HAJNOVA KNIHOVNA DĚL DOMÁCÍCH I CIZÍCH.
Svazku I. část 1. (Sešit. vydání seš. 1.—9.)

HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN:

ZÁKLADY DEVATENÁCTÉHO STOLETÍ.

(DÍLU I. ČÁST I.)

S povolením autorovým dle VIII. vydání přeložil

JAN MRAZÍK.

V PRAZE.
Nakladatelství Dr. Ant. Hajna.
1909.

No 1

Cena 3 K 75 hal.

Základy devatenáctého století,

které vyšly na samém konci XIX. století, staly se prvořadnou literární událostí.

Hlavní účel díla jest jasný z jeho nadpisu: Ukázati a podati poučení, na jakém ideovém i materiálním podkladě žilo a dále budovalo devatenácté století, čili jakého civilisačního i kulturního dědictví z minulosti dostalo se lidstvu století devatenáctého a zároveň, jaké osudy stihly během věků toto dědictví a jaké změny k lepšímu či horšímu v něm působily.

Toto dědictví jest předem **hellénské umění a filosofie, dále římské právo a konečně důsledky zjevu Kristova čili život a čisté učení Kristovo.** Pojednání o tomto trojím dědictví naplňuje tolikéž kapitol, jichž četba na každého člověka, majícího smysl pro duševní vývoj a život národů, působí úchvatně blaživě. A co skvostných výhledů na vše strany a v různé obory lidského vědění, jednání, myšlení i snění obsahují tyto kapitoly! K tomu pojí se nemálo korrektur našeho dosavadního tradičního mínění a přesvědčení o různých osobách, dobách, věcech i poměrech.

Vizme jen, kterak autor, když vylíčil vysoký význam řeckého umění a řecké filosofie, smyl potom líčidlo s povahy řecké a kterak se tu našim udiveným zrakům objevil Řek jako chlubivý sketa, proradný, vlastizrádný, hašteřivý i ukrutný člověk — ve mnoha rysech pravý opak vážného, mlčelivého, statečného, vlastimilovného, nezištného, republikánského Starořímana! Vizme dále, kterak vypadá bez tradičního pozlátka římské umění, zvláště vzorná římská poesie a filosofie! Leč i tradiční povaha Kristova i jeho slova, jak obecně jim dosud rozuměno, doznaly autorem překvapující korrektury.

HAJNOVA KNIHOVNA DĚL DOMÁCÍCH I CIZÍCH.

SVAZEK II.

H. ST. CHAMBERLAIN:

ZÁKLADY DEVATENÁCTÉHO STOLETÍ.

DÍL I.

54 F 3496
54 H 43726

HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN:

ZÁKLADY DEVATENÁCTÉHO STOLETÍ.

KNIHOVNA A.F.D. AKADEMICKÉHO DOMU V PRAZE

DÍL I.

S POVOLENÍM AUTOROVÝM DLE VIII. VYDÁNÍ PŘELOŽIL

JAN MRAZÍK.

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

V PRAZE 1910.
NAKLADATELSTVÍ DR. ANT. HAJNA.

RF B 106401

Knihtiskárna Jos. B. Zápotočný v Rokycanech.

VĚNOVÁNÍ PŘEKLADU:

ČESKÉMU UČITELSTVU NA MORAVĚ,

(sdruženému v Ústředním spolku učitelském)

PRACUJÍCÍMU A ZÁPASÍCÍMU.

Ušlechtilé jsou snahy Vaše, záslužná jest práce Vaše,
přetěžký jest boj Váš s mocnostmi „chaosu“; —
spěchám dílem tímto Vám na pomoc, — bratři, neustávejte!

J. M.

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

Předmluva překladatelova.

Dílo, jež tuto v českém překladě naší veřejnosti podáváme a jež v originále vyšlo v posledním roce minulého století a nyní před námi leží již v 8. vydání, bylo nejdůležitější literární událostí samého konce 19. století, vysoko se povznášejíc svojí zvláštní originalitou, svou rázovitostí i vším svým obsahem nad všecka ostatní díla, jež v té době vyšla a jejichž účelem bylo líčiti po různých stránkách dokonávající věk devatenáctý křesťanského letopočtu. Autor však nelíčí v díle tomto 19. století, nýbrž hledá a sestrojuje základy, na nichž spočíval hospodářský, vědecký i umělecký život, na nichž vybudována civilisace a kultura věku právě minulého.

Kulturní lidstvo nevstoupilo do předešlého století »s holýma rukama«, ale těšilo se z hojného dědictví, pocházejícího už ze starověku. Toto dědictví záleželo z hellénského umění a filosofie, z římského práva a z učení Kristova. Leč nepřešlo toto trojí dědictví na naši dobu ve své původnosti a ryzosti, byvši všelijak přetvořeno a znetvořeno během věků, procházejíc a podléhajíc neblahému vlivu protikulturních živlů, tak zvaného národnostního chaosu, usazeného na půdě zaniklého římského imperia. Mezi činiteli, kteří hluboce zasáhli do ideového stroje, jenž měl působiti ku blahu lidstva nové doby, zvláště vynikl živel semitský, jmenovitě Židé, a církev římská, v níž oživla idea světovládné moci římského císařství. Tito činitelé působí mezi námi dosud. Jim také věnuje autor velikou pozornost. Působení jejich bylo a jest takové, že i my máme všecku příčinu věnovati mu pozornost

nejbedlivější. Jest tedy potřeba znáti je hloub než jenom povrchně, k čemuž autor poskytuje příležitost přehojným materiálem v díle uvedeným.

V době nejmocnějšího vlivu římské církve dospívá k sebevědomí nový činitel v dějinách světových, jenž podstupuje boj s dosavadní světovládou a počíná tvořiti »nový svět«. Jsou to národové severoevropští, Keltové, Slované, Germáné, jež autor — právem, neprávem? — pro jejich příbuznost tělesnou i duševní a k vůli zjednodušenému pojmenování shrnuje pod název »germánské raçy«. Netřeba se dát mýliti a sváděti pouhým názvem »Germáné« po vysvětlení, které autor sám na více místech podává. Tito národové počali tedy budovati »nový svět«, což ovšem neobešlo se bez zápasu s nepřáteli tohoto nového směru. Autor sleduje vznik nového světa v oboru objevů, vědy, průmyslu, hospodářství, politiky, církve, názoru na svět, náboženství a mravouky a umění. Věci v těchto oborech nejdůležitější jsou tu sneseny v náležitý přehled, čímž také umožněno každému utvořiti si jasný, určitý světový názor.

Význam a důležitost díla zřejma jest z kritického ruchu, jaký způsobilo při svém vyjití. Pouhé výňatky z důležitějších a vážnějších recensí naplňují knížku o 132 stranách. Tento fakt služiž zde místo širšího oceňování díla.

Stůj zde ještě několik dat ze života a činnosti autorovy.

Houston Stewart Chamberlain narodil se 9. září r. 1855 v Portsmouthu v Anglii jakožto syn kapitána a pozdějšího admirála. První léta prožil u babičky ve Versaillu a navštěvoval Lycée Impérial. Později byl žákem Cheltenham College a opustiv 1870 Anglii cestoval po Švýcarsku a Rivieře, 1878 oženil se s dcerou pruského justičního rady.

Nemoha se věnovati dráze vojenské pro trvalou chorobu, umínil si Chamberlain státi se akademickým učitelem a poslouchal na universitě ženevské vědy přírodní. R. 1881 dostalo se mu akademické hodnosti »Bachelier-ès-sciences physiques et naturelles«. Z oboru přírodnického uveřejnil r. 1897 po těžké nervové nemoci větší práci: »Recherches sur la sève ascen-

dante«. Jsa stále churav neucházel se ani o doktorát, ani o stolici učitelskou, ale zabýval se intensivně studiemi umělecko-historickými, hudebními a filosofickými a pracoval o »Základech XIX. století«. Mimo to zajímalo jej působení Wagnerovo, o němž vydal několik spisů a pojednání v jazyku německém, francouzském a anglickém, jež náležejí k nejlepším pojednáním o velikém tom hudebním umělci. V úzké souvislosti se »Základy XIX. století« jest veliké filosofické dílo »Immanuel Kant«, jež tvoří jakéhosi předchůdce a předpravu pro jiné veliké dílo o devatenáctém století, které příště má vyjíti. Studie Chamberlainovy vyžadovaly také větších cest, zvláště po zemích východních.

OBSAH DÍLA.

Předmluva překladatelova, 7.*)

Všeobecný úvod.

Plán díla 13. — Základy 16. — Stěžejní bod 17. — Rok 1200. — Rozčástění Základů 26. — Bezejmenné síly 32. — Genij 35. — Sevšeobecňování 36. — XIX. století 39. —

Část první: PŮVODY.

ODDÍL PRVNÍ: DĚDICTVÍ STARÉHO SVĚTA.

Úvodem.

Historické zásady 49. — Hellas, Řím, Judsko 52. — Filosofie dějin 56.

První kapitola: **HELLENSKÉ UMĚNÍ A FILOSOFIE.**

Vtělení 59. — Zvíře a člověk 61. — Homér 69. — Umělecká kultura 74. — Tváření 80. — Plato 84. — Aristoteles 88. — Přírodověda 89. — Veřejný život 94. — Dějepisné lži 96. — Úpadek náboženství 103. — Metafysika 113. — Theologie 118. — Scholastika 120. — Závěrek 121.

Druhá kapitola: **ŘÍMSKÉ PRÁVO.**

Disposice 125. — Římské dějiny 127. — Římské ideály 134. — Boj proti Semitům 140. — Císařský Řím 149. — Státoprávní dědictví 153. — Juristická technika 159. — Přirozené právo 162. — Římské právo 166. — Rodina 174. — Manželství 178. — Žena 181. — Poesie a jazyk 183. — Shrnutí 187.

Třetí kapitola: **ZJEV KRISTŮV.**

Úvodem 191. — Náboženství zkušenosti 193. — Buddha a Kristus 197. — Buddha 199. — Kristus 200. — Galilejští

*) Čísla znamenají strany.

210. — Náboženství 221. — Kristus nebyl Žid 227. — Historické náboženství 233. — Vůle u Semitů 242. — Proroctví 247. — Kristus Židem 248. — XIX. století 249.

ODDÍL DRUHÝ: **DĚDICOVÉ.**

Úvod.

Ospravedlnění 255. — Národnostní chaos 255. — Židé 257. — Germáni 259.

Čtvrtá kapitola: **NÁRODNOSTNÍ CHAOS.**

Vědecký zmatek 263. — Význam raçy 271. — Patero základních zákonů 275. — Jiné vlivy 286. — Národ 288. — Hrdina 291. — Bezraçový chaos 293. — Lucian 295. — Augustin. — Asketické blouznění 304. — Posvátnost čisté raçy 306. — Germáni 308.

Pátá kapitola. **VSTUP ŽIDŮ DO DĚJIN ZÁPADU.**

Židovská otázka 317. — „Cizí" národ 323. — S ptačí perspektivy 326. — Consensus ingeniorum 328. — Knížata a šlechta 331. — Vnitřní dotyk 334. — Kdo je Žid? 326. — Rozčlenění a šetření 339. — Vznik Israelity 341. — Pravý Semita 346. — Syřan 348. — Amorita 356. — Přirovnávací čísla 360. — Vědomí raçové viny 362. — Homo syriacus 364. — Homo europaeus 366. — Homo arabicus 367. — Homo judaeus 375. — Semitské náboženství 377. — Israel a Juda 399. — Vývoj Žida 404. — Nový svaz 416. — Proroci 418. — Rabíni 422. — Messianismus 425. — Zákon 430. — Thora 432. — Židovství 434.

Šestá kapitola: **VSTUP GERMÁNŮ DO DĚJIN SVĚTOVÝCH.**

Pojem Germánstva 442. — Rozšíření pojmu 443. — Keltogermán 444. — Slovanogermán 448. — Reformace 453. — Omezení pojmu 458. — Plavý vlas 462. — Tvar lebky 464. — Racionální anthropologie 470. — Fysiognomika 473. — Svoboda a věrnost 475. — Ideál a praxe 481. — Germán a Antigermán 482. — Ignác z Loyoly 491. — Pohled zpět 499. — Výhled 500.

Kniha druhá.*)

ODDÍL TŘETÍ: **ZÁPAS.**

Úvodem.

Vůdčí zásady 7. — Anarchie 8. — Náboženství a stát 10.

---

*) Čísla odtud znamenají stránky druhého svazku celého díla.

Sedmá kapitola: **NÁBOŽENSTVÍ.**

Kristus a křesťanství 17. — Náboženské delirium 18. — Dva základní pilíře 20. — Arijské bájesloví 24. — Vnější mythologie 25. — Zhyzdění mythů 27. — Vnitřní mythologie 30. — Boj o mythologii 34. — Židovská světová kronika 37. — Neřešitelný spor 44. — Pavel a Augustin 47. — Pavel 49. — Augustin 60. — Tři hlavní směry 67. — Východ 68. — Sever 74. — Karel Veliký 83. — Dante 85. — Náboženské raçové instinkty 88. — Řím 91. — Vítězství národnostního chaosu 100. — Dnešní stav 108. — Oratio pro domo 111.

Osmá kapitola: **STÁT.**

Císař a papež 115. — Duplex potestas 118. — Universalismus proti nacionalismu 122. — Zákon omezování 125. — Boj o stát 130. — Domněnka neomezenosti 130. — Zásadní omezení 144.

Část druhá: VZNIK NOVÉHO SVĚTA.

Devátá kapitola: **OD ROKU 1200 DO ROKU 1800.**

A) **Germáni jakožto tvůrci nové kultury.**

Germánská Italie 153. — Germánský stavitel 159. — Domnělé „lidstvo" 162. — Domnělá renaissance 170. — Pokrok a zrůdnost 171. — Historické kriterium 177. — Vnitřní protivy 180. — Germánský svět 181. — Most z nouze 183.

B) **Dějepisný přehled.**

Prvky sociálního života 185. — Srovnávací rozbory 194. — Germán 202.

1. **Objevy.**

Vrozené uschopnění 207. — Pudící síly 210. — Příroda učitelkou 214. — Jednota objevného díla 222. — Idealismus 228.

2. **Věda.**

Naše vědecké methody 231. — Hellen a Germán 239. — Podstata naší systematiky 240. — Idea a theorie 243. — Cíl naší vědy 253.

3. **Průmysl.**

Pomíjejícnost vší civilisace 256. — Autonomie našeho nového průmyslu 259. — Papír 261.

4. **Hospodářství.**

Kooperace a monopol 267. — Cechovnictví a kapitalisté 269. — Sedlák a velkostatkář 274. — Stroj 281.

5. **Politika a církev.**

Církev 283. — Martin Luther 284. — Francouzská revoluce 291. — Anglosasové 297.

6. **Světový názor a náboženství.**

Dvě cesty 301. — Cesta pravdivosti 303. — Cesta nepravdivosti 304. — Scholastika 306. — Řím a Anti-Řím 308. — Čtyři skupiny 310. — Theologové 311. — Mystikové 315. — Humanisté 329. — Přírodozpytci-filosofové 334. — Pozorování přírody 337. — Exaktní nevědění 341. — První dilema 348. — Metafysický problem 351. — Příroda a já 357. — Druhé dilema 361. — Věda a náboženství 363. — Náboženství 367. — Kristus a Kant 371.

7. **Umění.**

Pojem umění 376. — Umění a náboženství 379. — Hudebník-básník 384. — Umění a věda 390. — Umění jako celek 398. — Primát poesie 401. — Germánské hudební umění 402. — Hudebnost 411. — Naturalismus 413. — Boj o svéráznost 416. — Vnitřní boj 419. — Shakespeare a Beethoven 420. — Slovo závěrečné.

Rejstřík jmen a věcí 427

Obsah díla 443

Všeobecný úvod.

Všecko spočívá na obsahu, platnosti a zdatnosti předem postavené zásady a na čistotě úmyslu.

Goethe.

Jelikož dílo toto nemá sestávati z přiřaděných k sobě úlomků, nýbrž bylo hned z počátku jakožto ústrojná jednota pojato a ve všech svých částech obšírně nastíněno, musí býti nejpřednější úlohou tohoto všeobecného úvodu, podati zprávu o plánu úplného díla. Tvoří sice první jeho kniha uzavřený celek, leč tento celek nebyl by, čím právě jest, kdyby nebyl vznikl jako část zvláštní větší myšlénky. Tato myšlénka musí tudíž býti předeslána té části, »která z počátku jest vším«. Plán díla.

Jaká omezení se ukládají jednotlivci, když sám předstupuje před nepřehledný svět faktů, nepotřebuje teprv obšírného vysvětlování. Vědecky nelze ani činiti pokusu, aby kdo zdolal takovýto úkol; jediné umělecké podání dovede zde (ve šťastném případě) vytvořiti celek, podání, nesené oním tajemným parallelismem mezi naziraným a myšleným, oním tkanivem, kteréž jako éther pojivě proniká svět ve všech směrech, přes to, že použije se jenom mála, jenom úlomků. Podaří-li se to umělci, nebyla jeho práce zbytečna; neboť nepřehledné stalo se nyní přehledným, beztvárné nabylo nyní podoby. Pro tento účel jest jedinec naproti spolčení i zdatných mužů potud ve výhodě, ježto pouze jednotlivec může jednotně utvářeti. Této jediné své výhody musí umět využitkovati. — Umění může se státi jevem jenom jako celek, jako zakončené; věda však jest nutně úlomkem. Umění jednotí, věda dělí. Umění utváří, věda utvářené rozebírá. Muž vědy stojí jaksi na archimedovském bodě mimo svět; v tom jest jeho velikost, jeho tak nazývaná nestrannost; v tom však vězí také jeho zřejmá slabost; neboť jakmile opustí obor skutečně pozorovaného, aby shrnul rozmanitou zkušenost v jednotu představy a pojmu

AKADEMICKÁ KNIHOVNA

stává se v pravdě závislým na nitkách abstrakce v prázdném prostoru. Naproti tomu umělec stojí ve středu světa (t. j. svého světa), a kam až sáhají jeho smysly, tam také dosahuje jeho tvůrčí síla; neboť tato jest zajisté očiňováním jeho osobitého žití v živé vzájemnosti s okolím. Proto nelze mu také činiti výtek pro jeho »subjektivitu«, ježto jest ona základní podmínkou jeho tvoření. — V tomto případě jde o předmět historicky zevrubně opsaný a věčně zpevněný. Nepravda byla by směšna, libovůle nesnesitelna; spisovatel nesmí tudíž mluviti s Michelangelem: na tento list, na tento kámen nepřijde žádný obsah, kterého j á tam nevložím: in pietra od in candida foglio che nulla ha dentro et evvi ci ch'io voglio! Naopak, naprostá vážnost k faktům musí býti jeho vůdčí hvězdou. Nesmí býti umělcem ve smyslu volně tvořícího genia, nýbrž pouze po omezeném rozumu pracovníka opírajícího se o methody umění. Jest mu utvářeti, avšak jenom to, co j e s t zde, a nikoliv to, co mu as v jeho obrazotvornosti se zrcadlí. Filosofie dějin jest pouští, dějepisná obrazotvornost blázincem. Proto musíme na onom uměleckém podobiteli žádati naprosto positivní směr duchový i přísně vědecké svědomí. Nežli bude míniti, musí věděti; nežli bude utvářeti, musí zkoumati. Nesmí sebe považovati za pána; jeť sluhou: služebníkem pravdy.

Tyto poznámky asi dostačí, aby orientovaly o všeobecných zásadách, které byly směrodatny při nástinu tohoto díla. Nyní sestoupíme se vzdušných výšin filosofických úvah k zemi. Je-li utváření daného materiálu ve všech podobných případech jediným úkolem, kteréhož jednotlivec se může odvážiti, kterak jest mu zde, v tomto zvláštním případě, pokusiti se o utváření? —

D e v a t e n á c t é s t o l e t í! Thema zdá se býti nevyčerpatelno — a skutečně jest. Jenom tak mohlo býti »zmoženo«, že bylo pojato šíře. Zdá se to paradoxní, jest to však pravda. Když byl zrak dlouho a se zalíbením spočíval na minulosti, z níž za tolika bolestí vzešla přítomnost; když živé pociťování velikých dějinných faktů základních bylo vzhledem ke dnešku vzbudilo v srdci prudce protivné city — strach a na-

ději, pobouření a nadšení — vesměs poukazující na budoucnost, jejíž vytváření musí býti naším dílem a k níž nyní pozíráme s toužebnou netrpělivostí a v témž směru i pracujeme: tu scvrká se velké nepřehledné devatenácté století na poměrnou nepatrnost; nemáme potom ani času, zdržovati se u jednotlivostí: chceme míti jenom veliké rysy pevně a jasně před očima, abychom věděli, kdo jsme a kam vede naše cesta. Nyní jest perspektiva pro vytknutý cíl přízniva. Základní rys jeho díla jest mu tak zřetelně vyznačen, že potřebuje jen věrně jej obkresliti.

Nuže, základní rys mého díla jest takovýto. V této první knize pojednávám o předcházevších osmnácti stoletích našeho letopočtu, při čemž mnohý pohled padne i na doby vzdálenější; leč nejedná se tu nikterak o dějiny minulosti, nýbrž prostě o onu minulost, která ještě dnes jest živa; jest zajisté určitá míra a zevrubná kritická znalost toho pro všeliký soud o přítomnosti tak nevyhnutelně potřebna, že bych studium těchto »Základů« 19. století považoval téměř za nejdůležitější práci celého podniku. Druhá kniha byla by pouze tomuto století věnována; přirozeně mohlo by se v takovémto díle jednati pouze o veliké vůdčí ideje, a byla by tím úloha předcházející první knihou, v níž zrak opět a opět by byl obracen k 19. století, nesmírně zjednodušena a usnadněna. V dodatku měl by místo pokus, přibližně určiti význam toho století; to může se státi jenom přirovnáním, k čemuž by zase první kniha byla připravila půdu; takto však vzniká i jisté tušení budoucnosti, nikoli libovolný obraz fantasie, nýbrž jakýsi stín, jejž vrhá přítomnost ve světle minulosti. Teprve potom stálo by století zcela plasticky před našima očima — nikoli v podobě nějaké kroniky nebo lexikonu, nýbrž jako živý, »tělesný« útvar.

Tolik o všeobecném základním nárysu. Aby však rys ten nezůstal tak mlhavý jako budoucnost, jest mi nyní sděliti něco bližšího o jeho provedení. Arci, co se týká zvláštních výsledků mé methody, mám za to, že nemohu je již zde předem uvésti, jelikož mohou přesvědčivě působiti toliko v souvislosti nezkráceného podání.

Základy. V této první knize bylo mi tudíž vyhledati základy, na kterých 19. století spočívá, což zdálo se mi nejtěžší a nejdůležitější povinností celého podniku; proto věnoval jsem této části dvojsvazek. Rozuměti v dějinách zajisté znamená: viděti, kterak přítomnost se vyvíjí z minulosti; vždyť i tam, kde stojíme před tím, co dále se vysvětliti nedá, což nastává u každé vynikající osobnosti, u každé nově vystupující národní individuality, vidíme tyto osobnosti připínati se na předchozí události a osoby a nalézáme potom také pouze tam nepostrádatelný upínací bod pro svůj soud. Vedeme-li pomyslnou hranici mezi 19. stoletím a předešlými, tož mizí nám rázem všeliká možnost kritického porozumění. Devatenácté století totiž není dítkem předchozích věků — neboť dítě znova počíná život — spíše jest jejich bezprostředním výtvorem: mathematicky vzato — souhrnem, fysiologicky — stupněm věku. Zdědiliť jsme souhrn vědomostí, dovedností, myšlének atd., zdědili jsme jisté rozdělení hospodářských sil, zdědili jsme bludy i pravdy, představy, ideály, pověry: mnohé tak nám přešlo v maso a krev, že domníváme se, že nemůže jinak býti; mnohé zakrnělo, co dříve mnoho slibovalo; mnohé vyrazilo tak náhle do výše, že téměř pozbylo souvislosti s celkovým žitím, a kdežto kořeny těchto nových květin sáhají do zapomenutých věků, považovány jsou květné výhonky za neslýchané novoty. Především zdědili jsme krev a tělo, jimiž a v nichž žijeme. Kdo vážně pojímá napomenutí »Poznej sama sebe«, dojde brzy poznání, že jeho bytí alespoň z devíti desetin jemu samému nenáleží. A to platí též o duchu celého století. Ano, vynikající jednotlivec dovede, jestliže si ujasní své fysické postavení v lidstvu a rozebírá-li soudně své duševní dědictví, proniknouti k poměrné volnosti, a tu si uvědomí alespoň svoji závislost, a nemůže-li se sám přeměniti, může alespoň nabýti vlivu na směr dalšího rozvoje; celé století však naproti tomu spěje nevědomky, kam osud je žene; jeho lidský materiál jest plodem zahynulých pokolení, jeho duchový poklad — obilí a plevy, zlato, stříbro, kov a hlína — jest zděděný, jeho směry a kolísání vyplývají s mathematickou nutností z minulých hnutí. Jest tudíž netoliko přirovnání, netoliko zjištění karak-

teristických znaků, zvláštních vlastností našeho století nemožno beze znalosti věků předešlých, nýbrž my ani nedovedeme vypověděti cokoliv o tomto století o sobě, nenabyli-li jsme dříve jasnosti o materiálu, z něhož jsme tělesně i duševně zbudováni. A toto jest — opakuji — prací nade vše nejdůležitější.

Stěžejný bod

Připínaje tedy v této knize na minulost, byl jsem nucen načrtati historické časové schema. Ježto však moje dějiny platí neměřitelnému okamžiku — přítomnosti, — jenž nepřipouští určitého časového uzávěrku, nepotřebují tedy ani časově určitého počátku. Devatenácté století ukazuje ven na budoucnost, ale ukazuje zpět i na minulost; v obou případech jest omezení přípustno pouze pro pohodlí, není však dáno ve faktech. Vůbec považoval jsem rok 1 křesťanského letopočtu za počátek našich dějin a objasnil jsem také toto pojímání v úvodu k prvnímu oddílu; bude však patrno, že jsem se otrocky nedržel tohoto schematu. Měli-li bychom se kdysi státi skutečnými křesťany, potom ovšem bylo by to, co zde jen naznačeno, nikoli však provedeno býti mohlo, historickou skutečností, neboť znamenalo by to zrození nového pokolení; bude snad dvacáté čtvrté století, až k němuž asi stíny devatenáctého v úzkých proužcích se táhnou, moci narýsovati jasnější obrysy? Byl-li jsem nyní nucen počátek i konec nechat se zaběhnouti v neohraničené pološero, potřeboval jsem tím nevyhnutelněji ostře vedené střední čáry, a nemohlo tu dostačiti libovolné datum, nýbrž bylo určiti stěžejný bod dějin Evropy. Probuzení Germánů k jejich světově historickému určení jakožto zakladatelů zcela nové civilisace a docela nové kultury tvoří tento stěžejný bod: rok 1200 může býti označen za prostřední okamžik tohoto probuzení.

Že severní Evropané se stali nositeli světových dějin, sotva se kdo odváží popírati. Nestáli sice v žádné době samotni, ani dříve ani dnes; naopak od počátku vyvíjela se jejich zvláštnost v zápase proti cizím plemenům, nejdříve proti národnostnímu chaosu rozpadlého římského imperia a pomalu proti všem rasám světa; měli tudíž i jiní vliv, ano i veliký vliv na dějiny lidstva, vždy však jen jako protivníci mužů

ze severu. Co bylo vybojováno mečem v ruce, tvoří nejnepatrnější část; pravý boj byl zápas o ideje a tento zápas trvá až podnes. Nebyli-li Germáni při utváření dějin jedinými, byli přece nevyrovnatelnými; všickni mužové, kteří od 6. stol. jakožto skuteční tvořitelé osudů lidstva vystupují, ať jako státotvorci, ať jako vynálezci nových myšlének a původního umění, náležejí k nim. Co zakládají Arabové, má krátké trvání; Mongolové boří, ale nestavějí ničeho; velicí Italové rinascimenta pocházejí vesměs ze severu lombardskou, gotskou a franckou krví prosyceného, anebo z germáno-hellénského nejzazšího jihu; ve Španělsku Visigotové tvoří životní element; Židé doznávají dnešního »obrození« jenom tím, že v každém oboru jak možno přesně se přimykají ke germánským vzorům. Od okamžiku, kdy Germán se probouzí, vzniká nový svět, jenž arci nebude moci býti zván čistě germánským, svět, v němž právě v 19. stol. noví živlové vystoupili, anebo alespoň živlové, kteří dříve při pochodu rozvojovém byli méně súčastněni, tak na př. dříve čistě germánští, nyní krevním pomísením na celé čáře »odgermanisovaní« Slované a Židé, svět, jenž asi ještě veliké raçové komplexy si zassimiluje a tudíž i přiměřené, odchylné vlivy do sebe pojme, v každém případě však nový svět a nová civilisace, v základech odlišná od helléno-římské, turanské, egyptské, čínské a všech ostatních dřívějších nebo současných. — Jakožto počátek této nové civilisace, t. j. jakožto okamžik, kdy počala vtiskovati světu svoji zvláštní pečeť, můžeme, jak za to mám, určiti 13. století. Osvědčili sice již daleko dříve jednotlivci germánskou vlastnost v kulturní činnosti — jako král Alfred, Karel Veliký, Scotus Erigena a t. d. — však nikoli jednotlivci, nýbrž celky tvoří dějiny; tito jednotlivci byli jen připravovateli. Aby se stal civilisátorskou mocí, musil Germán v širokých vrstvách k očiňování své vlastní vůle v protivě k cizí, jemu vnucené vůli se probuditi a sesíliti. To se nestalo najednou, nestalo se to také ve všech životních oborech zároveň, a potud jest volba roku 1200 jakožto hranice libovolná, doufám však, že ji budu moci v následujícím odůvodniti, i dosáhl jsem všeho, podaří-li se mi tím ony oba nesmysly — pojmy stře-

dověku a renaissance — odstraniti, jimiž více než čímkoliv jiným porozumění naší přítomnosti nejenom bývá zatemňováno, nýbrž docela nemožným se stává. Na místo těchto schemat, jež plodí bludů bez konce, nastoupí potom jednoduché a jasné poznání, že všecka naše dnešní civilisace a kultura jest dílem zvláštního lidského rodu: Germánů.[1]) Jest nepravda, že germánský barbar přivodil tak nazývanou »noc středověku«; spíše následovala tato noc na rozumový i mravní úpadek klesajícím římským imperiem odchovaného, bezrasového lidského chaosu; bez Germána byla by se uložila na svět věčná noc; bez nepřetržitého odporu Negermánů, bez neustálé války, jež ještě dnes ze srdce nikdy nevypleněného národnostního chaosu proti všemu germánskému se vede, byli bychom dospěli docela jiného kulturního stupně, nežli jakého bylo svědkem 19. století. Zrovna takovou nepravdou jest, že naše kultura jest obrozenou hellénskou a římskou kulturou, neboť teprve zrozením Germánů umožněna obroda minulých velkých činů, a nikoli obráceně; a toto rinascimento, jemuž beze sporu věčným díkem jsme povinni za obohacení našeho života, věru překáželo v postupu zrovna tolik jako jej podporovalo a vymrštilo nás na dlouhou dobu z naší zdravé dráhy. Nejmohutnější tvůrcové oné doby — Shakespeare, Michelangelo — neumějí ani slova řeckého nebo latinského. Hospodářský rozvoj — základ naší civilisace — děl se v protivě ke klassickým tradicím a v krvavém boji proti imperiálním bludným učením. Největším všech bludů však jest přijatá domněnka, že naše civilisace a kultura jest výrazem obecného pokroku lidstva; ani jediný fakt dějin nenasvědčuje tomuto tak oblíbenému výkladu (jak se domnívám, že jsem to v 9. kap. této knihy nevyvratitelně dovodil); zatím však zaslepuje nás tato prázdná frase, a my nevidíme, co tak jasně leží před očima všech, že naše civilisace a kultura, jako každá dřívější a každá

[1]) Pod tímto jménem pojímám souborně různé členy velké severoevropské raçy, ať Germány v užším, tacitovském smyslu slova, ať Kelty, ať pravé Slovany — o čemž šíře se pojednává v šesté kapitole.

jiná současná, jest dílem určitého, individuálního rodu lidského, majícího vysoké dary, avšak též i úzké, nepřekročitelné ohrady, jako vše individuální. A tak myšlénky naše hýří v bezmeznosti, v hypothetickém »lidství«, nedbají však při tom docela, co jest konkretně daného a v dějinách jediné účinného, — určitého individua. Odtud ona nejasnost v našem dějepisném členění. Neboť vedeme-li čáru rokem 500 a druhou rokem 1500 a jmenujeme těchto tisíc let středověkem, tu jsme organické těleso dějin nerozebrali jako věci znalý anatom, nýbrž rozsekli jako řezník. Vzetí Říma Odoakrem a Dětřichem z Bernu jsou jenom episody v onom vstupu Germánstva do světových dějin, jenž trval po celé tisíciletí; věc rozhodující, totiž idea nenárodního světového imperia, tak málo tím vzala za své, že naopak z tohoto zakročení Germánů nadlouho čerpala nový život. Kdežto tedy rok 1 jakožto (přibližný) rok narození Kristova pro dějiny lidstva i pro pouhou historii má věčně památný význam, neznamená rok 500 ničeho. Hůře ještě věci se mají okolo r. 1500; neboť vedeme-li zde čáru, tož vedeme ji uprostřed všemi vědomými i bezvědomými snahami a rozvojovými drahami hospodářskými, politickými, uměleckými, vědeckými, kteréž i dnes život náš vyplňují a za dalším ještě cílem chvátají. Chceme-li nadobro udržeti pojem »středověku«, jest rada nasnadě: k tomu postačí poznání, že sami s celým svým hrdým 19. stoletím ve »střední době« (jak psávali staří historikové), ano v pravém středověku vězíme. Neboť vláda zatímního, přechodného stadia, téměř dokonalý nedostatek definitivního, ukončeného, vyrovnaného jest znakem naší doby; jsmeť v »prostředku« jistého rozvoje, zajisté již vzdáleni počátečného a daleci ještě konečného bodu.

Prozatím co jsme pověděli, může dostačiti, abychom odmítli jinaká oddělování; přesvědčení, že není to libovolná domněnka, nýbrž poznání a uznání veliké, základní skutečnosti veškeré novější historie, vzejde ze studia celého díla. Musím však přece ještě svou volbu roku 1200 jakožto středního pohodlného data krátce odůvodniti.

Rok 1200. Tážeme-li se totiž, kde lze pozorovati první jisté známky, že něco nového nadchází, nová tvářnost své-

ta na místě starého, rozbořeného a na místě zavládajícího chaosu, tož musíme říci, že tyto karakteristické známky možno na mnoha místech postihnouti již ve 12. století (ano v severní Italii již v 11.), a ony množí se rychle ve 13. — »slavném století«, jak Tiske je nazývá, — dosahují ve 14. a 15. skvělého ranného rozkvětu v oboru sociálním a průmyslovém, v umění v 15. a 16., ve vědě v 16. a 17., ve filosofii pak v 17. a 18. století. Tento pohyb nejde přímočárně; ve státě a církvi potírají se základní principy, a v jiných oborech života zavládá příliš mnoho bezvědomí, tak že lidé často zabíhají na bludné stezky; základní rozdíl však v tom spočívá, zdali jen zájmy na sebe narážejí, či tanou-li na mysli ideální, určitou osobitostí vnuknuté cíle lidstva. Tyto cíle máme již od 13. století; posud však jsme jich ještě nedostihli; vznášejíť se ve značné vzdálenosti před námi, a odtud vzchází pocit, že se nám ještě daleko nedostává morální rovnováhy a aesthetické harmonie starých, ale zároveň máme i naděje na lepší stav. Pohled nazpět skutečně oprávňuje k velikým nadějím. A, opakuji, zkoumá-li tento pohled, kde lze zřetelně uznamenati první zásvity oněch paprsků naděje, najde dobu okolo r. 1200. V Italii počalo již v 11. stol. městské hnutí, ono hnutí, které zároveň se domáhalo povznesení obchodu a průmyslu jakož i poskytnutí dalekosáhlých práv a svobod pro celé třídy obyvatelstva, které dosud chřadly pod dvojí otročinou církve a státu; ve 12. stol. toto sesílení jádra evropského obyvatelstva tolik zmohutnělo co do rozsahu i síly, že počátkem 13. založeny byly mocná hansa a rýnský svazek měst. O tomto hnutí píše Ranke (Weltgeschichte IV. 238): »Jest to nádherný rozvoj, plný života, jenž si tu klestí cestu..., města tvoří světovou moc, k níž se připíná občanská svoboda a velké státotvorby.« Ještě než bylo založení hansy dokonáno, vydána v Anglii r. 1215. Magna Charta, slavnost prohlášení nedotknutelnosti veliké zásady osobní svobody a osobní bezpečnosti. »Nikdo nesmí jinak býti odsouzen leč po zákonech zemských. Právo a spravedlnost nesmějí býti prodávány aniž komu odpírány.« V některých evropských zemích tato záruka důstojnosti lidské podnes není zákonem; od onoho 15. června 1215 stal

se z toho všeobecný zákon svědomí, a kdo ho poruší, jest zločincem, byť i korunu nosil. A ještě důležitou věc nutno uvésti, jíž germánská civilisace v podstatě své se projevila odlišnou ode všech ostatních: během 13. stol. mizelo otroctví a otrokářství z Evropy (s výjimkou Španělska). Ve 13. století počíná přechod od naturálního hospodářství k peněžnímu; téměř přesně r. 1200 počíná v Evropě výroba papíru — bez odporu nejvážnější vymoženost průmyslová až do vynálezu lokomotivy.

Bylo by však chybou chtít spatřovati jediné ve výšinu obchodu a ve hnutí svobodnických pudů jitřenku nového dne. Snad veliké hnutí náboženské mysli, které nabývá ve Františkovi z Assisi (nar. 1181) svého nejmocnějšího výrazu, jest činitelem ještě hloub zasahující působivosti; v něm se ohlašuje nefalšovaně demokratický ruch; víra i život takových lidí popírá jak despocii církevní tak i despocii státní a ničí despocii peněžní. »Toto hnutí«, píše jeden z nejdůkladnějších znalců Františka z Assisi,[2]) »daruje lidstvu první předtuchu všeobecné svobody myšlení.« — V témž okamžiku vzrostlo poprvé v západní Evropě vysloveně protiřímské hnutí Albigenských k hrozivé významnosti. Také ve stejnou dobu na jiném poli náboženského života učiněny některé ve svých důsledcích právě tak vážné kroky: když Petr Abaelard († 1142) jmenovitě svým zdůrazněním zobrazivosti všech náboženských představ vedl bezvědomky zápas za indoevropské pojetí náboženství naproti semitskému, učinili ve 13. stol. dva orthodoxní scholastikové, Tomáš Aquinský a Duns Scotus, pro církevní dogma právě tak nebezpečné vyznání, ježto souhlasně připouštěli, jsouce jinak protivníky, existenční právo od theologie odlišné filosofie. A zatím co zde počínalo theoretické myšlení, kladli jiní učenci, mezi nimiž především Albertus Magnus (nar. 1193) a Roger Bacon (nar. 1214) vynikají, základy přírodovědy, odvádějíce pozornost lidstva od rozumnostních pří k mathematice, fysice, astronomii a chemii. Cantor (Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, 2. vyd. II. 3)

---

[2]) Thode: Franz von Assisi, str. 4.

praví, že ve 13. stol. počal »nový časový oddíl v dějinách mathematické vědy«. To stalo se zvláště dílem Leonarda z Pisy, jenž první u nás zavedl indické (nesprávně zvané arabskými) číslice, a Jordana Saxo z rodu hrabat Ebersteinů, jenž nás obeznámil s počítáním písmenami, tolikéž původně od Indů vynalezeným. — První pitva lidské mrtvoly — a tím zároveň i první krok ke vědecké medicině — konána ke konci 13. stol., po přestávce jednoho tisíce a šesti set let, a byla provedena od Severo-Itala Mondino de' Luzzi. I Danta, rovněž dítě 13. stol., jest zde jmenovati, a to způsobem význačným. »Nel mezzo del cammin di nostra vita«,[3]) zní první verš jeho veliké básně, a on sám, první umělecký světový genij nové, germánoevropské kulturní doby, jest typickou postavou pro tento obratník dějin, pro bod, kdy tato kultura, uraziši »polovinu cesty« a pak, když byla po staletí v šíleném chvatu dolů sestupovala, se hotovila nastoupiti strmou, obtížnou cestu po protilehlé horské stěně. Mnohé názory Dantovy v jeho »Divina Commedia« a v jeho »Tractatus de monarchia« činí na nás dojem jako toužebný výhled velezkušeného muže ven ze společenského a politického chaosu, jaký jej obklopoval, ven do harmonicky utvářeného světa; a že pohled tento mohl býti učiněn, jest zřetelnou známkou započatého již hnutí, neboť oko geniovo svítí vpřed ostatním.[4]) Leč dávno před Dantem — a to nebudiž přehlédnuto — projevila se v srdci pravého germánstva, na severu, poetická tvůrčí síla, jež sama již dokazuje, jak málo jsme měli zapotřebí klassické renaissance, aby bylo vykonáno něco umělecky nepřirovnatelného: v r. 1200 básnili

---

[3]) »Uprostřed cesty našeho života.« (Pozn. překladat.)

[4]) Nemám zde na mysli jednotlivosti jeho scholasticky zabarvených důkazů, nýbrž věci, jako jsou jeho úvahy o poměru lidí mezi sebou (Monarchia, kniha I. kap. 3. a 4.) anebo o federaci států, z nichž každý má podržeti svou vlastní individualitu, své vlastní zákonodárství, císař však jako »strůjce míru« a soudce býti jednotícím pojítkem věcí »všem společných, všem přináležejících« (kniha I. kap. 14.). V ostatním vězí právě Dante, jakožto pravá »postava středu« v představách své doby a básnických utopií, o čemž bližší se najde v sedmé a v úvodu k osmé kapitole této knihy.

Chrestien de Troyes, Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach, Walther von der Vogelweide, Gottfried von Strassburg! — uvádím jen několik nejznámějších jmen, neboť, jak dí Gottfried: — »slavíků jest ještě mnoho«. A ještě nenastalo povážlivé dělení mezi básnictvím a hudbou (jež vzešlo z kultu mrtvých písmen): básník byl zároveň pěvcem; vynašed »slovo«, vynašel k němu také vlastní »ton« a vlastní mu nápěv. A tak vidíme povstávati i hudbu, nejvlastnější to umění nové kultury, zároveň s prvními známkami zvláštní podstaty této kultury v docela nové podobě, jakožto mnohohlasé, harmonické umění. Prvním mistrem kontrapunktu byl básník a dramatik Adam de la Halle, narozený 1240. Jím počíná rozvoj vlastního umění tonů, tak že hudební učenec Gevaert mohl napsati: »Désormais l'on peut considérer ce XIIIe siècle, si décrié jadis, comme le siècle initiateur de tout l'art moderne.«[5]) A právě také ve třináctém století oni bohem obdaření umělci — Niccolo Pisano, Cimabue, Giotto — rozvíjeli své talenty, jimž v první řadě vděčíme netoliko za »obrození« výtvarných uměn, nýbrž předem za porod docela nového umění, moderního malířství. Ve 13. stol. vznikla také gotická architektura (»germánský« sloh, jak jej Rumohr právem chtěl pojmenovati): téměř všecka mistrovská díla církevního stavitelství, jejichž nevyrovnatelné kráse dnes s úžasem se podivujeme, jichž však napodobiti nedovedeme, pocházejí z onoho jednoho věku. Zatím krátce před rokem 1200 povstala v Bologni první čistě světská universita, na níž vyučováno právnictví, filosofii a lékařství.[6])

Vidíme tedy, kterak okolo roku 1200 nový život se projevovati počal. Několik jmen by arci nedokazovalo ničeho; že však nové hnutí zachvacuje všecky země a všecky kruhy, že i sobě nejprotivnější jevy všecky na jednu společnou příčinu zpět a na jeden

---

[5]) »Budoucně budeme moci považovati toto XIII. století, dříve tolik hanobené, za věk dávající podnět všelikému novodobému umění.« (Pozn. překladat.)

[6]) Theologická fakulta byla zřízena teprve ku konci 14. stol. (Savigny.)

společný cíl vpřed ukazují, to právě dokazuje, že tu nejde jen o nahodilé a individuální, nýbrž o veliký, všeobecný, s bezvědomou nutností uskutečňovaný pochod v nejvnitřnějším srdci společnosti. I onen zvláštní »úpadek historického smyslu a dějinného rozumění okolo polovice 13. století«[7]) zdá se mi sem náležeti: lidstvo právě počalo pod vůdcovstvím germano-[slovanským] nový život, zahnulo jaksi na své cestě za roh a ztrácí s očí i poslední minulost; odtud náleží budoucnosti.

Svrchovaně překvapuje zjištění, že právě v tom okamžiku, kdy nový evropský svět z chaosu počal vznikati, také mělo počátek ono objevování ostatní země, bez něhož naše rozkvétající kultura nikdy by nebyla mohla rozvíti jediné jí vlastní expansivní síly: ve druhé polovině 13. stol. Marco Polo konal své objevné cesty a položil tím základ k nedokonalé posud znalosti povrchu naší oběžnice. Čeho tím získáno, jest, nehledě k rozšíření našeho obzoru, schopnost expanse; tato však znamená pouze cos relativního; rozhodujícím jest, že evropská síla smi se nadíti obepjatí celé země v dohledné době a nebude tudíž podrobována vše zachvacujícím netušeným vpádům nezkrotných barbarských sil, jimiž trpěly dřívější civilisace.

Tolik na zdůvodnění mé volby 13. století jakožto rozhraní.

Že na takové volbě přece lpí cos umělého, doznal jsem hned z počátku a nyní to opakuji; jmenovitě nelze si mysliti, že přiznávám roku 1200 nějaký zvláštní fatalistický význam; kvašení prvních dvanácti století našeho letopočtu ani dnes ještě nepřestalo, kalíc ještě tisíce a tisíce mozků, a na druhé straně možno s potěšením tvrditi, že nový harmonický svět v jednotlivých hlavách již dávno před 1200 počal svítati. Správnost či nesprávnost takového schematu ukazuje se teprv při užití. Jak dí Goethe: »Všecko záleží na základě pravdivosti, jejíž rozvoj se neprojevuje tak snadno ve spekulaci jako v praxi; tato

---

[7]) Viz na př. Döllinger: Das Kaiserstum Karl's des Grossen. (Akad. Vortraege III., 156.)

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

jest zajisté zkušebním kamenem toho, co bylo od ducha přijato.«

Následkem určení stěžejního bodu našich dějin rozčásťuje se tato kniha, pojednávající o době až k roku 1800, přirozeně ve dva díly: jeden sjednává dobu před rokem 1200, druhý pak dobu po tomto roku.

Rozčástění Základů.

V díle prvním — Původy — promlouvám nejprve o dědictví starého světa, potom o dědicích, posléze pak o zápasu dědiců o dědictví. Ježto všecko nové v dějinách se připíná k něčemu již jsoucímu, staršímu, jest první základní otázkou: které části naší duševní jistiny jsou zděděny? Druhá, neméně důležitá základní otázka zní: kdo jsme »my«? Přes to, že zodpovědění těchto otázek vede do daleké minulosti, zájem zůstává stále přítomný, poněvadž jak při celkovém založení každé kapitoly tak i při každé jednotlivosti projednávané zůstává jediný zřetel na 19. století směrodatným. Dědictví starého světa tvoří stále ještě značnou, často hodně nezažitou součástku nejnovějšího světa; různorodí dědicové stojí stále ještě proti sobě jako před tisíci lety; zápas jest dnes zrovna tak rozhořčeně veden a při tom tak spletený jako kdykoli jindy; toto zkoumání minulosti znamená tudíž zároveň i přehlížení přehojného materiálu přítomnosti. Jenom nesmí nikdo v mých úvahách o hellénském umění a filosofii, o římských dějinách a římském právu, o nauce Kristově anebo zase o Germánech a o Židech a t. d. spatřovati akademická pojednání a chtít na ně přikládati takové měřítko. Nepřistoupil jsem k těmto předmětům jako učenec, nýbrž jako dítě přítomnosti, jež chce se učit rozuměti své živé přítomnosti, a nepojal jsem své soudy s oblaků nadlidské objektivnosti, nýbrž s hlediska vědomého Germána, jehož Goethe ne nadarmo varoval:

Co vám nenáleží,
musíte se varovati;
co vám nitro ruší,
nesmíte strpěti!

Před bohem mohou všickni lidé, ba všecky bytosti býti si rovny; božský zákon pro jednotlivce však jest, zachovávati a hájiti svou zvláštnost. Pojem Germánstva jsem pojal tak široce a tak svobodomyslně, jak

jen možno, a nestraním žádnému partikularismu; naproti tomu ostře postupuji vůči negermánskému, přece však — jak doufám — nikde způsobem nerytířským.

Vysvětlení vyžaduje snad okolnost, že kapitola o vstupu Židů do západních dějin stala se tak rozsáhlou. Pro předmět této knihy nebylo by nutné tak široké pojednání; leč vynikající postavení Židů v devatenáctém století, jakož i veliký význam filo- a antisemitských proudů a kontroversí pro dějiny naší doby vyžadovaly bezpodmínečně zodpovídání otázky: kdo jest Žid? — Nenašed nikde jasného, výstižného zodpovědění této otázky, byl jsem nucen hledati a podati ji sám. Jádrem jest zde otázka náboženství; proto zabývám se právě tímto bodem netoliko v páté, nýbrž i ve třetí a sedmé kapitole zevrubně. Dospěl jsem zajisté přesvědčení, že obvyklé projednávání »židovské otázky« napořád se pohybuje na povrchu. Žid není nepřítelem germánské civilisace a kultury; byť i Herder měl pravdu se svým tvrzením, že Žid jest nám vždy cizí a tudíž my jemu tolikéž, přec nikdo nepopře, že z toho může vycházeti veliké poškozování našeho kulturního díla; mám však za to, že jsme náchylni v této příčině příliš podceňovati své vlastní síly a židovský vliv přeceňovati. Ruku v ruce s tím jde přímo směšná a hnusná náchylnost činiti Žida obětním zvířetem za všecky neřesti naší doby. V pravdě »židovské nebezpečí« leží mnohem hloub. Žid nemá za ně zodpovědnosti; my sami jsme je zplodili a musíme je sami přemoci. Žádné duše nežízní více po náboženství nežli duše Slovanů, Keltů a Teutonů: jejich dějiny to dokazují; nedostatkem pravého náboženství stůně naše všecka [slovansko-] germánská kultura (jak ukazuji v deváté kapitole) a jím také, nepřijde-li odpomoc v čas, zahyne. Zdroj v našem vlastním srdci vytryskující jsme ucpali a učinili se závislými na sporé, kalné vodě, kterouž beduinové pouště vytahují ze svých studnic. Žádní lidé na světě nejsou tak prachudi co do pravého náboženství jako Semité a jejich židovští polobratři; a my, jenž jsme byli vyvoleni rozvíti nejhlubší a nejvznešenější náboženský světový názor jakožto světlo-, životo- i dechodárný vzduch veškeré naší kultury, my vlastníma rukama jsme si pod-

vázali životní žíly a pokulháváme jako zmrzačení židovští otroci za Jahvovou archou úmluvy! — Proto moje kapitola o Židech tak jest obšírná; šlo o to, abychom nabyli široké a bezpečné základny pro toto ve svých následcích vážné poznání.

Díl druhý — Pozvolné povstávání nového světa — má v těchto »Základech« jen jedinou kapitolu: »Od roku 1200 do roku 1800.« Zde jsem dlel v oboru i neučenému čtenáři dosti známém, a bylo by bývalo docela zbytečno opisovati z politických a kulturních dějin, jež každému jsou přístupny. Můj úkol omezil se tedy, přebohatě danou látku, již jsem — právě jakožto »látku« — jako známou předpokládati směl, přehledněji utvářiti, než jak obyčejně bývá, a to zase přirozeně s jediným zřetelem ku předmětu tohoto díla, totiž k 19. století. Tato kapitola stojí na hranici mezi oběma zamýšlenými díly: mnohé, co v předešlých kapitolách jenom naznačeno bylo, co soustavně nemohlo býti provedeno, tak na př. zásadní význam germánstva pro náš nový svět a hodnota představ o pokroku a zvrhnutí se pro porozumění dějinám, má zde závěrečné pojednání; naproti tomu spěje stručný nárys rozvoje v různých oborech života k 19. stol., a přehledová tabulka o vědění, civilisaci a kultuře a její různých živlech ukazuje na přirovnávací dílo zamýšleného přídatku a dává již nyní také podnět ke mnohé poučné parallele: v téže chvíli, kdy vidíme [Slovano-]Germána v jeho plné síle rozkvétati, jakoby mu nic nepřekáželo, jakoby spěl vstříc čiré bezmeznosti, spatřujeme tím zároveň jeho omezení; a to jest věc velmi důležitá, neboť teprve těmito posledními rysy naše představa o něm nabývá plné individuality.

Oproti jistým předpojatostem budu nucen se ospravedlniti, že jsem v té kapitole pojednal o státu a církvi jen jako o věci vedlejší — správněji řečeno, jen jako o jevu mezi jinými, a nikoli jako o nejdůležitějším. Stát a církev tvoří nyní jaksi jen kostru; církev jest vnitřní kostra, v níž, jak obyčejně, s přibývajícím věkem stále silnější náchylnost ke chronické ankylosi (neohebnosti kloubů) se ukazuje; stát pak rozvíjí se víc a více na onen v živočichopise známý obvodový kostní pancéř, tak zvaný dermoskelet, jehož

struktura se stává stále massivnější a jenž víc a více se šíří po měkčinách, až posléze v 19. století vzrostl ve skutečně obrovské rozměry, vylučuje dosud neslýchaně veliké procento účinných sil lidstva jakožto vojenské a civilní úřednictvo a, smím-li tak říci, »zkostnaťuje«. — Toto nemá býti kritikou; bezkostnatí a bezpáteřnatí živočichové daleko to ve světě nepřivedli. Jsem vůbec dalek, chtít moralisovati v této knize; byl jsem toliko nucen prohlásiti, proč jsem se ve druhém oddílu nesnažil dáti zvláštní váhu na další rozvoj státu a církve. Popud k jejich dosavadnímu rozvoji byl již ve 13. stol. úplně vytvořen; nacionalismus zvítězil nad imperialismem, jenž hleděl nabýti zpět, co byl ztratil; zásadně nic nového k tomu nepřišlo; i hnutí proti šířícímu se znásilňování individualní svobody církví a státem již tehdá počalo velmi často a energicky se dávalo pociťovati. Církev a stát od nynějška, jak bylo pověděno, představují tu a tam zlomeninami rukou neb nohou postonávající, ale jinak pevnou kostru, majíce však na vzniku nového světa poměrně jen malou účast; nadále jsou více následovateli než vůdci. Naproti tomu ve všech zemích evropských nastává v nejrůznějších oborech volné lidské činnosti asi od r. 1200 skutečně novotvůrčí hnutí. Církevní schisma a vzepjetí proti státním nařízením jsou vlastně toliko mechanickou stránkou tohoto hnutí, vytryskujíce ze životních potřeb nově se zvedajících sil, zjednati si místo; vlastní tvořivost jest hledati na jiných místech. Kde, naznačil jsem již, snaže se odůvodniti svoji volbu r. 1200 za mezník: rozkvět techniky a průmyslu, založení velkoobchodu na čistě germánském podkladě poctivosti, vzrůst pilných měst, objev země (jak směle můžeme říci), nesměle začínající, brzy však svůj obzor po všem vesmíru rozšířivší přírodnické zkoumání, vstup do nejhlubších hlubin lidského myšlení, od Rogera Bacona do Kanta, k nebesům se nesoucí snahy od Danta po Beethovena: v tom všem smíme spatřovati nový svět v jeho vzniku.

Pozorováním pozvolného povstávání nového světa, asi od r. 1200 až do roku 1800, ukončují se tyto »Základy«. Obšírný nárys k »19. století« leží též přede mnou. V něm vyhýbám se všelikému umělému schematisování a každému pokusu tendenčně připínati na

předchozí díl. Stačiť zajisté úplně, že předesláno bylo ujasňující zkoumání prvních osmnácti set let; aniž bych často výslovně se k němu vracel, osvědčí se zajisté jako nevyhnutelný úvod; přirovnávající hodnocení a parallelisace bude následovati potom v dodatku. Zde přestávám na tom, pozorovati různé nejdůležitější jevy 19. století po sobě: hlavní rysy politického, náboženského a socialního utváření, postup rozvoje technického, průmyslového, obchodního, pokroky přírodovědy a humanitních zařízení, posléze pak dějiny lidského ducha v jeho myšlení a tvoření, při čemž ovšem jen hlavní proudy vyzvednuty a jediné vrcholků dotýkáno.

Jednu kapitolu však předesílám těmto úvahám, kapitolu o »nových silách«, kteréž se v 19. století uplatnily a jemu svoji karakteristickou fysiognomii vtiskly, kteréž však v rámci některé ze všeobecných kapitol nemohly dojíti zasloužené platnosti. Časopisectvo na př. jest zároveň politickou i socialní mocí nejprvnějšího řádu; jeho obrovský rozvoj v devatenáctém století souvisí však co nejúže s průmyslem a technikou, ne tak velice vzhledem k pořizování novin rychle pracujícími stroji atd., jako spíše k elektrické telegrafii, jež novinám přináší zprávy, a k železnicím, jež tištěné zprávy na všecky strany rozšiřují. Tisk jest nejmocnějším spojencem kapitalismu; na umění, filosofii, vědu nemůže sice vykonávati určující vliv, jest však i zde vlivný, jelikož může urychlováním neb zpozďováním působiti tvářivě na čas. Jest to síla, jíž dřívější staletí neznala.

Rovněž nová technika, vynález a zdokonalení železnice, parníku a elektrické telegrafie vykonává nesnadno odhadnutelný vliv na všecky obory lidské činnosti a přetvořila hluboce tvářnost a životní podmínky naší země; zcela přímý jest zde účin na strategiku a tím na všecku politiku, jakož i na obchod a průmysl; nepřímo dotýká se i vědy a umění: snadno odebírají se hvězdáři všech zemí na severní mys nebo na Fidžijské ostrovy pozorovat úplné zatmění slunce. a německé divadelní slavnosti v Bayreutě staly se ku konci 19. stol., dík železnici a parníku, živým středem dramatického umění pro celý svět.

Sem taktéž kladu emancipaci Židů. Jako každá nově odpoutaná síla, jako tisk a rychlodoprava, i tento náhlý vpád Židů do života evropských národů, nositelů světových dějin, neměl v následcích jenom dobré stránky; tak nazývaná klassická renaissance byla pouze obrozením idejí, židovská renaissance jest naproti tomu z mrvých vstání Lazara, dávno považovaného za mrtva, jenž mravy a způsob myšlení orientálského světa vnáší do světa [slovansko-]germánského, a při tom zmáhá se jako kdysi mšice, která v Americe žila málo povšimnutý život nevinného broučka, převezena však do Evropy náhle došla světové slávy, která věru není docela bez povážení. Smíme se však nadíti a věřiti, že Židé, jako Amerikáni, nám netoliko novou veš, nýbrž i novou révu s sebou přinesli. Jisto jest, že naší době vtiskli zvláštní pečet, a že vznikající »nový svět« pro dílo assimilace tohoto kusu »starého světa« bude potřebovati značného výdaje síly. Jsou ještě jiné »nové síly«, o kterých na svých místech bude pojednáno, tak ku př. stalo se založení moderní lučby východiskem pro novou přírodovědu a zdokonalení nové umělecké řeči Beethovenem jest beze sporu činem největších důsledků v oboru umění ode dnů Homérových, neboť darovalo člověku nové mluvidlo, t. j. novou sílu.

Dodatek má, jak pověděno, sloužiti dílu přirovnávacímu mezi první a druhou knihou. Tuto parallelisaci provádím bod za bodem, užívaje schematu prvního dílu ve více kapitolách; mám za to, že tento způsob pozorovací vede ke mnohým a zajímavým podnětům a poznatkům. Mimo to připravuje na poněkud odvážný, ale nepostrádatelný pohled do budoucna, bez něhož by nebylo možno docíliti plné plastičné představy; teprve potom lze se nadíti, že 19. století bude moci býti s potřebnou, dokonalou objektivností posouzeno a, řekněme, s ptačí perspektivy zrakem postiženo, čímž zároveň moje úloha bude ukončena.

Toto jest tedy svrchovaně jednoduchá, neumělkovaná osnova postupu. Jde tu o předsevzetí, jehož provedení se snad nedožiji; avšak zmíniti jsem se o něm zde musil, jelikož podstatným vlivem působilo na utváření této knihy.

Bezejmenné síly.

O některých zásadně důležitých bodech musím se v tomto všeobecném úvodu ještě krátce vysloviti, abychom později na nevhodném místě nebyli theoretickým vysvětlováním zdržováni.

Téměř všickni lidé jsou od přírody »ctitelé hrdin«; proti tomuto zdravému instinktu nelze ničeho důvodného namítati! Předně jest zjednodušování neodolatelnou potřebou lidského ducha, tak že mimovolně jsme puzeni na místě mnoha jmen, jež jsou nositeli nějakého hnutí, klást jediné jen jméno; dále jest osoba cos daného, individuálního, ohraničeného; kdežto vše, co leží dále, značí již abstrakci a pojmový kruh kolísavého obsahu. Bylo by tudíž možno dějiny některého století sestaviti ze samých jmen; nevím však, není-li jiný způsob vhodnější dáti výraz skutečně podstatnému. Jest totiž nápadno, jak nekonečně málo jednotlivé individuality všeobecným vzhledem se od sebe liší. Lidé tvoří uvnitř svých racových individualit atomistickou, avšak přec velmi homogenní massu. Kdyby veliký duch se nachýlil s hvězd rozjímavě nad naši zemi a kdyby byl s to, spatřiti netoliko naše těla, ale i naše duše, zajisté zdálo by se mu lidstvo některého zemědílu tak jednotvárným jako mravenčí kopec; rozeznával by sice vojíny, dělníky, trubce a monarchy, uznamenal by, že jedni sem a druzí tam pádí, ale ve velkém celku měl by dojem, že veškeří jednotlivci téhož bezosobního, společného popudu jsou poslušni a poslušni býti musí. Nikoli jen libovůli, ale rovněž tak i vlivu veliké osobnosti položeny jsou náramně úzké závory. Všecky veliké a trvalé převraty v životě společnosti staly se »slepě«. Nadobyčejná osobnost, jako byla na př. Napoleonova, může zde mýliti, a přece právě ona jeví se při bližším pozorování jako slepě působící fatum. Její možnost povstává z dřívějších událostí: bez Richelieu, bez Ludvíka XIV., bez Ludvíka XV., bez Voltaira a Rousseaua, bez francouzské revoluce nebylo by Napoleona! Jak těsně srostlé jest mimo to životní dílo takového muže s národní povahou veškerého národa, s jeho vlastnostmi i s jeho chybami; bez francouzského lidu nebylo by Napoleona! Činnost tohoto vojevůdce jest především obrácena na venek, a tu opět musíme pověděti: bez neodhodlanosti Bedřicha Viléma III., bez kolísavosti domu Habsbur-

ského, beze zmatků ve Španělích, bez předchozího zločinu oproti Polsku nebylo by Napoleona!

A hledejme nyní, abychom nabyli jasna o tomto bodu, v líčení života a v korrespondenci Napoleonově, co chtěl a o čem snil, tož uvidíme, že ničeho z toho nedosáhl a že klesl zpět do stejnotvárne massy, jako se rozejdou mraky po bouři, jakmile se pospolnost pozvedla proti převládání individualní vůle. Naproti tomu uskutečnila se důkladná, žádnou mocí zpět nepošinutelná přeměna veškerých našich hospodářských poměrů, přechod značné části jmění národů do nových rukou, a mimo to nejpronikavější přetvoření poměrů všech zemědílů a tudíž i všech lidí mezi sebou, o nichž dějiny vypravovati umějí, během 19. století řadou technických vynálezů v oboru rychlodopravy a průmyslu, aniž by kdo důležitost těchto novot byl před tím jen tušil. Třeba jen vzhledem k tomu čísti mistrné líčení v pátém svazku Treitschkeho Deutsche Geschichte. Znehodnocení pozemkového majetku, postupné chudnutí rolníka, výšin průmyslu, vznik nepřehledného počtu řemeslnických proletářů a tím také nového utváření socialismu, pronikavý převrat všech politických poměrů: všecko to jest následek změněných dopravních podmínek, a všecko to, smím-li tak říci, stalo se anonymně, jako stavba mravenčího hnízda, při níž každý mravenec vidí pouze jednotlivá zrníčka, která namahavě přivléká. — Podobné však také platí o ideách: ony uchvacují také lidstvo velitelskou mocí, obepínají myšlení jako dravec svoji kořist, nikdo nemůže se jim ubrániti; pokud trvá taková zvláštní představa, nemůže mimo její zajatecký kruh nic úspěšného býti vykonáno; kdo nedovede tím způsobem cítiti, jest odsouzen k neplodnosti, byť byl sebe nadanější. Tak se dělo ve druhé polovici 19. století s rozvojovou theorií Darwinovou. Již v 18. stol. svitala tato idea jakožto přirozená reakce proti starému, Linnaeem k formální dokonalosti dovedenému názoru o neproměnlivosti druhů. U Herdera, u Kanta i u Götha postihujeme evoluční myšlénku v karakteristickém zabarvení; jest to setřesení dogmatu u vynikajících duchů: u jednoho, protože se snažil docíliti rozvoje pojmu »příroda« na celek objímající člověka, u druhého.

protože jako metafysik a moralista nemohl si nechat uloupit představu zdokonalitelnosti, kdežto třetí okem básníka objevoval na všech stranách rysy, které se mu zdály ukazovati na podstatnou příbuznost všech živých organismů, a on se musil obávati, že by spatřil svůj poznatek rozptýliti se v abstraktné nic, kdyby tato příbuznost nebyla chápána jakožto spočívající na bezprostředním původu. To jsou počátky takových myšlének. Pro duchy, jakými byli Goethe, Herder a Kant, jest pro velmi různé názory vedle sebe místa; možno je přirovnati Spinozově bohu, jehož jediná podstata se projevuje zároveň v různých formách; v jejich myšlénkách o metamorfosi, homologii a rozvoji nemohu nalézti rozporu s jinými názory a mám za to, že by byli naše dnešní evoluční dogma právě tak zavrhli, jako dogma o neproměnlivosti.[8]) Na jiném místě se k tomu vrátím. Převážná většina mravencovitě pracovitých lidí jest zcela neschopna povznésti se k tak genialnímu názoru; produktivní síla může v širokých vrstvách jenom prostou, zdravou jednostranností býti vzbuzena. Zřejmě neudržitelná soustava, jako Darwinova, působí daleko účinněji než nejhlubší spekulace, a to právě svojí snadnou pochopitelností. A tak jsme viděli evoluční myšlénku sebe samu rozvíjeti, až se od biologie a geologie rozšířila na všecky obory myšlení a zkoumání a, zpita svými úspěchy, provozovala takovou tyranii, že, kdo bezpodmínečně na ni nepřisahal, měl býti považován za mrtvě narozena.

---

[8]) Přirovnejme klassicky dokonalý vývod Kantův, který tvoří konec oddílu: »Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft« v Kritik der reinen Vernunft. Veliký myslitel poukazuje k tomu, kterak přijetí »nepřetržité stupnice tvorstva« může pocházeti ze zájmu rozumového, nikdy však a nikterak z pozorování. »Šprysle takového žebříku, jaké by nám mohla podati zkušenost, jsou příliš vzdáleny od sebe, a naše domněle malé rozdíly jsou v přírodě tak daleké mezery, že na taková pozorování jakožto na přírodní úmysly docela nelze počítati« atd. Ve svých recensích o Herderovi vytýká mu evoluční hypothesu jako jednu z oněch idejí, »při nichž si ničeho nelze mysliti«. Kant, jehož sám Haeckel nazývá »nejznamenitějším předchůdcem« Darwinovým, měl tedy zároveň protidávku proti dogmatickému zneužívání takové hypothese.

Filosofie všech těchto jevů se mne zde netýká; nepochybuji, že duch celku se projevuje přiměřeným způsobem. Mohu si však přivlastniti Goethovo slovo: »Co se mi především vnucuje, jest lid, veliká massa, nutné, nesamovolné bytí«, a tím své přesvědčení odůvodniti i vysvětliti, že velicí mužové jsou zajisté k v ě t y dějin, nikoli však jejich k o ř e n y. Proto považuji za příkaz, líčiti století méně vypočítáváním jeho nejznamenitějších mužů, než vytknutím anonymních proudů, které mu v nejrůznějších oborech socialního, průmyslového a vědeckého života zvláštní svéráznost propůjčily.

Jest však jedna výjimka. Pokud nejde pouze o pozorovací, přirovnávací, vypočítávací anebo pouze o vynalézavou, průmyslovou, boj o život vedoucí, nýbrž o čistě tvůrčí činnost duševní, tu má platnost osobnost sama. Dějiny umění a filosofie jsou dějinami jednotlivých mužů, skutečně tvůrčích g e n i ů. Všecko ostatní zde neplatí. Co se jinak koná v rámci filosofie, a koná se tu mnoho a věcí znamenitých, náleží do »vědy«; v umění pak náleží to do uměleckého průmyslu. Genij.

Kladu tedy nyní na to váhu, protože dnes zavládá právě v této příčině zmatek. Pojem a s ním také i slovo genius vznikly v osmnáctém století; povstaly z potřeby, abychom měli pro specificky t v o ř i v é duchy zvláštní, významný výraz. Ale nikdo menší než sám Kant upozorňuje, že »největší vynálezce ve vědeckých věcech se liší jen stupněm od obyčejného člověka, kdežto genij liší se specificky«. Tato Kantova poznámka jest nesporně správna, s tím přídatkem, že rozšiřujeme pojem genialného na každý výtvor, ve kterém fantasie hraje tvořivou úlohu, a tímto vzhledem zasluhuje filosofický genij totéž místo jako básnický a výtvarnický, při čemž chci, aby slovo filosofie pojato bylo ve svém starém, širokém významu, jenž obsahoval netoliko abstraktní rozumovou filosofii, nýbrž i přírodní filosofii, filosofii náboženství a každé jiné na výši světového názoru se povznášející myšlení. Má-li slovo genialnost podržeti jakýsi smysl, smíme ho užiti pouze o mužích, kteří náš duševní majetek tvůrčími vynálezy své fantasie trvale obohatili, ale tudíž také o všech takových. Nikoli jenom I l i a-

da a Spoutaný Prometheus, nejenom Pobožnost ke kříži a Hamlet, i Platonův Svět idejí a Demokritův Svět atomů, tat-twam-asi Upanišhad a Soustava nebes Koperníkova jsou díla nepomíjitelného genia; neboť zrovna tak nezničitelny jako hmota a jako síla jsou bleskové paprsky, které vybleskují z mozků tvůrčí silou nadaných mužů; pokolení a národové zrcadlí se zajisté ustavičně navzájem, a poblednou-li někdy přechodmo, opět znovu jasně zasvitnou, jakmile zase padnou na tvůrčí oko.

V posledních letech bylo objeveno, že v oněch mořských hloubkách, kam sluneční světlo nedoniká, jsou ryby, jež tento noční svět elektricky osvětlují; rovněž tak temná noc našeho lidského poznání bývá osvětlována pochodní geniovou. Goethe rozsvítil nám svým Faustem pochodeň, Kant jinou pochodeň svou představou o transcendentální idealitě času a prostoru; oba byli mocně obrazotvorní tvůrcové, oba geniové. Školské spory o Královeckého myslitele, boje mezi Kantovci a Antikantovci vidí se mi býti tak důležitými jako horlivost faustovských kritiků: co znamená zde to logické puntičkářství? co znamená zde »míti pravdu«? Blahoslavení, kdož mají oči k vidění a uši k slyšení! Naplňuje-li nás studium kamenů, mechu, drobnohledných nálevníků žasnoucím podivem, s jak hlubokou úctou musíme teprve zvedati svých zraků k onomu nejvyššímu jevu, kterým nás příroda obmýšlí, ke geniovi!

Sevšeobecňování.

Ještě jest mi zde připojiti zásadně nikoliv nedůležitou poznámku. Mají-li nás také všeobecné tendence po výtce zaměstnávati a ne osoby a události, tož nesmíme se zřetele pustiti nebezpečí daleko zacházejícího sevšeobecňování. Jsmeť přílišně náchylni ke chvatnému súčtování. To se ukazuje na způsobě, jak věšíme 19. století na krk nějakou etiketu, ač jistě jest nemožno, abychom jediným slovem sobě samým i minulosti byli právi. Jedna taková utkvělá idea stačí znemožniti pochopení dějinného pochodu.

Zcela všeobecně bývá na př. 19. století nazýváno stoletím přírodovědy. Kdo si však připomene, co 16., 17. a 18. století právě v tomto oboru vy-

konalo, bude na rozpacích, než aby tak beze všeho 19. století propůjčil titul: »přírodovědecké století«. My jsme jen dále vybudovávali a pilností arci mnoho objevili; zda můžeme však ukázati na nějakého Koperníka, Galileiho, Keplera, Newtona, Lavoisiera a Bichata, zdá se mi při nejmenším pochybno. Cuvierova činnost sáhá arci k důstojnosti filosofického významu a pozorovací i vynalézavý dar mužů jako Bunsen a Pasteur dotýká se genialnosti; nehynoucí význam mají Louis Agassiz, Michael Faraday, Julius Robert Mayer, Heinrich Hertz a snad ještě několik jiných; musíme však alespoň připustiti, že jejich výkony nepřesahují výkonů jejich předchůdců. Před několika roky pravil mi jeden jak theoretickými tak i praktickými prácemi co nejchvalněji známý vysokoškolský učitel medicinské fakulty: »U nás učenců nyní nejde tak o závity mozkové jako o vytrvalé sezení při práci!« Znamenalo by přílišnou skromnost a klásti důraz na věci vedlejší, kdybychom chtěli 19. století označiti jako století vytrvalého sezení při práci! A to tím více, ježto pojmenování jeho jakožto století otáčejícího se kola v každém případě alespoň rovněž tak by bylo oprávněno pro dobu, která zrodila železnici a dvoukolku. Lepší bylo by zajisté všeobecně význačné jméno: století vědy, jímž by bylo rozuměti, že duch exaktního zkoumání, prvně od Rogera Bacona kategoricky žádaného, nyní si podmanil všecky vědné obory. Tento duch, dobře-li pozorujeme, vedl však k méně překvapujícím výsledkům v oboru přírodovědném, kde již od pradávna exaktní pozorování hvězd tvořilo základ všeho vědění, než v jiných oborech, kde dosud vládla dost neomezeně pouhá libovůle. Snad by se shodovalo s pravdou a bylo by pro 19. století zvlášť karakteristickým, zároveň však většině vzdělanců něčím málo známým, kdybychom mluvili o století filologie. Ku konci 18. stol. od mužů jako Jonesa, Anquetila du Perron, bratří Schleglů a Grimmů, Karadžiče a jiných prvně v život uvedená srovnávací filologie urazila během jediného století nepřirovnatelný kus cesty. Vystihovati organismus a dějiny řeči znamená netoliko vrhati světlo na anthropologii, ethnologii a dějiny, nýbrž přímo posilovati lidské myšlení

k novým činům. A filologie 19. století pracujíc takto pro budoucno vyzvedla zasypané poklady minulosti, které náležejí a budou nadále náležeti k nejvzácnějším statkům lidstva. Netřeba míti sympathií pro pseudobuddhistický sport polovzdělaných zahalečů, abychom poznali jasně, že objev staroindické poznatkové theologie jest z největších činů 19. stol., určený působiti trvalým vlivem na daleké doby. K tomu přistoupila znalost starogermánského básnictví a mythologie. Každá posila svéráznosti jest pravou záchrannou kotvou. Skvělá řada germanistů a tolikéž indologů napolo neuvědoměle vykonala veliký čin v pravém okamžiku; nyní i my máme své »svaté knihy« a čemu ony učí, jest krásnější a ušlechtilejší než to, o čem nám zprávy podává Starý Zákon. Víra v naši sílu, kterou čerpáme z dějin devatenácti set let, doznala nezměrně cenného obohacení tímto objevem naší samostatné schopnosti ke mnohému nejvyššímu, vzhledem k čemuž jsme dosud stáli na způsob lenního poměru; jmenovitě báje o zvláštním uschopnění Židů pro náboženství jest konečně nadobro zničena; za to budou pozdější pokolení vděčna onomu století. Tato skutečnost jest jedním z velikých, dalekosáhlých úspěchů naší doby, pročež mělo by pojmenování »století filologie« jistou oprávněnost.

Tím dotkli jsme se také jiného karakteristického jevu 19. století. Ranke předpověděl, že naše století bude stoletím národnostním; to byla vhodná politická předpověď, neboť nikdy před tím národové nestáli naproti sobě jako tak velice pevně ohražené, nepřátelské jednotky. Avšak ono se stalo také stoletím raç, a sice jest to především nutným a bezprostředním důsledkem vědy a vědeckého myšlení. Již na počátku tohoto úvodu tvrdil jsem, věda že nejednotí, nýbrž rozlučuje; to se i zde osvědčilo. Vědecká anatomie prokázala existenci fysických rozlišovacích znaků mezi raçami, tak že už nemohou býti popírány; vědecká filologie objevila zásadní úchylky mezi různými jazyky, které nemohou býti překlenuty; vědecké dějepisné zkoumání vedlo ve svých různých odvětvích k podobným výsledkům, jmenovitě zevrubným zjištěním náboženských dějin každé rasy, kde jenom naprosto nejvšeobecnější ideje klamavé

zdání stejnoměrnosti budí, kdežto další rozvoj se děl a ještě stále se děje určitými, ostře od sebe odchylnými směry. Tak nazývaná »jednota lidské raçy« zůstává sice jakožto hypothesa ještě v úctě, avšak jenom jako osobní, subjektivní, všeho materialního podkladu postrádající přesvědčení. V protivě k jistým velmi šlechetným, z nejčistší sentimentality v 18. století vytrysklým ideám světového sbratření,[9]) v nichž socialisté jako zadní voj ještě dnes pokulhávají, zvedla se zvolná tuhá skutečnost jakožto nutný důsledek událostí i zkoumání naší doby.

Mnohé jinaké pojmenování mohlo by ke svému ospravedlnění mnoho uvésti: Rousseau mluvil již prorocky o »Siècle des révolutions«, jiní mluví o století židovské emancipace, o století elektřiny, století národních armád, století osad, století hudby, století reklamy, století prohlášky neomylnosti. — — — Nedávno nalezl jsem v jedné anglické knize 19. století označeno jakožto »the religious century« a nemohl jsem tomu muži docela nedati za pravdu; pro Beera, spisovatele díla »Geschichte des Welthandels«, jest 19. století »oekonomickým«, kdežto prof. Paulsen ve svém »Geschichte des gelehrten Unterrichts« (2. vyd. II. 206) jmenuje je saeculum historicum naproti předešlému saeculum philosophicum, a Goethova výroku »mudrlantské století«, nechalo by se užíti o 19. zrovna tak jako o 18. století. Vážnou cenu nemá žádné z těchto sevšeobecnění.

Tím přicházím ku konci tohoto všeobecného úvodu. Než však udělám poslední čáru, dal bych se rád podle starého zvyku pod ochranu vysoce vážených mužů. XIX. století.

Lessing píše ve svých »Briefe, die neueste Litteratur betreffend«, že dějiny se nemají zdržovati u nedůležitých faktů, že nemají obtěžovati paměť, nýbrž rozum osvěcovati. V této všeobecnosti tato

---

[9]) Takové ideje měl a nadšeně hlásal náš Komenský již v 17. století. (Poznam. překladat.)

věta zahrnuje příliš mnoho. Pro knihu však, která se neobrací na historiky, nýbrž ke vzdělanému světu laiků, platí neomezeně. Rozum osvěcovati, nikoli vlastně poučovati, nýbrž povzbuzovati, myšlénky a odhodlanost buditi — jest, čeho bych rád docílil.

Goethe pojímá úkol dějepisecký poněkud odlišně od Lessinga, an dí: »To nejlepší, co máme z dějin, jest nadšení, k němuž podněcují.« I těchto slov zůstal jsem pamětliv při své práci, jsa přesvědčen, že rozum, byť byl sebe jasněji osvícen, málo pořídí, není-li spojen s nadšením. Rozum jest stroj; čím dokonalejší každá jednotlivost při něm jest, čím cílevědoměji všecky části do sebe zasahují, tím výkonnější bude, — avšak přec jen virtualiter, neboť aby byl hnán, potřebuje ještě hnací síly, a tou jest nadšení. Bylo by nyní zatěžko následovati pokynu Goethova a zvlášť se rozehřávat pro 19. století, již proto, poněvadž samoláska jest něco tak opovržlivého; hodláme přísně se zkoumati a spíše se pod- než přeceňovati; budoucnost ať soudí mírněji. A také i z té příčiny shledávám těžkým nadchnouti se pro ně, jelikož v tom století tak velice převládala hmota. Právě tak jako naše bitvy ponejvíce už nebývají vybojovány osobní zdatností jednotlivců, nýbrž počtem vojska, anebo pověděno ještě prostěji, množstvím krmiva pro děla, rovněž tak sneseny byly poklady zlata a vědění a vynálezů. Všecko stalo se četnější, massivnější, dokonalejší, nepřehlednější, sbíralo, ale neprosívalo se; taková byla všeobecná tendence. 19. století jest podstatně stoletím nakupení materiálu, průchodného stadia, prozatímného; v jiných směrech není to ani maso ani ryba; kývá se mezi empirismem a spiritismem, mezi »liberalismem vulgaris«, jak vtipně byl pojmenován, a mezi impotentními pokusy stařeckých reakčních choutek, mezi autokracií a anarchismem, mezi prohláškami neomylnosti a nejtupějším materialismem, mezi vzýváním židovstva a antisemitismem, mezi milionářským hospodářstvím a proletářskou politikou. Nikoliv ideje jsou význačny pro 19. stol., nýbrž hmotné vymoženosti. Veliké myšlénky, které se tu a tam hnuly, mohutné výtvory umělecké, kteréž od druhého dílu Fausta až k Parsifalu německému národu

k věčné slávě povstaly, usilovaly ven do budoucích dob. Po velikých sociálních převratech a po znamenitých vymoženostech (podvečer 18. a za jitra 19. století) musil zase býti sbírán materiál k dalšímu rozvoji. Při tom — při této převážné zaujatosti pro hmotnou stránku — zmizelo krásno z našeho života téměř docela; neexistuje snad té chvíle žádný divoký, naprosto však žádný napolo civilisovaný národ, který by neměl více krásna ve svém okolí a více harmonie ve svém celkovém bytí než veliká massa tak zvaných kultivovaných Evropanů. Jest tedy v nadšeném obdivu 19. století zachovávati míru. Snad jest však naproti tomu pociťovati Goethem doporučený enthusiasmus, jestliže zrak nezůstane spočívati na tomto jediném století, nýbrž pojímá veškerý rozvoj po několik století se vyvíjejícího »nového světa«. Zajisté běžný pojem »pokroku« není nikterak filosoficky odůvodněn; pod touto vlajkou plaví se všecek brak naší doby; Goethe, jenž neumdleně poukazuje na nadšení jakožto pudivý živel v naší přirozenosti, přece pronáší jako své přesvědčení: »Chytřejšími a důmyslnějšími se stávají lidé, ale lepšími, šťastnějšími a zdatnějšími nikoliv, anebo jen na nějakou dobu.«[10]) Jaký cit může více povznášeti nežli vědomí, že pracujeme vstříc době, v níž, byť i jen přechodně, lidé budou lepšími, šťastnějšími a zdatnějšími? A nepozorujeme-li 19. stol. osamoceně, nýbrž jako součást daleko větší doby, záhy objevíme, že z barbarství, jež následovalo po sessutí starého světa, a z divokého kvasu, jejž vyvolala srážka protichůdných sil, počal se vyvíjeti před několika stoletími docela nový útvar lidské společnosti, a že náš dnešní svět, dalek jsa, aby znamenal vrchol tohoto rozvoje, tvoří prostě přechodné stadium, »střední dobu« na této daleké a namahavé cestě. Kdyby 19. stol. bylo skutečně vrcholovým bodem, potom pessimistický názor by byl jediné oprávněný: po všech velikých vymoženostech v duševním i hmotném oboru ještě viděti bestialní zlobu tak rozšířenu a bídu ztisíceronásobenu, což by nás jen mohlo přiměti, abychom Rousseau-ovu modlitbu opakovali: »Všemocný

---

[10]) Eckermann: Gespraeche mit Goethe, 23. října 1828.

AKADEMICKÁ KNIHOVNA

bože, vysvoboď nás od vědy a zhoubu přinášejícího umění našich otců! dejž nám nevědomost, nevinnost a chudobu opět jakožto jediné dary, z nichž nám může vzejíti štěstí a jež před tvým obličejem mají cenu!« Spatřujeme-li naproti tomu, jak praveno, v 19. století jenom etappu a nedáme-li se mimo to zaslepiti klamnými obrazy »zlatých časů« a fantomy budoucnosti i minulosti, aniž utopickými představami postupného zlepšování veškerého lidstva, a idealně fungujícími státními stroji se mýliti ve svém zdravém úsudku, potom smíme snad doufati a seznávati, že my [slovansko-]germanská rodina a národové, kteří jsou pod naším vlivem, spějí vstříc a uzrávají pro novou harmonickou kulturu, nepřirovnatelně krásnější, než která jiná ze dřívějších, o nichž dějiny umějí vypravovati. kulturu, v níž lidé skutečně budou »lepšími a šťastnějšími« než jsou nyní. Snad jest tendence moderního školního vzdělávání, stále míti zraky obráceny k minulosti, hodna politování; ale má potud dobrou stránku do sebe, že netřeba býti Schillerem, abychom cítili, že »žádný jednotlivý novotář s jednotlivým Athéňanem nemůže se příti o cenu lidství«;[11]) proto míříme nyní svými zraky k budoucnosti, k oné budoucnosti, jejíž utváření počínáme pozvolna tušiti z vědomí toho, co má znamenati přítomnost posledních sedmi set let. Chceme se měřiti s tím Athéňanem! Chceme utvářiti svět, v němž krása a soulad žití nebude, jako u Athéňanů, spočívati na hospodářství s otroky, s vykleštěnci a zvláštními ženskými pokoji! My smíme to chtíti, neboť vidíme tento svět pomalu a obtížně povstávati. A že povstává bezvědomě, nic na věci nemění; již napolo pohádkový foenický dějepisec Sanchuniathon hlásá v prvním odstavci své první knihy, kde mluví o stvoření světa: »Věci samy však ničeho nevěděly o vlastním svém vznikání«; i v této příčině vše zůstalo při starém; dějiny poskytují nevyčerpatelný illustrační materiál k Mephistově: »Ty se domníváš, že pošinuješ, jsi však sám pošinován.« Proto

---

[11]) Tato pověstná věta jest jenom velmi podmínečně pravdiva; v závěrečné kapitole podrobil jsem ji důkladné kritice, k čemuž zde poukazuji, aby vyvarováno bylo nedorozuměním.

pociťujeme, pohlížejíce zpět na 19. století, jež zajisté více bylo pošinováno nežli samo pošinovalo, jež v přečetných svých věcech a směrech téměř směšným způsobem se dostalo na zcela jiné cesty, než na jaké se dáti zamýšlelo, přece jakýsi záchvat upřímného obdivu, ne-li nadšení. V 19. stol. se neobyčejně pracovalo, a to jest základem všeho »zlepšení a obšťastnění«; toto byla »mravnost« naší doby, smím-li se tak vysloviti. A zatím co dílna velikých, tvářivých idejí odpočívala, zdokonalovány pracovní methody způsobem dotud netušeným.

Devatenácté století jest triumfem methodiky. V tom více než ve kterémkoli politickém útvaru jest spatřovati vítězství demokratického principu. Celek povznesl se tím výše, stal se výkonnější. V dřívějších stoletích mohli jenom genialní lidé, později jen vysoce nadaní vykonati cenná díla; nyní to může každý, dík methodě! Dík povinné školní návštěvě, doprovázené nutným bojem o život, mají dnes tisícové »methodu«, že mohou míti beze zvláštního nadání jako technikové, průmyslníci, přírodozkumci, filologové, historikové, mathematikové, psychologové atd. účast na společné práci lidského pokolení. Jinak by zdolání tak obrovského materiálu v tak krátkém čase nebylo myslitelno. Představme si jenom, co se rozumělo před sto lety »filologií«! Tažme se, bylo-li dějepisné zkoumání! S týmž právě duchem setkáváme se v oborech, které vzdáleny jsou vědy: národní armády jsou nejuniversalnějším, nejjednodušším užitím methodiky, a Hohenzollernové v té příčině tón udávajícími demokraty 19. století: methodika pohybů ramenou a nohou, zároveň ale také methodika výchovy vůle, poslušnosti, povinnosti, zodpovědnosti. Dovednosti a svědomitosti v následcích toho — bohužel ne všude, ale přece v širých životních oborech — rozhodně velice přibylo: žádá se od sebe sama i od jiných více než jindy; dostavilo se jaksi všeobecné technické zdokonalení, jež se šíří až i do návyků myšlénkových. Toto zdokonalení však může jen stěží zůstati bez zpětného působení na čistě mravnostní stránku; odklizení lidského otroctví i mimo Evropu, alespoň v jeho officiálně uznané platnosti, a počátek hnutí na ochranu zvířecích otroků jsou známky velevýznamné.

A tak domnívám se, že přes všeliké rozpaky spravedlivé a láskyplné šetření 19. století musí vésti jak k »osvětě rozumové«, takž i ku »probuzení enthusiasmu«. Předem mějme jenom jeho »základy» na zřeteli, t. j. summu toho, co předcházelo, z níž 19. století více nebo méně obtížně a více nebo méně šťastně dovedlo se vyvinouti.

Část první.

Původy.

A žádná doba a žádná moc nerozkouskuje vtisklou formu, jež živá se vyvinuje.

Goethe.

Oddíl první.

Dědictví starého světa.

To nejušlechtilejší, co máme, nemáme od sebe samých; náš rozum se svými silami, forma, v níž myslíme, jednáme a jsme, byla na nás tolikéž předěděna.

Herder.

Úvodem.

»Svět«, dí Dr. Martin Luther, »jest od boha řízen skrze několik málo hrdin a výborných lidí.« Nejmocnější těchto vládnoucích hrdin jsou duševní knížata, mužové, kteří bez moci branné a diplomatických sankcí, bez zákonného tlaku a policie působí směrodatně na myšlení a cítění četných pokolení; tito mužové však, o nichž lze říci, že jsou tím mocnější, čím méně mají moci, vstupují zřídka, snad nikdy, na svůj trůn za svého živobytí; jejich vláda trvá dlouho, ale počíná pozdě, často velmi pozdě, zvláště nepřihlížíme-li ke vlivu, jímž působí na jednotlivce, a máme-li na mysli onen okamžik, kdy to, co tvořilo jejich život, počíná tvářivě účinkovati na život celých národů. Více než dvě století uplynula, než nový názor o vesmíru, za nějž vděčíme Koperníkovi, a jenž musil míti za následek hlubokou proměnu v lidském myšlení, se stal obecným majetkem. Tak znamenití mužové současní, jako Luther, soudili o Koperníkovi, že jest »blázen, který všecko umění astronomie převrací«. Přes to, že jeho světové soustavě bylo již ve starověku učeno, přes to, že pracemi jeho bezprostředních předchůdců, Regiomontana a jiných, vše bylo připraveno, co podmiňovalo tento nový objev, tak že možno dobře říci, že až na jiskru inspirace v mozku toho »nejvýtečnějšího« všecky okolnosti Koperníkovy soustavy byly dány; — přes to, že nešlo tu o těžko pochopitelné metafysické a morální věci, nýbrž o jednoduchý a k tomu dokázatelný názor; — přes to, že novým učením nebyl ohrožen žádný hmotný zájem: vyžadovalo to hodně času, než tato v tak mnohých a podstatných kusech přetvořující představa z toho jednoho mozku do mozků jiných jednotlivých výborných mužů se dostala a stále širší kruhy zabírajíc, posléze veškeré lidstvo osáhla. Jest všeobecně známo, kterak Voltaire v první

Historické zásady

polovině 18. století bojoval za uznání veliké trojice — Koperníka, Keplera, Newtona, — ale ještě r. 1779 viděl se znamenitý Jiří Krištof Lichtenberg nucena v Göttingské Kapesní knize táhnouti do pole proti Tychonianům, a teprve v roce spásy jedentisícosmsetdvacetdva dovolila kongregace indexu tisk knih, které učily o pohybu země!

Předesílám tuto poznámku, abych učinil pochopitelným, v jakém smyslu rok 1 jest zde volen za východiště naší doby. Neděje se tak nahodile, snad z ohledů pohodlnosti, ale také nikoli proto, že by vnější běh politických událostí tento rok byl označil jakožto zvlášť nápadný, nýbrž poněvadž jednoduchá logika nás nutí sledovati zpět novou sílu až na její původ. Kterak rychle nebo pozvolna vyrůstá na účinnou sílu, náleží již k »dějinám«; živým pramenem všeho pozdějšího působení jest a zůstává život hrdinův.

Narození Ježíše Krista jest tedy nejdůležitější datum veškerých dějin lidstva.[1]) Žádná bitva, žádné nastoupení vlády, žádný jev přírodní, žádný objev nemá důležitosti, který by mohl býti přirovnán krátkému pozemskému žití Galilejcovu; téměř dvatisíceleté dějiny nám to dokazují, a sotva jsme dosud vstoupili na práh křesťanství. Jest hluboce vnitřně oprávněno, nazýváme-li onen rok prvním, a jestliže od něho počínáme naši dobu počítati. Ano, v jistém smyslu mohlo by se i říci, že vlastní »dějiny« počínají Kristovým narozením. Národové, kteří ještě dnes nenáležejí ke křesťanstvu — Číňané, Indové, Turci atd. — nemají posud ještě pravých dějin, nýbrž na jedné straně jenom letopisy panovnických domů, půtek a pod., na druhé straně jen tiché, oddané, téměř zvířecky šťastné žití nespočetných milionů, kteří beze stopy zanikají v noci věků. Zdali říše faraonů byla založena r. 3285 před Kristem anebo r. 32850, jest samo o sobě bez důsledků; znáti Egypt za vlády Ramsesovy jest tolik jako znáti jej za všech 15 Ramsesovců. Zrovna tak se mají věci s ostatními předkřesťanskými národy (s výjimkou oněch tří, kteří jsou v organickém vztahu

[1]) Že toto narození nestalo se v roce 1, nýbrž dle vší pravděpodobnosti o několik roků dříve, nemá pro naši věc významu.

k naší křesťanské době, a o nichž hned budu mluviti): jejich kultura, jejich umění, jejich náboženství může nás zajímati, ano vymoženosti jejich ducha nebo jejich průmyslu mohly se státi cennými součástkami našeho vlastního života, jak tomu jest na př. s indickým myšlením, babylonskou vědou a čínskými methodami; jejich dějinám však, jako čistě takovým, schází moment morální velikosti, onen moment, jímž jednotlivý člověk bývá povzbuzen uvědomiti si svoji individualitu oproti obklopujícímu jej světu, aby potom zase — jako příliv a odliv — použil světa, jejž byl ve svých vlastních prsou odkryl, na tváření světa zevnějšího. Arijský Ind na př., v metafysických věcech nesporně nejnadanější člověk, který kdy žil, a vynikající v této příčině daleko nade všecky dnešní národy, zůstává státi při svém vnitřním osvícení; on netváří, není umělcem, není reformátorem, jemu stačí klidně žíti a vykoupen umírati — on nemá dějin. Tolikéž Číňan, jeho duševní protinožec, nedostižný vzor positivisty a kollektivisty, nemá dějin; co podávají naše historická díla pod tímto titulem, není dále nic, leč výčet různých loupežnických rot, jimiž tento trpělivý, chytrý národ bez duše, aniž by jediného písmene ze své zvláštnosti se vzdal, se nechal ovládati: to vše jest kriminalistická statistika, ale nejsou to dějiny, alespoň pro nás nikoli: skutky, které v našich prsou nenacházejí ozvěny, nemůžeme nikterak posuzovati.

Příklad. Když tyto řádky byly psány, zuřil všecek umravněný svět proti Turecku; evropské mocnosti byly nuceny hlasem veřejného mínění zakročiti na ochranu Arménů a Kréťanů; konečné vyhlazení turecké moci zdá se už jenom otázkou času. To má zajisté svoje oprávnění; musilo k tomu dojíti; nicméně jest skutečností, že Turecko jest poslední kousek Evropy, kde všecko obyvatelstvo v nerušeném štěstí žije a si libuje, obyvatelstvo, jež ničeho neví o socialních otázkách, o hořkém boji o život a podobných věcech, kde není velikých majetků a do slova žádného pauperismu, kde všickni tvoří bratrskou rodinu a nikdo netouží po bohatství na úkor jiných. Nepovídám to, o čem noviny nás zpravují, nýbrž dosvědčuji, co jsem vlastním názorem viděl. Kdyby mohamedán nebyl osvědčoval snášelivost v době, kdy tento pojem v ostatní Evropě byl

neznám, zavládal by nyní na Balkánském poloostrově a v Malé Asii idyllický klid. Křesťan jest to, jenž sem hází kvas nesváru, a s krutostí bezmyšlenkovitě zpět působící přírodní moci zvedá se jinak humanní moslemín a pohlcuje kazimíra. Křesťanovi právě se nezamlouvá ani moudrý fatalismus mohamedánův ani chytrý indifferentismus Číňanův. »Nepřišel jsem hlásati mír, nýbrž meč«, pravil Kristus sám. Křesťanská idea může v jistém smyslu býti označena přímo za antisocialní. Křesťanu probudilému k netušené osobní důstojnosti nestačí více prostý zvířecí instinkt společného žití; on nechce více býti účasten štěstí včel a mravenců. Označuje-li se křesťanství beze všeho jako náboženství lásky, tož jsme se dotkli jeho důležitosti pro lidstvo jenom povrchně. Podstatnou věcí jest zde spíše toto: křesťanství propůjčilo každému jednotlivci dotud netušenou, nezměrnou cenu (vždyť i »vlasy na jeho hlavě jsou všecky od boha sečteny«, Mat. X., 30), této vnitřní hodnotě však neodpovídá vnější osud, čímž život stal se tragickým, a teprve tragikou dostávají dějiny čistě lidský obsah. Žádný zajisté děj sám o sobě není historicko-tragický, takovým stává se teprve v pojmu těch, kteří ho zažili; jinak zůstává vše, pokud lidstva se dotýká, rovněž tak vznešeně lhostejným, jako všecky ostatní jevy přírodní. Ke křesťanské ideji dostanu se záhy zpět. Zde jen mělo býti naznačeno předně, jak hluboce a zřejmě křesťanství působí ve smyslu přeměny na lidské cítění a činění, pro což máme ještě živých důkazů hustě před očima,[2]) za druhé, ve kterém smyslu nekřesťanští národové nemají skutečných dějin, nýbrž pouze letopisy.

Helas, Řím, Judsko.

Dějinami ve vyšším smyslu jest jediné ona minulost, která ještě v přítomnosti ve vědomí člověka tvořivě dále žije. Proto z předkřesťanské doby nabývají dějiny jen tam netoliko vědeckého, nýbrž i všeobecně lidského zájmu, kde se týkají národů, kteří spějí vstříc mravnímu znovuzrození, jež nazýváme křesťanstvím.

---

[2]) Jest naprosto nesprávno, domnívá-li se kdo, že takové účinky jest připsati na vrub nikoli probuzenému duševnímu žití, nýbrž pouze raçe; Bosňák čistě srbského původu a Macedoňan z hellénského příbuzenstva jsou jako mohamedáni právě tak fatalistického a antiindividualistického smýšlení jako kterýkoliv Osman.

Hellada, Řím a Judaea: tyto jediné ze starověkých národů jsou dějinně důležity pro vědomí člověka 19. věku.

Z hellénské půdy jest nám každý coul svatým, a to právem. Tamto na asiatském východě lidé neměli a nemají ani osobnosti, zde v Helladě každá řeka, každý kámen jest oživen, individualisován, němá příroda probouzí se ku vědomí sebe samy. A mužové, skrze něž tento zázrak se děl, stojí před námi od polo báječných dob trojanské války až do panství Říma, každý se svou vlastní, nepřirovnatelnou fysiognomií: hrdinové, vladaři, vojíni, myslitelé, básníci, výtvarníci. Zde se zrodil člověk: člověk, schopný státi se křesťanem.

Řím tvoří mnohým vzhledem nejpříkřejší protivu k Řecku, jsa netoliko zeměpisně, ale i duševně vzdálenější Asie, t. j. semitských, babylonských a egyptských vlivů. Řím není tak veselý a soběstačný, není tak těkavý; držitelem chce býti národ, držitelem chce býti jednotlivec. Od vznešeně-názorného v umění a filosofii obrací se tu duch k rozumové práci organisace. Utvořil-li tam jednotlivec Solon, jednotlivec Lykurg, do jisté míry dilettant, totiž z čistě individualního přesvědčení o správném, státní základní zákony; strhl-li později celý národ žvatlavých dilettantů panství na sebe, tož v Římě povstala dlouhoživoucí pospolnost střízlivých, vážných zákonodárců, a když vnější obzor — římská říše a její zájmy — se ustavičně šířil, úžil se nejpovážlivější měrou obzor vnitřních zájmů. Mravně však stojí Řím ve mnoha vzhledech výše než Hellada: Řek býval odjakživa, jaký ještě dnes jest, nevěrný, nevlastenecký, sobecký; sebevláda byla mu cizí, pročež nikdy nerozuměl jiné ovládati aniž sebe sama s důstojnou hrdostí ovládat nechati. Naproti tomu růst a tuhý život římského státu svědčí o moudrém, silném, uvědomělém politickém duchu občanstva. Rodina a zákon ji chránící jsou dílem Říma. A to platí o rodině jak v užším, všelikou vyšší mravnost pevně zakládajícím smyslu, tak v rozšířeném významu moci slučující veškeré občanstvo v pevný, odporu schopný stát; jenom z rodiny mohl vzejíti trvalý stát, jenom skrze stát mohlo, co dnes nazýváme civilisací, státi se rozvoje schopným principem společnosti. Všecky evropské státy jsou štěpy na římském kmeni. A byť

sebe častěji, tehdá jako dnes vítězila moc nad právem, idea práva stala se nám od té doby vlastní.

Avšak, jako den vyžaduje noc (svatou noc, odhalující našemu oku tajemství jiných světů, světů nad námi na nebeském klenutí a světů v nás samých, v hlubinách mlčícího nitra), tak vyžadovalo nádherné positivní dílo Řeků a Římanů positivní doplnění; to dáno bylo Israelem. Aby hvězdy byly viditelny, musí denní světlo býti shasnuto; aby se stal z c e l a velikým, aby dospěl oné tragické velikosti, o níž jsem pověděl, že jediná propůjčuje dějinám životní obsah, musil člověk státi se vědomým nejen své síly ale i své slabosti. Teprve jasným poznáním a bezohledným zdůrazněním nepatrnosti všeho lidského činění, ubohosti nebechtivého rozumu, všeobecné špatnosti lidského smýšlení a státních motivů, postavilo se myšlení na zcela novou půdu, odkud mělo odkrývati v lidském srdci vlohy a schopnosti, jež je vedly k poznání nejvyššího; nikdy by byli Řekové po své cestě nedospěli tohoto nejvznešenějšího, nikdy by jim nebylo přišlo na mysl přikládati jednotlivému individuu takový vysoký význam, jinými slovy, propůjčiti mu jej. Pozorujeme-li dějiny národa israelského, poskytují nám na první pohled jistě málo vábného; kromě několika málo sympathických rysů zdá se v tomto jednom nárůdku všecka ničemnost, jíž lidé jsou schopni, býti zhuštěna; nikoliv že by Židé byli, vzato v podstatě, ještě hanebnější než jiní lidé, ale šereda neřesti vytřešťuje oči z jejich dějin v nezahalené nahosti; žádný veliký politický smysl neomlouvá zde bezpráví, žádné umění, žádná filosofie nesmiřuje s ošklivostí boje o život. Zde pak povstalo zapírání věcí tohoto světa a s tím tušení vyššího, mimosvětského určení člověka. Zde se odvážili mužové z lidu označiti knížata tohoto světa za »zloděje« a naříkati na bohatce, »kteří dům k domu přibírají a pole k poli přidávají, až sami všecky role v držení mají!« To byl jiný pojem práva než u Římanů, jimž nic světějšího se nezdálo býti nad majetek. Ona kletba však neplatila toliko mocným, ale i »těm, kdož sami u sebe jsou moudří a sebe samy za chytré považují«, a rovněž i veselým hrdinům, kteří »víno chlastají« a svět rejdištěm si zvolili. Tak mluví již v 8. stol. před Kri-

KNIHOVNA

stovým narozením Isaiáš.[3]) Toto první vzepření proti radikálnímu zlu v člověku a v lidské společnosti zaznívá stále mocněji během následujících století z duše tohoto zvláštního národa, stává se stále vnitřnější, až Jeremiáš zvolá: »Běda mně, matko, že jsi mne zrodila!« a až posléze zapírání se stalo positivní životní zásadou a nejvznešenější prorok se nechá na kříž přibíti. Postavme se nyní na stanovisko věřícího křesťana anebo prostě na stanovisko objektivního historika, jisto jest, že nutno poznati podobu Kristovu, znáti národ, jenž jej ukřižoval. Arci na jedno dlužno pamatovati: u Řeků a Římanů byly činy těchto národů positivní vymožeností, to, co žilo dále; u Židů naproti tomu bylo zapírání činů tohoto národa jedinou positivní vymožeností pro lidstvo. Toto zapírání však jest rovněž historické, a to historicky rostlá skutečnost. I kdyby Ježíš Kristus, jak s největší pravděpodobností jest přijati, nebyl pošel ze židovského národa, může jen nejpovrchnější strannický duch popírati skutečnost, že tato veliká a božská postava neodlučitelně jest setkána s historickým rozvojem onoho národa.[4])

Kdo by mohl pochybovati? Dějiny Hellady, Říma a Judaeje působily dále tvárně na všecka století našeho letopočtu, působily živě dále v 19. stol. Ano, ony nepůsobily toliko oživujícím, nýbrž i život zadržujícím způsobem, obklopivše volný výhled do čistě lidského oboru ve všech směrech ohradou zvýší muže. Toť člověka osud, jemuž neunikne: co jej podporuje, poutá jej zároveň. Proto musí o dějinách těchto národů dobře býti uvažováno od toho, kdo si dovolí mluviti o 19. století.

V tomto díle předpokládají se čistě historické znalosti, chronologie světových dějin. Jenom v jednom smí zde býti učiněn pokus, určiti totiž co možná nejstručněji nejpodstatnější rozlišovací znaky tohoto »dědictví starého světa«. To se má státi ve třech kapitolách, z nichž první pojednává o hellénském umění

---

[3]) Viz Isaiáš, kap. 1. a 5.

[4]) Důkaz, že Kristus nebyl Židem (ve smyslu raçové příslušnosti), jakož i výklad jeho vnitřního poměru ke mravnímu životu pravého židovského národa, čte se ve 3. kap.; bližší o židovském národě přináší kap. 5.

a filosofii, druhá o římském právu a třetí o zjevu Ježíše Krista.

Filosofie dějin.

Než ukončím tato úvodní slova, ještě jedno ohražení. Výrok: toto nebo ono »musilo« se státi, vyběhl mi nahoře z péra; snad vrátí se v následujícím zase. Tím nemá býti nikterak přiznáno existenční právo historicko-filosofickému dogmatisování. Pohled s přítomnosti na minulost oprávňuje k logickému úsudku, že jisté události tehdá se musily státi, aby dnešek takým byl, jakým se stal. Zdali běh dějin mohl býti jiný, než byl, tato subtilní otázka nepatří sem. Zastrašeni pustým lomozem domnělé »vědeckosti« mnozí historikové stali se v této příčině velmi úzkostlivi. A jest přec jasno, že přítomnost nabývá jen potom světlého smyslu, je-li pozorována sub specie necessitatis (v podobě nutnosti). Vere scire est per causas scire (právě věděti znamená z příčin věděti — překladat.), praví Bacon; tento způsob názoru jest jediné vědecký; ale kterak jej provésti, jestliže se všude nutnost neuznává? Slovo »musí« jest výrazem nutného spjetí příčiny a účinku, nic více; takovými názory pozlacujeme my lidé závory našeho těsně ohraničeného duševního hlediště, aniž bychom se proto domýšleli, že jsme vylétli do volného prostoru. A ještě toto uvažme: tváří-li nutnost, tvoří se okolo tohoto středu vždy širší kruhy a nikdo nesmí nám zabraňovati — kde toho vyžaduje náš cíl — vyhnouti se daleké, okolkové cestě po nejkrajnějším kruhu, abychom zaujali své stanovisko jak možno blízko pohybující, však sotva pohybované osy, tam, kde zdánlivá libovůle téměř splývá s nepopíratelnou nutností.

První kapitola.

Hellénské umění a filosofie.

Jenom skrze člověka vstupuje člověk do denního světla života.

Jean Paul Bedřich Richter.

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

Mnoho duchaplného bylo pověděno, aby vyznačen byl drasticky rozdíl mezi člověkem a zvířetem; důležitější, protože razící cestu významnějšímu poznání, zdá se mi býti rozlišování mezi člověkem a člověkem. V tom okamžiku, kdy člověk se probouzí k vědomí volné tvůrčí síly, překračuje jistý ohraničený okruh a tříští pouto, jež jej přes všecko jeho nadání a přese všecky jeho výkony v nejužší — i duševní — příslušnosti k ostatním živočichům jeviti se nechávalo. U m ě n í m vstupuje nový živel, nová forma bytí do světa. Vtělení.

Tímto výrokem stavím se na touž půdu, jako někteří z největších synů Německa. Tento názor o významu u m ě n í hoví také jasné a ostré formulaci oné myšlénky, jak ji nacházíme u Lessinga a Winckelmanna, u Schillera a Goetha, u Hölderlina, Jean Paula a Novalise, u Beethovena a Richarda Wagnera a s níž u ostatních členů příbuzné indoevropské skupiny národů sotva se setkáváme. Abychom této myšlence byli právi, musíme nejprve zevrubně věděti, co zde rozuměti jest »uměním«. Když Schiller píše: »Příroda učinila jen t v o r y, umění l i d i«, nebudeme přece se domnívati, že měl zde na mysli hraní na loutnu nebo psaní veršů? Kdo čte Schillerovy spisy pečlivě a opětovně, (předem ovšem jeho L i s t y o a e s t h e t i c k é v ý c h o v ě č l o v ě k a), vždy více bude nahlížeti, že pojem »umění« jest tomuto básníku-filosofovi velmi živoucí, jej jaksi prožehající, přece však hodně subtilní, jenž těžko se nechá vtěsnati do krátkého výměru. Jenom kdo mu neporozuměl, může se domnívati, že takovéto nazírání přemohl. Slyšme, co praví Schiller, neboť pro účel této kapitoly, jakož i celé knihy jest porozumění tomuto základnímu pojmu nevyhnutelno. Píše: »Příroda nezačíná s člověkem lépe než se svými ostatními plody: ona zaň jedná, kde on jako volná intelligence sám ještě nemůže jednati. Ale

to právě činí jej člověkem, že nezůstává, nesetrvává na tom, co pouhá příroda z něho učinila, nýbrž má schopnost, kroky, které příroda s ním anticipovala, s rozumem zase učiniti nazpět, dílo nouze přetvořiti v dílo své svobodné volby a fysickou nutnost pozvednouti na morální.« Pro Schillera tedy na prvním místě tlak za volností značí umělecký stav: nouzi člověk nemůže unikati, on však »ji přetvořuje«; a čině to osvědčuje se umělcem. Takovým jsa používá živlů přírodou mu poskytovaných, aby si pořídil nový svět zdání. Z toho však vyplývá druhá věc, a právě toto druhé nesmí za žádné podmínky býti přehlédnuto: když člověk »ve svém aesthetickém stavu« do jisté míry »se staví mimo svět«, stává se, že spatřuje tento svět, svět mimo něj, poprvé zřetelně! Arci byl to přelud, chtít se vymaniti z klína přírody, ale právě tento přelud vede jej nyní, že si uvědomuje přírodu zplna a správně; »neboť člověk nemůže zdání očistiti od skutečnosti, aniž by zároveň skutečnost uvolnil od zdání«. Teprve když počal básniti, člověk počíná také uvědoměle mysliti; teprve když sám buduje, stává se pozorným na architektoniku světové budovy. Skutečnost a zdání jsou z počátku v jeho vědomí smíseny; vědomé, volnotvůrčí zabývání se zdáním jest prvním krokem, aby se dostal k jak možno volnému, čistému poznání skutečnosti. Pravá věda, t. j. nikoli jen měřící, zaznamenávající, nýbrž nazíravá, poznávací, povstává tedy dle Schillera pod bezprostředním vlivem uměleckého snažení člověka. A teprve nyní může v lidském duchu vyvstati také filosofie, ježto vznáší se mezi oběma světy. Filosofie spočívá zároveň na umění i na vědě; ona jest, řeknu, poslednější, umělecké zpracování oné odzvláštněné, zčistěné skutečnosti. Tím však význam představy »umění« posud ještě není pro Schillera vyčerpán. Vždyť »krása« (onen volně přetvořený nový svět) není toliko předmětem; v ní zrcadlí se spíše i »stav našeho podmětu«: »krása jest sice forma, protože ji pozorujeme; jest však zároveň také životem, ježto ji cítíme. Slovem: jest zároveň naším stavem i naším činem.«[1])

---

[1]) Srovnej: Aesthetische Erziehung, list 3., 25., 26. Bližší zde v kap. 9., odd. 7.

Umělecky cítiti, umělecky mysliti znamená tedy zvláštní stav člověka vůbec; jest to jistá nálada nebo spíše smýšlení... ještě lépe snad latentní zásoba síly, která v životě jednotlivého člověka, jakož i v životě celého národa, všude i tam, kde umění a věda a filosofie nejsou přímo súčastněny, musí se očiňovati jakožto »osvobozující«, »přetvářecí«, »očisťující«. Anebo, abychom si tento poměr také s jiné strany předvedli, můžeme — a to opět se Schillerem[2]) říci: »Ze šťastného nástroje stal se člověk nešťastným umělcem.« A to jest ona tragika, o níž jsem mluvil v úvodu.

Bude, jak myslím, nutno připustiti, že toto německé pojetí »vtělení člověka« jde hloub, že více obsahuje a vrhá jasnější světlo na touženou budoucnost lidstva než každé úzce vědecké anebo čistě utilitaristické. Budiž tomu jakkoliv, jedno jest jisto: ať takovému pojetí přísluší bezpodmínečná platnost anebo jen podmíněná, pro pozorování hellénského světa a bezpečné odhalení jeho životního principu koná nevyrovnatelné služby; neboť byť i byla v této vědomé formulaci karakteristicky německým pojetím, přece naposled přivádí zpět na hellénské umění a hellénskou filosofii (jež obsahuje také přírodovědu) a svědčí, že hellenismus nikterak jenom po vnějšku a dějinně, alébrž v 19. století vnitřně žije a na budoucnost tvářivě dále působí.[3])

Zvíře a člověk.

Ne všecko umělé očiňování jest umění. Četná zvířata provádějí svrchovaně umělé stavby; zpěv slavíka úspěšně závodí s přírodním zpěvem divochů; úmyslná napodobení nacházíme vysoce vyvinuta v říši zvířectva, a to v nejrůznějších oborech — napodobení činnosti, hlasu, formy — při čemž jest uvážiti, že posud o životě vyšších opic nevíme téměř docela ni-

---

[2]) Srovnej: Etwas über die erste Menschengesellschaft, oddíl 1.

[3]) Aby se předešlo nedorozuměním, chci se zmíniti, že jsem se zde na začátku své knihy pro lepší porozumění přidal k Schillerovi bez další kritiky; teprve v závěrečné kapitole mohu svůj názor odůvodniti, že u Germánů, na rozdíl od Hellénů, stěžejný bod »vtělení člověka« nelze hledati v umění, nýbrž v náboženství — což však neznamená úchylku od Schillerova pojetí »umění«, nýbrž prostě zvláštní odstínění.

čeho;[4]) mluva, t. j. sdílení citů a soudů od individua k individuu, jest rozšířena po vší říši živočišstva a užívá druhdy tak nepochopitelně jistých prostředků, že nikoli jen anthropologové, leč i filologové[5]) nepovažují za zbytečno varovati, že nelze jediné otřásání lidských hlasivek, vůbec nikoliv jen zvuk hlasu považovati za mluvu[6]) atd. Instinktivním sdružením ve státní organisace, a byť tyto byly sebe rozvětvenější, nedosahuje lidský rod rovněž nijakého zásadního pokroku nad nekonečně složitými státy zvířat; novější sociologové uvádějí i vznik lidské společnosti v úzký vztah k rozvoji socialních instinktů v okolním zvířectvu.[7]) Pozorujeme-li státní život mravenců, a uvidíme-li, jak smělou raffinovaností se u nich udržuje v praxi společenské jejich zřízení a bezvadné zasahování všech částí do sebe navzájem — za příklad chci pouze uvésti odstranění zploplodného pohlavního pudu u velikého procenta obyvatelstva, a to nikoliv zmrzačením jako při našem bídném prostředku vyklešťování, nýbrž moudrou manipulací s oplozenými

---

[4]) Viz pozorování J. G. Romanesova na samici šimpansa, nejobšírnější v časopise Nature, sv. XI., str. 160 a násl., stručně v knihách spisovatelových. V krátké době tato opice naučila se s naprostou jistotou počítati do sedmi. Naproti tomu Bakairové (jihoamerikánští Indiáni) dovedou počítat jen do šesti, a to velmi namáhavě. (Viz Karl von Steinen: Unter den Naturvölkern Brasiliens.)

[5]) Viz na př. B. Whitney: Život mluvy (francouzské vydání, str. 238. násl.).

[6]) Srovn. zvláště jasné vývody Topinardovy v jeho: Anthropologie str. 159—162. Zajímavo jest zjistiti, že tak znamenitý a zároveň tak neobvykle obezřetný a všelikému fantasmu zvlášť se protivící přírodovědec, jako Adolf Bastian, připisuje členovcům (s jich vzájemně se dotýkajícími tykadly) dle jejich bytosti naší řeči obdobnou mluvu; viz: Das Bestaendige in den Menschenrassen, str. VIII. předmluvy. V Darwinově: Descent of Man, kap. VIII. najdeme zvlášť zajímavé sestavení faktů sem náležejících a energické odmítnutí paradoxů M. Müllera a jiných.

[7]) Viz na př. amerického professora Franklina H. Giddingse: Základy sociologie (české vydání 1900, str. 240): »Tisíce, ba snad miliony let dříve, nežli se člověk narodil, byly základy jeho vlády položeny v živočišných sdruženích nejnižších forem vědomého života. — (Chamberlain cituje francouzské vydání z r. 1897, str. 189. — Poznam. překlad.)

zárodky — tož musíme přiznati, že státní instinkt u nás nestojí na vysokém stupni; v poměru ke mnohým druhům zvířat jsme my politickými břídily.[8]) Ba i ve zvláštním očiňování rozumu možno poznati sice svérázný, specifický znak člověka, sotva však zásadně nový přírodní jev. Člověk v přírodním stavu používá svého dokonalejšího rozumu zrovna jako jelen svých rychlých nohou, tygr své síly, slon své tíže; jest mu rozum nejvýbornější zbraní v boji o bytí, ježto mu nahražuje obratnost, velikost těla a tak mnohé jiné, co mu schází. Časy minuly, kdy si lidé dovolovali upírati zvířatům rozum; nejenom opice, pes a všecka vyšší zvířata dávají najevo vědomé uvažování a jistý úsudek; totéž pokusem bylo dokázáno i u hmyzů: kolonie včel na př. přenesená do nezvyklých, nikdy nebývalých poměrů, činí nová opatření, zkouší to a ono, až nalezne to pravé.[9]) Není pochybnosti,

---

[8]) Viz Karla Vogta zábavné: Untersuchungen über die Tierstaaten (1851). — V Brehmovi: Vom Nordpol zum Aequator (1890) nacházíme důležitá sdělení o válkách paviánů: jejich taktika se mění dle povahy půdy, rozdělují se v určité skupiny: přední voj, zadní voj atd., více se jich spojuje, aby svalili velký skalní balvan na nepřítele a mnoho jiného pod. — Zahradničtí mravenci z jižní Ameriky, o nichž nejdříve zprávu podal Belt v Naturalist in Nicaragua, potom Alfred Möller mají zvláštní společenský život; nyní možno tato zvířata pozorovati v londýnské zoologické zahradě, kde hlavně lze sledovati činnost velkohlavých »dozorců«, kteří, jakmile některý »dělník« hodlá zaháleti, ihned přiběhnou a jim zatřesou.

[9]) Srovnej Huber: Nouvelles observations sur les abeilles II. 198, a krásnou knihu Mořice Maeterlincka: La vie des abeilles, 1901. Nejlepší, nejkratší soubor rozhodných, sem náležejících faktů jest zajisté obsažen v J. G. Romanesově: Essays on Instinct 1897; i tento vynikající žák Darwinův jest opět a opět nucen sáhati zpět k pozorováním obou Hubrů jakožto nejdůmyslnějším a nejspolehlivějším; pramálo však známo jest dílo J. Traherne Moggridge: Pozorování o špýcharových mravencích a pavoucích v padacích dveřích (anglicky 1873 u Reeve v Londýně); vůbec by měli psychologové zvířectva věnovati více pozornosti pavoukům, kteří beze sporu svérázně jsou nadáni. (Viz H. C. Mack-Cook: American Spiders, Philadelfia, 1889, a různé svazky vzácných Souvenirs entomologiques od Fabra.) Ze starších spisů jest nepomíjitelné ceny Kirby: History, Habits and Instincts of Animals. Ze spisů více filosofických chci zde upozorniti zvlá-

když pozorujeme blíže a rozvážněji nám dosud téměř docela neznámý psychický život zvířat ze vzdálenějších tříd, že všude nacházíme podobné. Poměrně ohromný rozvoj lidského mozku[10]) skýtá nám přec jenom poměrnou převahu. Člověk nekráčí po zemi jako bůh, nýbrž jako tvor mezi ostatními tvory,

---

ště na Wundtovy: Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele a na B. Schultze: Vergleichende Seelenkunde (druhý díl, Die Psychologie der Tiere und Pflanzen, 1897). — V této poznámce chci se také výslovně ohraditi, že bych zde a v následujícím neuznával hluboké propasti mezi duchem myslícího člověka a duchem zvířat; bylo již na čase, že Wundt vší bystrostí svého ducha povstal proti naší téměř nevyplenitelné náklonnosti k anthropomorfistickým výkladům; zdá se mi však, že Wundt sám a s ním Schultze, Lubbock a jiní upadají v opačnou chybu: ohražují se proti nekritickému přeceňování myšlenkového života zvířat, naproti tomu zdají se tito vysoce učení, v neustálém přemýšlení a spekulaci vyrostlí mužové netušiti, s jak nekonečně malým vědomím a uvažováním lidstvo ve svém celku žije a dosti dobře vystačuje; jsou vůbec náchylni, připisovati »vědomí« a »reflexi« nadměrnou důležitost, což se ukazuje v jejich pojednáních o elementarních stavech lidské psychy a — snad ještě zřejměji — v jejich nepatrné schopnosti, vyložiti přirozenou povahu vlastního aktu tvůrčí geniality (umění a filosofie). Když byl jeden Wundt uvedl oceňování zvířecí rozumnosti na pravou úroveň, potřebovali bychom nyní druhého, jenž by odhalil naši náchylnost sebe samy nesmírně přeceňovati. — Také se mi nezdá, že by tento bod byl kdy náležitě býval zdůrazněn: že my totiž při svých pozorováních zvířat při nejlepší vůli anthropomorfisty zůstáváme; neboť nedovedeme si ani představiti smysl (míním fysický nástroj k poznávání okolního světa), sami-li ho nemáme, i musíme nutně věčně zůstávati slepi a hluši pro všecky projevy citu a rozumu, které v našem vlastním duševním životě nenacházejí bezprostřední ozvěny. Byť Wundt i varoval před »špatnými analogiemi«: v tomto celém oboru nejsou možny jiné úsudky nežli analogické. Jak Clifford obšírně vyložil (srovnej Seeing and Thinking), nemůžeme zde postupovati ani čistě subjektivně ani čistě objektivně; nazval tudíž tento smíšený způsob poznání »ejektivním«. My považujeme ona zvířata za nejintelligentnější, jejichž rozumnost jest naší intelligenci nejbližší a jíž proto nejlépe rozumíme; není-liž to však vůči kosmickému problému jakož i problému ducha nekonečně naivní a neuváženo? Není-liž to zakuklený anthropomorfismus? Zajisté. Když tedy Wundt tvrdí: »v tomto oboru má experiment vysokou měrou převahu nad pouhým pozorováním«, tož možno mu jen velmi podmínečně dáti za pravdu, neboť pokus jest již svým původem reflexem našich čistě lidských představ, kdežto vlídné

snad by ani nebylo přehnaným výrokem: primus inter pares;* jest zajisté zatěžko uznati, proč by vyšší differenciace se svými četnými újmami beze všeho měla býti považována za vyšší dokonalost; relativní dokonalost organismu bylo by dle mého soudu určovati přiměřeností k daným poměrům. Všemi vlákny své bytosti člověk úzce souvisí organicky se svým okolím; to vše jest krev z jeho krve; odmyslíme-li si jej odloučena od přírody, jest jenom úlomkem, z kořene vyvráceným kmenem.

---

pozorování docela jinak ustrojené bytosti v jejích vlastních, co možná normalních poměrech, a to s přáním nikoliv kritisovati jeho výkony, nýbrž — pokud náš lidský, úzce omezený duševní obzor to dovolí — jim porozuměti, musilo by vésti ke mnohým překvapujícím poznatkům. Proto starý, slepý Huber naučil nás mnohem více o včelách než Lubbock ve své — přes to podivuhodné — knize: Ants, Bees and Wasps (1883); proto suroví »dresseuři« dodělají se takových neuvěřitelných výsledků, vyžadujíce na každém zvířeti jen takých výkonů, kterých na základě denního pozorování jeho vloh od něho smějí očekávati. Zde, jako i jinde, naše dnešní věda vězí ještě hluboko v helléno-židovském anthropomorfismu, a nikoliv nejméně právě tam, kde před ním varuje. — Od té doby, co tato poznámka byla napsána, vyšla Bethova pozornost budící kniha: »Dürfen wir Ameisen und Bienen psychische Qualitaeten zuschreiben?«, jež vší svou argumentací jest přímo klassickým příkladem zakukleného anthropomorfismu. Důmyslnými (ač po mém rozumu nikterak závěrečnými) pokusy Bethe nabyl přesvědčení, že mravenci se čichem poznávají jakožto příslušníci téhož hnízda a že i jejich poznávání cesty spočívá na vylučování chemické látky atd. Vše to jest prý »chemoreflex«, a veškerý život těchto zvířat »čistě mechanický«. Člověk žasne nad takovou propastí filosofické surovostí. Což, není veškerý smyslový život jakožto takový nutně mechanický? Mohu-liž vlastního svého otce poznati bez pomůcky mechanismu? Nepoznává pes svého pána téměř pouze čichem? Mají-liž Descartesovy automaty vždy znovu oživovati, jakoby věda a filosofie po tři století byla nepohnutelně stála? U obratlovců přesná analogie s naší vlastní strukturou připouští úsudky též o duševních pochodech; ve hmyzu však stojí před námi naprosto cizí bytost, zbudovaná dle plánu tak hluboce odlišného od plánu našeho těla, že nejsme ani s to s jistotou vytknouti význam čistě mechanických funkcí smyslových ústrojů (viz Gegenbaur: Vergl. Anatomie), a tudíž ani nevíme, jaký nám lidem docela uzavřený svět smyslových dojmů a možností sdíleti se atd. tyto bytosti obklopuje. Nenahlížeti toho jest »mravencovitě« naivní. — V zahajovací řeči čtvrtého mezinárodního kongressu zoologů, 23. srpna 1898, sir John Lub-

* první mezi rovnými.

Co tedy vyznačuje člověka před ostatními bytostmi? Mnohý snad odpoví: jeho vynalézavá síla, nástroj jest to, jímž se osvědčuje býti králem mezi zvířaty. Avšak on tím přece ještě zůstává zvířetem mezi zvířaty: nejen anthropoid, i obyčejná opice vynalézá jednodušší stroje (o čemž každý se může poučiti v Brehmově Životě zvířat), a slon jest, ne-li snad ve vynalézavosti, tož přec v užívání nástrojů pravým mistrem (viz Romanes: Die geistige Entwickelung im Tierreich str. 389 a násl.). Nejdůmyslnější dynamický stroj nepozvedá člověka ani o coul nad společný všem bytostem povrch zemský; věci podobné znamenají pouze nový sběr sil v boji o život; člověk se tím stává do jisté míry výše potencovaným zvířetem. Dělá si světlo lojovou svíčkou nebo olejem, nebo plynem, nebo elektricky, místo aby šel spát; tím získává času, což znamená výkonnost; ale jsou taktéž nesčetná zvířata, která si svítí, mnohá fosforescencí, jiná (zvláště ryby v hlubinách mořských) elektricky;[11]) my cestujeme

---

bock napadl prudce theorii automatismu a pravil: »Mnohá zvířata mají smyslová ústrojí, jejichž význam nám lidem jest nevyzpytatelný. Vnímají šelesty pro nas neslyšitelné, vidí věci, jež nám nev ditelny zůstávají, vnímají smyslové pocity, které leží mimo dosah naší představivé síly. Nám tak známý okolní svět musí míti pro ně docela jinou tvářnost.« Už Montaigne mínil: »Les bêtes ont plusieurs conditions qui se rapportent aux nôtres; de celles-lá, par comparaison, nous pouvons tirer quelque conjecture: mais ce qu'elles ont en particulier, que savons-nous que c'est?« (U zvířat je více stavů majících vztah k našim stavům, a z těchto přirovnáním můžeme činiti úsudky; co však mají zvláštního, což, víme, co to jest? Pozn. překladat.) Psychiatr Forel dospěl po třicetiletém pilném pozorování přesvědčení, že mravenci mají paměť, že mají schopnost, různé smyslové vněmy v mozku sepjati v jednotu a že jednají s vědomou rozvahou. (Řeč, proslovená 13. srpna 1901 na kongressu zoologů v Berlíně.)

[10]) Jak známo, Aristoteles se zde, jako jinak často, důkladně mýlil; člověk nemá ani absolutně ani relativně (t. j. v poměru k váze těla) největší mozek; převaha tohoto ústroje zakládá se na jiných věcech (viz Ranke: Der Mensch, druhé vyd. I. str. 542 a 551.).

[11]) Emin paša a Stanley vypravují o šimpansech, kteří v noci s pochodněmi vycházejí na lup! Bude dobře s Romanesem až na další o tomto faktu pochybovati: Stanley sám toho neviděl a Emin paša byl velmi krátkozraký. Kdyby

na kole, po železnici, brzy snad ve vzducholodi, — tažný pták a obyvatel moře uvedli cestování už dávno do mody, a zrovna jako oni, cestuje člověk, aby získal prostředky k živobytí. Nezměrná převaha člověka jeví se arci v tom, že umí vše rozumně vynalézati a v postupné »kumulaci« i užívati. Pud napodobovací a schopnost assimilační, již nacházíme u všech ssavců, dosahují u něho tak vysokého stupně, že táž věc do jisté míry přece se stává jinou. Analogicky vidíme u lučebnin, že často přistoupení jednoho jediného podstatně stejného atomu, tedy prosté číselné přidání, jakost dotyčné látky důkladně pozměňuje; dáme-li ke kyslíku kyslík, povstává ozon, nové těleso ($O_2+O_1=O_3$). Nepřehlédněme však, že všecky vynálezy přece jen spočívají na assimilaci a napodobení; člověk vy-nalézá to, co zde už jest a jenom čeká jeho příchodu, jako ob-jeví, co mu dosud bylo zahaleno; příroda si s ním hraje »na schovávanou« a »na slepou bábu«. Quod invenitur, fuit (co se vynalézá, bylo), dí Tertullian. Že tomu rozumí, že vyhledává věci skryté a pozvolna tak mnoho objevuje a nalézá, to svědčí o darech, jimž není rovných; kdyby jich však neměl, byl by věru nejbídnějším všech tvorů, neboť beze zbraní, bez síly, bez křídel, beze všeho zde stojí: nejtrpčejší nouze jest jeho pružným pérem, schopnost vynalézací jeho spásou.

Co člověka činí skutečným člověkem, bytostí ode všech jiných, i od lidských zvířat, odlišnou, toť jest, jestliže toho dospěje, bez nouze vynalézati, své nepřirovnatelné uschopnění nikoli ve službách přírodního donucení, nýbrž volně očiňovati, anebo — abychom užili pro totéž hlubšího, přiměřenějšího výrazu — když nutnost, jež jej žene k vynalézání, nikoli ze vnějška, nýbrž z vnitra do jeho vědomí vstoupí; když to, co bylo jeho spásou, nyní se stane jeho posvátností. Rozhodujícím jest okamžik, kdy volný vynález uvědoměle vystupuje, t. j. ten okamžik, kdy člověk se stává umělcem. Pozorování okolní přírody

---

opice skutečně i byly vynalezly umění dělati oheň, nám lidem zůstal by přec vynález postavy Prometheovy, a že toto a nikoliv ono jest, co člověka člověkem činí, tvoří právě obsah mých vývodů.

(ku př. hvězdnatého nebe) mohlo už hezky pokročiti, ano mohl povstati rozmanitý kultus božstev i démonů, aniž by tím cos ze základů nového v svět bylo vstoupilo. To vše svědčí o dřímající schopnosti, ale ve své podstatě není ničím více než polobezvědomým očiňováním instinktu. Teprve když jednotlivý člověk, jako Homer, volně, po své vlastní vůli bohy vybásní, jaké chce míti; když pozorovatel přírody, jako Demokrit, volnou tvůrčí silou vynalezne představu atomu; když myslící věštec, jako Plato, s bujností svět předstihujícího genia všecku viditelnou přírodu hodí přes palubu a na místo ní postaví lidskou rozumností stvořenou říši idejí; když vznešený učitel zvolá: »Vizte, říše nebeská jest ve vás!«; potom teprve zcela nový tvor jest zrozen, ona bytost, o níž Plato dí: »Má plodné síly v duši mnohem více nežli v těle«, tu teprve makrokosmos dostává mikrokosmos.

Co jediné zasluhuje slouti kulturou, jest dcera takovéto tvůrčí volnosti, řekněme krátce: umění, s nímž filosofie — pravá tvůrčí filosofie a věda — tak úzce jest spříbuzněna, že obě jakožto dvě stránky téže bytosti musí býti uznány; každý veliký básník byl filosof, každý genialní filosof jest básník. Co stojí mimo tento mikrokosmický kulturní život, jest prostě »civilisace«, t. j. stále výše potencovaný, přičinlivější, pohodlnější a nevolnější život mravenčího státu, jistě bohat požehnáním a potud žádoucí, přece však dar dob, u něhož často bývá velikou otázkou, zdali lidské pokolení více zaň nezaplatí nežli obdrží. Civilisace sama o sobě není ničím, znamenajíc jen cos poměrného; vyšší civilisace mohla by jen tehdáž býti považována za kladný zisk (za »pokrok«), kdyby vedla ke stále intensivnějšímu duševnímu a uměleckému utváření života a ke vnitřnímu mravnímu očišťování. Poněvadž se to Goethovi u nás nezdálo býti skutečností, proto směl učiniti jakožto nejpovolanější svědek melancholické doznání: »T y t o doby jsou špatnější, než si myslíme.« Naproti tomu nepomíjitelný význam hellénství na tom se zakládá, že rozumělo zaříditi si svou dobu lépe, nežli my si ji dovedeme představiti, nepřirovnatelně lepší dobu, nežli zasluhovala jeho vlastní velmi pozadu jsoucí civilisace — možno-li mi takto se vysloviti. Dnes rozlišují všichni ethnografové

a anthropologové ostře morálku a náboženství a uznávají, že obojí v jistém smyslu jest na sobě nezávislé, a bylo by rovněž prospěšno, kdybychom se učili ostře rozeznávati mezi kulturou a civilisací. Vysoce rozvitá civilisace jest slučitelna s počáteční nebo opozděnou kulturou: Řím na př. osvědčil podivuhodnou civilisaci při velmi nepatrné, naprosto nepůvodní kultuře. Athény naproti tomu vykazují (u svých svobodných občanů) kulturní stupeň, naproti němuž my Evropané 20. století mnohým vzhledem jsme ještě barbary, spojený s civilisací, kterouž v poměru k naší civilisaci plným právem můžeme nazvati barbarskou.[12]) Přirovnáni ke všem jiným jevům dějin Řekové představují nadměrně bohatý květ lidského ducha, a příčina toho jest, že všecka jejich kultura spočívá na uměleckém podkladě. Volně tvůrčí dílo lidské obrazotvornosti bylo u Hellénů východiskem jejich tak nekonečně bohatého žití. Jazyk, náboženství, politika, filosofie, věda (ba i mathematika!), dějepisectví a zeměpis, všecky tvary básnické ve slovech i tonech, všechen veřejný život a všecek vnitřní život jednotlivcův — vše vyzařuje z tohoto díla, a vše opět v něm se nachází jako ve středu zároveň obrazném i organickém, ve středu, kterýž slučuje zcela cizorodé karaktery, zájmy, snahy v živou, vědomou jednotu. V tomto středu stojí Homér.

Homér.

Že mohlo býti o existenci básníka Homéra pochybováno, nezpůsobí u pozdějších pokolení velmi příznivé představy o bystroduchosti naší doby. Je tomu právě přes sto let, co F. A. Wolf svoji hypothesu do světa vyslal; od té doby naši Novoalexandrinci dále čuchali a hrabali, až posléze vynesli najevo, že Homér jest prostě pseudomythický, kolektivní název a Iliada a Odyssea že není nic jiného než dovedné slepení a nové zredigování všeho druhu básníků — — Od

[12]) Případný příklad poskytují Indoarijci ve své pravlasti, kde rozvoj dokonale jednotného, podivuhodně propracovaného, nad všecky ostatní vynikajícího jazyka, nehledě ani k jiným duševním činům, značil vysokou kulturu, kdežto obyvatelé byli téměř nahý pastvecký lid, neznající ani měst ani kovu. (Viz zvláště Ihering: Vorgeschichte der Indoeuropaer, str. 2.) Ve příčině zevrubného rozeznávání mezi věděním, civilisací a kulturou poukazuji k deváté kapitole tohoto díla a obsažené tam přehledové tabulce.

koho slepeno? a od koho tak krásně zredigováno? No, přirozeně od učených filologů, od předchůdců nynějších! Nutno se jen diviti, že když máme takové duchaplné pokolení kritiků, tito pánové nedali si práci, aby nám ubohým slepili novou Iliadu; písní věru se nenedostává, také nikoli pravých, krásných lidových, národních písní; či snad nedostává se popu anebo docela lepidla mozečného? Nejkompetentnějšími soudci v takovéto otázce jsou zřejmě básníci, velicí básníci; filolog lepí slupku, obal, jež byla dána na pospas libovůli staletí; naproti tomu sourodý básníkův zrak doniká až k jádru a vystihuje individualní tvořivý pochod. Schiller prohlásil s neomylnou jistotou svého instinktu ihned mínění, že Iliada a Odyssea by nebyly ve všech hlavních rysech svého vytváření dílem jediného, bohem žehnaného muže za »prostě barbarské«. Ano, ve svém rozčilení střílí daleko za cíl, nazývaje Wolfa »hloupým čertem«! Ještě snad zajímavější jest úsudek Goethův. Jeho vyhlášená nestrannost projevila se mezi jiným i tím, že se bez odporu poddával dojmům; Wolfovy veliké filologické zásluhy a množství správného, jež obsahovaly jeho vývody, učarovalo tomuto velikému muži; cítil se přesvědčena a veřejně to také vyznal. Později však, když Goethe měl příležitost zabývati se zevrubně homérickými básněmi — a tato díla nepozoroval více s hlediska filologicko-historického, nýbrž s čistě básnického — tu odvolal svůj dřívější předčasný souhlas s tím »subjektivním krásnem« (jak to nyní nazýval), neboť potom dobře věděl, že za těmito plody stojí »skvostná jednota, jediný, vyšší smysl básnický«.[13]) Ale i filologové po svých nutných oklikách dospěli téhož úsudku, a Homér vstupuje větší, než byl kdy před tím, do 20. století, do čtvrtého tisíciletí své slávy.[14])

---

[13]) Viz na př. malý jeho spisek: Homer noch einmal z r. 1826.

[14]) Musí mi záležeti na tom, abych odmítl od sebe i nejnepatrnější zdání učenosti, jíž nemám; muž v mém postavení může se obeznámiti toliko s výsledky učených zkoumání; k těmto výsledkům přistoupiti má však právo i povinnost jakožto svobodný muž a těše se z dokonalé soudné mohutnosti, jak se mi zdá, musí především své soudnosti užíti jako panovník, jehož moudrost se má osvědčiti zvlášť ve volbě svých rádců; o ceně učených důkazů nemůže laik sou-

Zajisté vedle mnohých filologisujících hmyzů Německo zplodilo nezmarné pokolení v pravdě velikých jazyko- a literaturozpytců, k nimž věru také F. A. Wolf náleží; týž nikdy se nezaběhl až k oné pošetilé představě, že by veliké umělecké dílo mohlo vzejíti ze součinnosti mnoha malých lidí anebo bezprostředně z temného vědomí massy, a on by býval prvním, jenž by konečný výsledek dlouho trvavších vědeckých šetření s uspokojením byl přijal na vědomí. A dejme tomu, že by i tak veliký genij, jako Homér, se byl oddal práci opravné a přikrašlovací na svých dílech — což by byla protimyslná přípustka — tož učí nás dějiny veškerého umění, že pravá osobnost se protiví všelikému napodobování; čím dále však dospěla kritická šetření 19. století, tím více musil každý schopný badatel nahlížeti, že i nejznamenitější napodobitelé, doplňovatelé, obnovovatelé Homérových epů vesměs se od něho tím liší, že ani jediný zdálí nedostihl jeho všecky převyšujícího genia. Znetvořeny bezpočetnými mýlkami, chybami v písmě, ještě více pak domnělými opravami nevyplenitelného pokolení lépevědoucích a vložkami dobře mínících epigonů, svědčily tyto básně právě, čím zřetelněji vyvstávala pestrost jejich dnešní podoby, vždy víc a více o nepřirovnatelné tvářivé síle původního tvůrce. Jakou neslýchanou mocí krásy mu-

---

diti, za to však dovede velmi dobře ze slohu, řeči a myšlenkového postupu učiniti si úsudek o jednotlivém učenci a rozeznávati mezi zedníkem a architektem. Nikoliv ve smyslu materialního dokazování, nýbrž prostě, aby čtenář sám dovedl volně souditi o mé soudnosti v naznačeném smyslu, poukazuji v těchto poznámkách tu a tam na své »autority«. Jak v textě provedeno, v této příčině souhlasím předem se Sokratem: o hře na loutně soudí hudebníci nejlépe, o dílech básnických básníci. Mínění Goethovo jest mi vzhledem k Homérovi cennější než všichni filologové, kteří žili od počátku světa. Co do mínění těchto hleděl jsem se s nimi také obeznámiti, pokud totiž laik tak učiniti může, což ovšem jest při otázce tak příliš spletité velmi nutno. Souborné podání Niesova: Die Entwickelung der Homerischen Poesie, 1882, a Jebbova: Homer, 1888, vedou sledovatele až do novověku, dále však ne; v Bergkově však Griechische Litteraturgeschichte, 1872—84, máme bezpečného vůdce. Že Bergk je hellenista nejprvnějšího řádu, přiznávají všichni odborníci, neodborníkovi mimo to nápadno jest jeho obsáhlé a pronikavé vědění, spojené s mírností,

sila působiti tato díla, jež po staletí mohla úspěšně vzdorovati divoce pohnutým sociálním poměrům a ještě delší dobu przníciím nárazům omezenosti, prostřednosti a pseudogeniality, že ještě dnes z těchto trosek nám přichází vstříc věčně mladistvé kouzlo umělecké dokonalosti jako dobrá víla naší vlastní kultury! Zároveň i jiná bádání, jež se ubírala svou vlastní, nezávislou dráhou — dějepisná a bájeslovná studia — vedla k jistému výsledku, že Homér musil býti historickou osobností. Ukázalo se totiž, že v těchto básních jak pověst tak i báje byly zpracovány zcela volně a dle určitých zásad uvědomělé umělecké tvorby. Ať uvedeme jen nejpodstatnější: Homér byl nevyrovnatelný zjednodušovatel, rozuzlil klubko lidových mythů a z bezplánovité motaniny lidových pověstí, jež od župy k župě jinak zněly, utkal několik málo určitých postav, v nichž všichni Helléné sebe a své bohy poznali, ač právě toto zobrazení jim bylo zcela novým. —

Co jsme my nyní s tolikerou námahou objevili, staří věděli velmi dobře; připomínám pozoruhodné místo u Herodota: »Od Pelasgů Helléné přijali bohy. Ale odkud každý z těch bohů pochází a zdali všickni vezdy zde byli a jaké byli podoby, to dovedeme my Helléné takřka teprv od včerejška pověděti. Vždyť Hesiod

---

hraničící s chladnokrevností; Bergk není ohnivým duchem, on tvoří při posuzování této otázky doplněk ke bleskorychlé intuici Schillerově. Čtěme netoliko kapitolu: »Homér — osobnost historická«, nýbrž, a to zvláště v dalším oddíle: »Homér u novějších«, vývody o theorii písně, o níž Bergk dí: »Všeobecné předpoklady, od nichž zástupcové theorie písní vycházejí, jeví se při bližší zkoušce, zvláště pozorujeme-li Homérovské básně v souvislosti s veškerým rozvojem epické poesie, jakožto naprosto neudržitelny. Tato theorie mohla býti postavena jenom od těch, kdož Homérovské epos docela odloučeně od jeho okolí a beze všeho zřetele k dějinám řecké literatury podrobovali své rozkladné kritice (I. 525). Jest čísti též jeho důkaz, že užívání p í s m a bylo v dobách Homérových obvyklé, ano že jak vnitřní tak i vnější důkazy o tom svědčí, že Homér své básně také skutečně p í s e m n ě zanechal. (I. 527 násl.). — 1905. Mezi tím objevy na Krétě ukázaly, že užívání písma bylo u Hellénů obvyklé již dávno před tím, než Achajové až na Peloponnés vnikli. V paláci Minosově, jehož nejmladší části dokázatelně povstaly ne později než 1550 před Kristem, nalezeny celé bibliotéky a archivy (srovnej zprávy A. J. Evansovy v posledních ročnících A n n u a l o f t h e B r i t i s h S c h o o l o t A t h e n s).

a Homér jsou právě ti, jenž Řekům stvořili jich božský rod, jenž dali bohům jména, rovněž i úctu i umění mezi ně rozdělili a podoby jejich vyznačili. Básníci však, kteří domněle před těmito oběma muži žili, vystoupili alespoň po mém mínění teprve po nich.« (Kniha II., odd. 33.) Hesiod žil asi sto let po Homérovi a stál pod bezprostředním jeho vlivem; až na tuto malou mýlku obsahuje prostý naivní výrok Herodotův vše, co obrovská kritická práce jednoho století vynesla na světlo. Že básníci, kteří dle kněžské tradice prý žili před Homérem — na př. Orfeus, Musaeos, Eumolpos z thráckého, nebo Olen a jiní z delického kruhu — ve skutečnosti žili po něm, dokázáno jest;[15]) a tolikéž jest dokázáno, že náboženské představy Řeků z velmi různých pramenů pocházely; hlavní zdroj tvoří indoevropské dědictví, k němuž přistupují všeho druhu pestré orientálské vlivy (jak to Herodot v oddílu, jenž předchází námi právě uvedený oddíl, již byl vypověděl). Do tohoto zmatku zasahuje onen nevyrovnatelný muž se souverenní dokonalostí volně tvůrčího, básnického genia a utvářuje z něho způsobem uměleckým nový svět; jak praví Herodot: tvoří Řekům jich božský rod.

Budiž mi dovoleno uvésti zde slova jednoho z uznaně nejučenějších hellénistů, Ervina Rohde: »Národními básněmi jest zváti Homérovské epos jenom proto, poněvadž jest toho druhu, že národ, veškeren lid řeckého jazyka, rád je přijal a ve své vlastnictví je proměniti mohl, nikoli však, že by »lid« nějakým mystickým způsobem na jejich vytváření byl účasten. Mnoho rukou bylo činných při obou básních, ale všecky ve směru a smyslu, který jim nikoli »lid« a »pověst«, jak slýcháme tvrditi, nýbrž síla největšího básnického genia Řeků a zajisté i lidstva udala. — — — V Homérově zrcadle zdá se býti Řecko svorno a sjednoceno ve víře v bohy, jako v nářečí, v poměrech ústavních, v mravu i mravnosti. Ve skutečnosti nemohla — což lze směle tvrditi — tato jednota existovati; základní rysy všehel-

---

[15]) Viz jmenovitě Flach: Geschichte der griechischen Lyrik nach den Quellen dargestellt I. str. 45 a násl., 90 a násl.

lénské podstaty byly nepochybně zde, ale sebral je a slil v jen představovaný celek jediné genius básníkův.« (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, str. 35—6.) Bergk, jehož všecek bohatý učenecký život věnován byl studiu řeckého básnictví, soudí: »Homér čerpá hlavně ze sebe sama, ze svého vlastního nitra; on jest v pravdě originální duch, nikoli napodobitel a on provozuje své umění s plným vědomím« (str. 527). I historik Duncker poznamenává, co následovníkům Homérovým scházelo — co tedy tohoto jediného vyznamenávalo — že byl v jednotu sezíravý zrak geniův (Geschichte des Altertums, V. 566). A abych tyto citáty důstojně ukončil, odvolávám se ještě k Aristotelovi, jemuž co do kritické bystrosti přece přiznáme jakousi oprávněnost. Jest nápadno a působí mile, že i on v Homérově zraku vyznačující jej známku objevuje; v 8. kapitole své Poetiky, kde mluví o vlastnostech básnického jednání, míní: »Homér však, jakož se vyznačuje v jiných věcech, zdá se, že i tuto správně zřel, buď skrze umění nebo přírodu.« Hluboké slovo! připravující nás na překvapující výkřik nadšení: Homér jest přede všemi jinými básníky božským.

Umělecká kultura.

Toto musilo býti nejprv, a byť i za cenu jakési obšírnosti zjištěno; nikoliv snad proto, že by pro předmět této knihy bylo důležito věděti, zdali právě muž jménem Homér napsal Iliadu, anebo do jaké míry báseň, známá pod tímto jménem, odpovídá původní básni; nikoliv, specialní důkaz byl věcí vedlejší; podstatným pro moji celou knihu jest vytýčení nevyrovnatelného významu osobnosti; tolikéž podstatným jest poznání, že každé umělecké dílo předpokládá vždy a bezvýjimečně jednu silně individualní osobnost, veliké umělecké dílo pak osobnost nejprvořadnější, genia; posléze podstatným jest poznání, že tajemství hellénské kouzelné moci obsaženo jest v pojmu »osobnosti«. Neboť skutečně, chceme-li rozuměti, co značilo

hellénské umění a hellénské myšlení pro 19. století; chceme-li pochopiti tajemství tak tuhé životní síly: musíme především si ujasniti, že, co ještě dnes z onoho zmizelého světa dále působí s mladistvou svěžestí, jest moc velikých osobností.

Největším štěstím dítek pozemských
jest pouze osobnost,

praví Goethe, a toto nejvyšší štěstí měli Řekové jako žádný jiný národ, což právě činí ono slunečno, zářivo na jejich jevu. Jejich veliké básně, jejich veliké myšlénky nejsou dílem bezejmenných akciových společností, jako tak zvané umění a tak zvaná moudrost Egypťanů, Assýřanů, Číňanů e tutti quanti; hrdinství jest životní princip tohoto národa; jednotlivý muž vystupuje jednotlivě, směle překračuje ohradu všem společného, instinktivně, bezvědomě, bez užitku se hromadící civilisace, beze strachu prosekává si světlost do stále více se temnícího pralesa nahromaděných pověr: — odvažuje se míti genia! A z této odvahy vyvstává nový pojem lidství; nyní teprve člověk »vstoupil do denního světla života«.

Avšak osamocený člověk nedovedl by toho. Osobnosti jakožto takové mohou se učiniti zjevnými jenom v okolí osobností; akce nabývá teprve reakcí vědomého bytí; genij může dýchati jediné v atmosféře »geniality«. Máme-li si tedy s vyloučením vší pochybnosti jednu jedinou, nad jiné velikou, nevyrovnatelně tvořivou osobnost mysliti jakožto určující a naprosto nutné primum mobile veškeré řecké kultury, tož musíme za druhý karakteristický moment této kultury uznati fakt, že to okolí se ukázalo hodným tak mimořádné osobnosti. Trvalé na hellénství, to, co ještě dnes je udržuje při životě a co je uschopnilo býti světlým ideálem tolika z nejlepších v 19. století, útěchou a nadějí, to lze shrnouti v jedno veliké slovo: jest to jeho genialita. Co by byl Homér zmohl v Egyptě nebo ve Foenicii? Jedni by jej byli nechali nepovšimnuta, druzí byli by jej ukřižovali; ano i v Římě — — — zde máme ostatně pokusný důkaz před očima. Což, podařilo se veškerému řeckému básnictví vykřesati alespoň jednu jedinou jiskru z těchto stříz-

livých, neuměleckých srdcí? Jest mezi Římany jediný, pravý básnický genij? Není-li to žal, že naši učitelé jsou odsouzeni ztrpčovati nám naše svěží dětská léta obligatním podivováním těmto rhetorickým, soustruhovaným, bezduchým, vylhaným napodobeninám pravé poesie? A — vždyť nesejde na tom, je-li o několik básníků více nebo méně — nepozorujeme-liž na tomto jednom příkladě, kterak všecka kultura souvisí s uměním? Co říci dějinám osahujícím více než 1200 let a nevykazujícím ani jedinkého filosofa, ba ani nejmenšího filosůfka? co říci o národě, jenž v této příčině opravdu skromné nároky musí krýti importem posledních zmučených, prachudokrevných Řeků, kteří však nejsou ani filosofy, nýbrž jen hodně ploší moralisté? Jak daleko to dospělo s nedostatkem genialnosti, když dobrák císař, jenž ve svých volných chvílích napsal zásady, jest doporučován jako »myslitel« k uctívání příštím pokolením![16]) Kde jest jaký veliký tvůrčí přírodozpytec mezi Římany? Přece snad nikoli onen pilný konversačně-lexikonovský redaktor Plinius? Kde jaký významný mathematik? Kde nějaký meteorolog, zeměpisec, hvězdář? Vše, co pod římským panstvím v těchto a jiných vědách bylo vykonáno, vše bez výjimky pochází od Řeků. Poetický prazdroj však vyschnul a tak vypráhlo pomalu i u Řeků za římského panství i tvůrčí myšlení, tvůrčí pozorování. Oživující

---

[16]) Lucretius mohl býti jmenován podivuhodným mužem jako myslitel i jako básník; jeho myšlénky však jsou všudy řecké a též i poetický apparát jest převážně řecký. A při tom leží na jeho veliké básni smrtelný stín onoho skepticismu, který dříve nebo později vede k neproduktivitě a jejž dobře rozeznávati sluší od hlubokého poznání v pravdě náboženských myslí, jež jsou si vědomy obrazného ve svých představách, aniž by proto pochybovaly o vznešené pravdě vnitřně tušeného, nevyzpytatelného, jako když na př. mudřec z Ved náhle zvolá:

»Odkud povstalo toto stvoření,
zdali bylo stvořeno či nestvořeno —
kdo nad ním v nebi bdí nejvyšším,
ten zajisté to ví! či také neví?«

(Rigveda X., 129.)

anebo jako Herodot na místě dříve uvedeném, kde míní, že básník bohy stvořil. A sám Epikur, »neznaboh«, muž, jehož Lucretius označuje jako největšího všech smrtelníků, muž,

dech genia byl odvát; ani v Římě ani v Alexandrii nebylo lze čehos nalézti z tohoto nebeského pokrmu pro Hellény stále ještě toužící vzhůru; v jednom městě dusila vše pověra prospěchářská, v druhém pak vědecká elefantiasis všecek životní ruch. Byla sice učenost stále větší, počet známých faktů množil se ustavičně, pudící síly však ubývalo, místo aby jí přibývalo (což by bývalo potřebno), a tak dožil se evropský svět při náramném vzestupu civilisace pokračujícího sestupu kultury — až k holé bestialnosti. Nic nemohlo býti pro lidské pokolení nebezpečnějšího než věda bez poesie, civilisace bez kultury.[17])

U Hellénů průběh byl zcela jiný. Pokud u nich kvetlo umění, pochodeň ducha plála ve všech oborech vysoko k nebesům. Síla, která u Homéra si proklestila cestu až k nejmohutnější individualitě, učila se na něm poznávati své určení, a to nejprve v užším smyslu čistě uměleckého tváření světa krásného zdání. Okolo zářícího středu vyvstal nepřehledný voj básníků a bohatá stupnice básnických druhů. Originalita tvořila — hned od Homéra — znak řecké tvorby. Přirozeně podřízené síly řídily se výtečnějšími; bylo však tolik vynikajících a tyto vynalezly tak nekonečně rozmanité druhy, že tím i skrovnější nadání bylo s to, voliti pro sebe přiměřené a vykonati nejvyšší. Nemluvím pouze o zpěvné poesii, nýbrž o nedostižném květu básně pro oko, jež v nejužším přimknutí k oné vyrůstala jako vřele milovaná mladší sestra. Architektura, plastika, malířství rovněž jako lyrika, epika, dramatika, jako básnictví hymnické, dithyrambika, óda, román a epigram — všecky byly paprsky téže záře uměleckého

---

od něhož přijal všecku svoji nauku — nedovídáme-li se právě o Epikurovi, že u něho náboženská mysl musila býti jakoby vrozeným citem? (viz Goethem doporučený životopisný nástin Epikurův od K. L. Knebela). »Nikdy«, zvolal Diokles, vida kdysi Epikura v chrámu, »nikdy jsem Dia neviděl větším, než když Epikur u jeho nohou ležel!« Latiník domníval se, že pronesl poslední slovo pravdy svým Primus in orbe deos fecit timor (první na světě bohy učinil strach — překladat.); Řek však klečel jako osvícený muž ještě vroucněji než dříve před nádherným obrazem božím, jejž hrdinská mysl si volně stvořila, a osvědčil tím svého genia.

[17]) Srovn. v 9. kap. vývody o Číně atd.

slunce, jen různě lomené dle jednotlivého oka. Jistě směšno jest, když učitelé neumějí rozeznávati mezi vzděláním a ballastem a obtěžují nás nekonečným vypočítáváním bezvýznamných básníků a sochařů; odpor proti tomu, jenž koncem 19. stol. s rostoucí netrpělivostí se počal vzmáhati, budiž nám vítán; ale než předáme ta četná zbytečná jména zaslouženému zapomenutí, podivíme se přece tomuto jevu v jeho celku; znamenáť věčně žádoucí panství dobrého vkusu, jemnost soudu, jak posud nikdy se nevrátil, a široce rozvětvený tvůrčí tlak. Řecké umění bylo v pravdě živoucí bytostí a proto žije ještě dnes; co žije, jest nesmrtelno. Mělo pevný, organický střed a hovělo bezděčnému a proto neomylnému tvářivému pudu, který slučoval v celek nejbujnější rozmanitost, ba i nejdivější výhonky a pranepatrné úlomky. Zkrátka — a bude-li mi odpuštěna zdánlivá tautologie — hellénské umění bylo uměleckým uměním, čehož žádný jednotlivec, ani Homér, nevymůže, nýbrž co povstává toliko ze společného působení celku.

Od té doby nic takového se zase neudálo, a proto řecké umění žije posud v našem středu netoliko vzdělávajíc a nabádajíc, alébrž největší umělci (naši básníci činů, tonů, slov, podob) cítili se jak v předešlých stoletích našeho letopočtu, tak ještě i v 19. stol. býti vábeni k Řecku jako ke své domovině. Muž z lidu u nás ví ovšem o řeckém umění jen nepřímo; pro něho bohové nevstoupili, jako pro Epikura, do vyššího ještě Olympu; byvše svrženi surovou asijskou skepsí a surovou asijskou pověrou, rozbili se; on však setkává se s nimi na našich studnách a divadelních oponách, v parku, kdež v neděli čerpá svěží vzduch, a v museích (kde plastika stále více působí na množství než malba). »Vzdělanec« nosí drobty tohoto umění jako nezažitou vzdělavací látku v hlavě: více jmen než živoucích představ; ale setkává se s ním příliš často na každém kroku, než aby je mohl docela ztratiti s očí; máť ono často na zbudování jeho duševního krovu větší podíl než on sám ví. Umělec však — a chci tím označiti každou uměleckou mysl — nemůže jinak leč pln touhy oči své obraceti k Řecku, a to nejen pro jednotlivá tam povstalá díla — od r. 1200 i u nás mnoho skvostného zrozeno: Dante stojí o sobě,

Shakespeare jest větší a bohatší Sofokla, umění Bachovo nemohl žádný Řek ani tušiti — nikoli, co umělec tam nachází a čeho se mu u nás nedostává, jest umělecký živel, umělecká kultura. Základ evropského života byl od doby římské politický; nyní pozvolna přechází v hospodářský. U Řeků žádný svobodný muž nesměl provozovati obchod, u nás každý umělec jest rozeným otrokem: umění jest pro nás luxusem, říší libůstky, není potřebou našemu státu a není našemu veřejnému životu zákonodárcem vše pronikajícího krasocitu. Již v Římě byl to rozmar jednotlivce Maeceny, jenž způsobil květ básnictví; od té doby nejvyšší činy nejznamenitějších duchů závisely na stavební choutce některého papeže, na ješitnosti klassicky vzdělaného knížete, na zálibě nádhery a okázalosti milovného kupectva, anebo tu a tam vál oživující dech s vyšších sfér, jako velikým a svatým Františkem z Assisy toužená náboženská obroda, jež dala první podnět k našemu novému malířskému umění, anebo jako pozvolné probouzení německé mysli, jemuž děkujeme za skvostné nové umění, za německou hudbu. Co však stalo se z obrazů? Nástěnné obrazy byly přebíleny, protože je měli za ošklivé; obrazy tabulové odňaty posvátným místům zbožnosti a pověšeny všecky vedle sebe na stěny musejí; a potom — protože by nebylo možno sledovati »rozvoj« vědecky až k těmto nejvychválenějším mistrovským dílům — oškrábáno tam nanesené vápno, jak to vůbec šlo, vyhozeni zbožní mniši a z klášterů a campi santi stala se druhá třída musejí. S hudbou nedělo se mnohem jinak; já sám — a to ještě v jednom hlavním městě evropském, zvlášť proslaveném pro svůj vytříbený hudební smysl — byl jsem přítomen koncertu, o němž provozováno J. S. Bachovo »Utrpení Páně«, a při němž po každém čísle tleskáno, ano chorál »Ó, hlavo, plná krve a ran« byl žádán da capo!

Máme mnohé, čeho Řekové neměli, ale takové příklady dají zřetelně a bolestně pociťovati, čeho se nám nedostává a co oni měli. Chápeme, že Hölderlin mohl zvolati na dnešního umělce:

Zemři! marně na této kouli zemské
hledáš, duchu ušlechtilý, živel svůj!

Není to nedostatek vnitřní síly, originality, co vábí srdce dnešního umělce k Řecku, zajisté však vědomí a zkušenost, že jednotlivec, ojedinělec, naprosto nemůže býti originalním. Originalita jest totiž něco docela jiného než libovůle: originalita jest naopak volné sledování cesty naznačené mimovolně dotyčné osobnosti zvláštní její přirozeností; právě volnost k tomu spočívá pro umělce na prvku ven a ven umělecké kultury; této však dnes nenachází. Bylo by sice zhola nespravedlivo upírati dnešnímu evropskému světu umělecké hnutí: v zájmu pro hudbu jest pozorovati značně mohutné kvašení duchů a zájem pro moderní malířství zasahuje sice jen do určitých, avšak přece dost širokých kruhů a budí téměř až nepříjemnou náruživost; všecko to však zůstává mimo život národů, tvoříc jen přídatek, doplněk pro chvíle klidu a pro lidi nezaměstnané; a proto vládne moda a rozmar i rozmanitá lež, a ovzduší obklopující pravého umělce postrádá vší pružnosti. I nejmohutnější genij jest u nás vázán, zadržován, s mnoha stran odpuzován. A takto hellénské umění žije jako ztracený, opět žádoucí ideál v našem středu dále.

Tváření. Pod veselejší hvězdou těší se hellénská filosofie a hellénská přírodozpytba u nás dítek 19. a 20. století mile a vděčně poskytovanému pohostinskému právu. I zde nejde o pouhé lares a nesvětíme pouhý kult předků; jest hellénská filosofie naopak velmi živá mezi námi, a věda hellénská, jakkoliv na jedné straně nejapná a na druhé nepochopitelně intuičně mohutná, vynucuje si jak historický, tak zvláště i přítomný zájem. Čistá radost, jakou pociťujeme sledujíce hellénské myšlení, pochází snad z části z vědomí, že jsme v tomto oboru dále pokročili za své předky. Naše filosofie je filosofičtější, naše věda stala se vědečtější: pokrok, jaký v oboru umění bohužel se nestal. Vzhledem k filosofii a vědě naše nová kultura osvědčila se býti hodnou svého hellénského původu; máme dobré svědomí.

Nemůže býti mou úlohou uváděti vztahy, jež každému vzdělanci musí býti známy: přísně genetické, pokud se týká filosofie, jelikož naše myšlení se probudilo teprve při doteku s řeckým, ba i posléze dozrálou sílu odporu a samostatnosti z něho ssálo, —

přísně genetické také, pokud pohlížíme na základ všech exaktních věd, na mathematiku, — méně genetické a v dřívějších letech spíše zadržující nežli podporující, pokud se týká věd pozorovacích.[18]) Mou úlohou jenom jest, málo slovy pověděti, která tajemná síla těmto starým myšlénkám darovala tak tuhého životního ducha.

Kolik duševních plodů od těch dob upadlo ve věčné zapomenutí, kdežto Plato a Aristoteles, Demokrit, Euklid a Archimedes v našem středu dále žijí podněcujíce a poučujíce, a polobáječná postava Pythagorova každým rokem vzrůstá![19]) A já míním: co propůjčuje myšlení Demokritovu, Platonovu, Euklidovu, Aristarchovu[20]) věčnou mladost, jest právě týž duch, táž duševní síla, která Homéra a Phidia nesmrtelně mladými činí: jest to síla tvůrčí a — v nejširším slova smyslu — vlastně umělecká. Jde totiž o to, aby představa, jíž člověk se snaží zmoci vnitřní svět svého Já anebo svět vnější a jej sobě assimilovati, pevně byla nastíněna a naprosto jasně utvářena. Patříme-li zpět na třitisícileté dějiny, vidíme, že lidský duch se zajisté rozšířil znalostí nových faktů, obohatil však toliko novými ideami, t. j. novými představami. Toť jest ona tvůrčí síla, o níž Goethe ve »Wanderjahre« mluví, která »proslavuje přírodu« a bez níž, jak míní, »vnějšek by zůstal chladný a bezživotný«.[21]) Trvalé však tvoří jenom, jsou-li její tvorby krásné a průhledné, tudíž umělecké.

»As imagination bodies forth
The forms of things unknown, the poet's pen
Turns them to shapes.« (Shakespeare.)

---

[18]) K tomuto poslednímu bodu budiž poznamenáno, že mnohý velmi skvělý výkon hellénského ducha v tomto oboru nám až do nedávna byl neznám.

[19]) Což znamená návrat k dřívějšímu mínění. Když věštba poručila Římanům postaviti sochu nejmoudřejšímu z Hellénů, postavili sochu Pythagorovu. (Plutarch: Numa, kap. XI.)

[20]) Aristarch ze Samu, objevitel tak zvané Koperníkovy světové soustavy.

[21]) Vidíme, že dle Goetha jest zapotřebí tvůrčího aktu lidského ducha, aby život sám byl »oživen«!

Česky: kdežto obrazotvornost promítá na vnějšek představu nevyzpytatelných věcí, přetváří je básníkovo péro v podoby. Jediné ony představy, které přetvářeny bývají v podoby, tvoří trvalý majetek lidského vědomí. Zásoba faktů jest velmi měnivá, pročež i těžiště faktického (smím-li se takto vyjádřiti) podléhá ustavičnému přesunování; kromě toho jest asi polovina našeho vědění, nebo ještě více, provisorní: co včera platilo za pravdivé, jest dnes nesprávné a na tomto poměru i budoucnost sotva bude cos měniti, ježto rozmnožování vědního materiálu kráčí souběžně s rozšířením skutečného vědění.[22]) Co naproti tomu

---

[22]) Všeobecných učebnic rostlinopisu nebo živočichopisu na př. z r. 1875 nelze dnes už více užívati, a to nikoliv jen a nikoli hlavně pro nově přibylý materiál, nýbrž poněvadž skutečné poměry jinak se pojímají a exaktní pozorování ještě exaktnějšími zvrácena bývají. Sledujme za příklad imbibiční dogma s jeho nekonečnými pozorovacími řadami, od jeho prvního prohlášení r. 1838 až do jeho nejvyššího rozkvětu, asi 1868; potom brzy počne kontrmina, a r. 1898 nedovídá se žák o něm už ničeho. — Zvlášť zajímavo jest pozorovati, kterak v zoologii, v níž na počátku 19. stol. domněle se smělo velmi zjednodušovati, a kdež pod vlivem Darwinovým se jevila snaha, uvésti všecky tvary zvířat, pokud jen možno, na jeden jediný kmen, nyní, při pokračujícím rostu vědomostí, se objevuje stále větší složitost původního typového schematu. Cuvier se domníval, že vystačí se čtyřmi »všeobecnými stavebními plány«. Brzy však bylo nutno uznati sedmero různých, nikterak na sebe nesveditelných typů, a asi před čtyřiceti lety shledal Karel Klaus, že devatero typů jest minimum. Ale toto minimum nestačí. Jakmile nemáme zřetele pouze k lidskému pohodlí a potřebám počátečníka (pro což Richarda Hertwiga známá a jinak výborná kniha poskytuje klassický příklad), jakmile navzájem odvažujeme strukturní rozdíly beze vztahu k bohatosti tvarů a pod., nevystačíme při dnešních důkladnějších anatomických vědomostech s méně nežli šestnácti různými, typicky stejněcennými skupinami. (Viz zvláště mistrnou knihu Lehrbuch der Zoologie von Fleischmann, 1898). — Zároveň se úplně změnily názory na mnohé základní zoologické fakty následkem zevrubnějšího poznání. Tak na př. bylo uznáváno před třiceti lety, kdy jsem poslouchal zoologii u Karla Vogta, že červi stojí v bezprostředním genetickém vztahu k obratlovcům; i tak kriticky samostatní darwinisté jako Vogt považovali věc za nepochybnu a uměli mnoho skvostného vyprávěti o červu, jenž to přivedl až na člověka. Zatím mnohem důkladnější a obsáhlejší zkoumání o rozvoji zvířat ve vejci vedla k poznání, že u »zvířat ze hmoty tkanivé« (t. j. zvířat, která nesestávají z jednoduchých dělivých buněk) jsou dvě

člověk jako umělec utvářil, postava, v niž vdechl život, nezanikne. Musím opakovati, co jsem už výše pověděl: co žije, nezmírá. Víme, že dnes veliká většina zoologů hlásá nesmrtelnost — fysickou nesmrtelnost — zárodkového plasmatu; propast mezi organickou a neorganickou, t. j. mezi oživenou a neoživenou přírodou, jež považována na počátku 19. století za překlenutu, prohlubuje se denně;[23]) zde není k diskussi o tom místo; uvádím tento fakt jenom analogicky, abych se ospravedlnil, jestliže i v duševním oboru přísně rozlišuji mezi organisovanými a neorganisovanými představami a vyslovuji-li své přesvědčení, že ještě nikdy neumřelo, co básníkovo péro v živou postavu utvářilo. Katastrofy mohou takové výtvory zasypati, ony však po staletích vyvstávají věčně

---

veliké skupiny, jejichž rozvoj od okamžiku oplození vejce dle docela různého plánu se uskutečňuje, tak že jakékoliv skutečné — nikoli pouze po vnějšku zdánlivé — příbuzenství mezi nimi jest vyloučeno, jak genetické, od evolucionistů předpokládané, tak i čistě architektonické. A vida: červi náležejí k jedné skupině, mající své vyvrcholení ve hmyzu, a obratlovci náležejí do skupiny druhé a smějí pocházeti už jenom od sepií a mořských ježků! (Srovn. zvláště K. Camillo Schneider: Grunzüge der tierischen Organisation, červencové číslo Preussische Jahrbücher 1900, str. 73 násl.) Takové fakty slouží za doklady a za potvrzení toho, co bylo pověděno na str. 80., a jest naprosto potřebno, aby laik zvyklý viděti ve vědě svých dnů vrchol, učil se ji poznávati jako přechodný stav mezi minulou a budoucí theorií.

[23]) Viz na př. směrodatné dílo amerického zoologa E. B. Wilsona, professora v Kolumbii: The cell in Development and Inheritance 1896, kdež čteme: »Zkoumání činnosti buňkové spíše dále rozevřela než zúžila onu ohromnou propast, jež dělí i pranejnižší tvary života od jevů organického světa.« Bezpodmínečnou správnost této výpovědi se stanoviska čistě přírodovědeckého dosvědčil mi nedávno pan dvorní rada Wiesner. — Wilsonova kniha mezi tím vyšla (1900) ve druhém, rozmnoženém vydání. Citovaná věta jest na str. 434. nezměněna. Celou poslední kapitolu, Theories of Inheritance and Development, jest doporučiti všem, kdož místo frasí chtějí míti správný názor na základní fakty zvířecí postavy. Najdou v tom chaos. Jak praví spisovatel (str. 434): »Obrovská velikost problému rozvoje, ať ontogenetického nebo filogenetického, byla podceňována« Nyní se poznává, že každý nově objevený fenomén nepřináší objasnění a zjednodušení, nýbrž nové zmatky a nové problémy, tak že známý emrybolog před nedávnem

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

mlády z domnělého hrobu; přečasto se také stává, že dítky myšlénky, jako jejich sestry, mramorové sochy, zkomoleny, rozbity, nebo docela rozbořeny bývají; to je pak mechanické zničení a nikoli smrt. A tak Platonova nauka o ideách, přes tisíc let stará, byla živoucí součástí duševního života 19. století, »původem« velmi mnoha myšlének; téměř každá významná filosofická spekulace na té neb oné straně na ni připínala. Zatím Demokritův duch ovládl přírodovědu: ať si jeho genialní vybásnění atomů, aby byly přizpůsobeny dnešnímu vědnému materiálu, musily doznati ještě hlubších pozměn, on přece zůstává vynálezcem, umělcem, on jest, jenž — ať mluvím se Shakespearem — promítl na vnějšek nevyzpytatelné silou své obrazotvornosti a tuto představu pak vytvářil.

Plato. Snadno lze uvésti příklady, kterak hellénská tvářivá síla myšlénce propůjčila život a působivost. Vezměme Platonovu filosofii. Jeho materiál není nový; on si nesedl, jako třeba Spinoza, aby z hlubin vlastního vědomí vykalkuloval logickou soustavu světovou; on nesáhl, jako Descartes se svou velkolepou nepodjatostí, do vnitřností přírody v domněnce, že tam objeví nějaký kolečkový stroj jako výklad světa; spíše béře tu a tam, co se mu zdá býti nejlepší, u Eleatů, u Heraklita, u Pythagorovců, u Sokrata — a utváří z toho nikoli vlastně logický, nýbrž umělecký celek. Postavení Platonovo ke dřívějším řeckým filosofům není nepodobno postavení Homérovu ku předcházevším a současným pěvcům. Také Homér »nevynašel« pravděpodobně ničeho (právě jako Shakespeare); on však vybral z různých pramenů, co se mu hodilo k jeho účelům, a spojil to v nový celek, v cos naprosto

---

zvolal: »Každé zvířecí vejce zdá se nositi svůj vlastní zákon v sobě!« Rabl ve svých zkoumáních Über den Bau und die Entwickeluung der Linse (1900) dospěl podobných výsledků; shledává, že každý druh zvířat má své specifické ústroje smyslové, jejichž rozdíly jsou již ve vajíčkové buňce podmíněny. Tak tedy pokrokem pravé vědy — a v protivě k nesmyslu o síle a hmotě, jímž celá pokolení lehkověrných laiků byla ohlupována — náš pojem života stává se stále »živější«, a není zajisté dalek den, kdy se nahlédne, že by bylo rozumnější chtít vykládati neživé se stanoviska životného nežli naopak. (Poukazuji na své dílo Imanuel Kant, str. 482 násl.)

individualného, nadaného nevyrovnatelnými vlastnostmi živoucího individua, stíženého neodlučitelnými od podstaty individua úzkými hranicemi, mezerami, zvláštnostmi — neboť každé individuum mluví s bohem egyptských mysterií: »Já jsem, který jsem«, a stojí zde jakožto nové nezbádatelné, nevystižitelné.[24]) Podobně Platonův světový názor. Professor Zeller, slavný spisovatel dějin řecké filosofie, míní: »Plato jest příliš básníkem, aby byl zcela filosofem.« Bylo by zatěžko vystihnouti z této kritiky nějaký určitý smysl. Bůh ví, co asi jest »filosof« in abstracto. Platonem byl on sám, nikdo jiný; a na něm poznáváme, jak musí býti utvářen duch, aby řecké myšlení přivedl k jeho nejvyššímu rozkvětu. Jest on Homérem tohoto myšlení. Kdyby někdo, maje potřebnou k tomu způsobilost, učení Platonovo tak rozebíral, aby bylo zcela zřejmo, které části nikoli pochodem pouze genialního znovuporození, nýbrž jakožto úplně nové objevy jsou pravlastním majetkem velikého básníka, tož by básnická stránka jeho postupu zajisté brzy zřejma se stala. Montesquieu nazývá Platona ve svých Pensées také jedním ze čtyř velikých básníků lidstva. Jmenovitě to, co se haní jako protivořečné, jako nesrýmovatelné, objevilo by se jako umělecká nutnost. Život jest o sobě odpor: »la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort« (život jest celek funkcí odporujících smrti — překlad.), pravil veliký Bichat; každý živý tvor má tedy zároveň cos zlomkovitého a cos do jisté míry samovolného na sobě; jediné volným, poetickým — přec však jenom podmíněně platným — přídatkem se strany člověka podaří se oba konce magického pasu k sobě připojiti; umělecká díla nečiní výjímky: Homérova Ilias je toho velkolepým příkladem, Platonův světový názor druhým, Demokritova světová theorie právě tak znamenitým dokladem. A kdežto skvostně »logicky« vysoustruhované filosofie a theorie jedna po druhé mizí do propasti časové, řadí se ony staré ideje

---

[24]) Pravé umělecké dílo zůstává jako dílo přírodní pro náš rozum vždy nekonečným; bývá zřeno, pociťováno; působí, ale nemůže býti vlastně poznáno, tím méně může jeho podstata, jeho zásluha slovy býti vypověděna.« (Goethe.)

ještě s mladickou svěžestí k našim nejnovějším ideám. Vidíme: nikoliv »objektivní pravda« jest rozhodující, nýbrž způsob utváření, »l'ensemble des fonctions«, řekl by Bichat.

Ještě jednu poznámku vzhledem ku Platonovi; opět jenom naznačení, — neboť ku každému obšírnějšímu provedení schází mi místo — ale dostačitelné, jak doufám, aby nic nezůstalo nejasno. Že indické myšlení působilo přímo určujícím vlivem na řeckou filosofii, jest nyní zjištěno; naši hellénisté a filosofové se sice proti tomu dlouho vzpírali se zuřivou svéhlavostí předsudky stížených učenců; všecko prý povstalo autochtonně v Helladě, nanejvýš Egypťané a Semité prý působili ve smyslu vzdělavacím — při čemž ovšem se dalo málo získati pro filosofii; novější indologové však potvrdili, co nejstarší (zvláště genialní sir W i l l i a m J o n e s) ihned se domnívali. Zvláště pro Pythagoru podán byl obšírný důkaz náležité znalosti indického učení,[25]) a jelikož Pythagoras stále zřejměji vystupuje jako praotec řecké myšlénky, už to znamená mnoho. Mimo to má se za svrchovaně pravděpodobno, že pod bezprostředním vlivem indického učení stáli Eleaté, Heraklit, Anaxagoras, Demokrit a j.[26]) Za těchto podmínek nelze se diviti, když tak vysoký duch jako Plato mnohým bludným přídatkem pronikl a — jmenovitě ve příčině některých základních bodů vší pravé metafysiky — s nejvznešenějšími názory indických myslitelů úplně souhlasí.[27]) Přirov-

---

[25]) Srovn. jmenovitě: Schroeder, P y t h a g o r a s u n d d i e I n d e r (1884).

[26]) Nejlepší mně známé sestavení z poslední doby jest od Garbe v jeho S â m k h y a - P h i l o s o p h i e (1894, str. 85 a násl.); tam najdeme i nejdůležitější literaturu.

[27]) Pro přirovnání mezi Platonem a Indy vzhledem ku poznání empirické reality a transcendentalní ideality zkušenosti viz jmenovitě Maxe Müllera: T h r e e l e c t u r e s o n t h e V e d â n t a P h i l o s o p h y (1894) str. 128. násl. Platonovo postavení naproti Eleatům se tím teprv vlastně zjasňuje. Obšírnější v Deussenových dílech, zvláště v jeho přednášce: Ü b e r d i e P h i l o s o p h i e d e s V e d â n t a in ihrem Verhaeltniss zu den metaphysischen Lehren des Westens, v řeči anglické, vyšlé v Bombay (1893). (Německý překlad z mého péra přinesly Bayreuther Blaetter, ročn. 1895 str. 125 násl.)

nejme však Platona k Indům, jeho díla a jejich díla! Nebudeme déle v pochybnostech, proč Plato žije a působí, indičtí mudrci naproti tomu sice také žijí, aniž by však na širý svět a jeho lidstvo bezprostředně působili. Indické myšlení jest co do hloubky a obsáhlé mnohostrannosti nedostižno; mínil-li však prof. Zeller, že Plato »jest příliš básníkem, aby byl docela filosofem«, tož vidíme z příkladu Indů, co se stává ze světového názoru, když myslitel jest »zcela« filosofem, aby mohl býti ještě také trochu básníkem. Toto čisté myšlení Indů postrádá všeliké sdílivosti, což má naivní a zároveň hluboký význam v tom, že dle indických knih nejvyšší, poslední moudrosti může býti učeno toliko mlčením.[28]) U Řeka jest jinak. Stůj co stůj, on musí »představu nevyzpytatelných věcí promítati na venek a utvářeti«. Čtěme v této souvislosti v Platonově Theaitetu, kde Sokrates ku konci připouští, že může býti v držení pravdy, aniž by ji dovedl objasniti, to však že není ještě poznání; co jest poznání, zůstává ovšem na konec (důkaz to Platonovy myšlenkové hloubky) nerozhodnuto; ve vrcholovém bodu dialogu však jest označeno jako »správná představa« a praví se, že o řádné představě »nutno umět dáti objasnění«. Sem také náleží proslavené místo v Timaeu, kde kosmos jest přirovnán k »živému zvířeti«. Musí žíti v představě a míti podobu: toť jest tajemství Řeka od Homéra až k Archimedovi. Platonovo učení o ideách má se k metafysice jako Demokritovo učení o atomech k fysickému světu: jsou to díla volné, tvůrčí, tvářivé síly, a z nich prýští, jako ze všech pravých uměleckých děl, nevyčerpatelný zdroj symbolické pravdy. Takové výtvory mají se k materiálním faktům jako slunce ke květinám. Netoliko požehnání obdrželi jsme od Hellénů; naopak mnohé, co se od nich odvozuje, tíží jako dusivá alpa naši do výše

---

[28]) Když Vâshkâli se dotazoval Bâhvy, tento mu vysvětloval Brahman mlčením. A Vâshkâli pravil: uč mne, ó ctihodný, co Brahman jest! Onen však tiše mlčel. Když pak Vâshkâli po druhé a po třetí se dotazoval, tu pravil Bâhva: »vždyť tě tomu učím, ale ty toho nechápeš; toto Brahman jest mlčení.« (Çankara v Sûtra's des Vedânta III. 2, 17.) A v Taittiriya-Upanishad čteme (II. 4.): »Před slastí poznání všecka mluva se obrací i všecko myšlení, neschopno jsouc je postihnouti.«

se pnoucí kulturu; co však dobrého jsme od nich zdědili, byl především onen květopudný svit sluneční.

Aristoteles. Pod bezprostředním vlivem Platonovým vyrůstá do výše z nejmohutnějších kmenů, jaké kdy svět spatřil, Aristoteles. Že Aristoteles se v jistých vztazích rozvil jako protiva Platonova, zapříčiněno jest přirozeností jeho intellektu; bez Platona nebyl by se vůbec stal filosofem, alespoň ne metafysikem. Kritické ocenění tohoto muže, byť jen se vzhledem k určitému předmětu této kapitoly, jest nemožno; vedlo by příliš daleko. Nemohl jsem však jej pominouti a smím zajisté předpokládati, že jeho tvořivá síla, jakou projevil ve svém logickém »Organonu«, ve svých »Dějinách zvířat«, ve své »Poetice« atd. a která se po všecka století od jeho doby osvědčila, nikomu nemůže ujíti. Chci si přivlastniti slovo Scota Erigeny: naturalium rerum discretio byl obor, v němž stvořil nedostižitelné, zavazuje nejzazší pokolení ke vděkům. Nikoli v tom, že by měl pravdu, byla Aristotelova velikost — žádný prvořadný muž se častěji a zjevněji nemýlil než on — nýbrž že neznal klidu, až ve všech oborech lidského života »tvářivě« působil a v chaosu pořádek zjednal.[29]) Potud jest pravým Hellénem. Arci zaplatili jsme tento »pořádek« draze. Aristoteles byl méně básníkem než snad některý jiný mezi znamenitými filosofy řeckými; Herder praví o něm, že byl »snad nejsušší duch, jenž užíval pisadla«; on musí, jak se domnívám, býti i panu professoru Zellerovi dostatečně »zcela filosofem«; v každém případě byl jím s dostatek, aby — dík své hellénské tvářivé síle — nasil do světa více tvrdošíjného bludu, než kdy některý muž před ním nebo po něm. Přírodní vědy byly jím na všech stranách a koncích zadržovány v postupu; filosofie a jmenovitě metafysika ještě ho se sebe nesetřásla; naše theologie jest — ba, jak to mám říci — jest jeho nemanželským dítětem. V pravdě, toto veliké a znamenité dědictví starého světa bylo dvojsečným mečem. Vrátím se v jiné souvislosti k Ari-

---

[29]) Eucken praví ve svém pojednání: »Thomas von Aquin und Kant« (Kantstudien 1901 VI. str. 12 nebo 30 S. A.), duševní práce Aristotelova jest prý »umělecké, zevrubněji ještě řečeno, plastické tváření«.

stotelovi a řecké filosofii; zde chci jen dodati, že Řekové ovšem velice potřebovali nějakého Aristotela, jenž dal důraz na empirické methody a ve všech věcech doporučoval zlatou střední cestu; byliť Řekové náchylni ve své nevázanosti a se svým tvořivým pudem útočiti na všecky strany lehkomyslně, nedbajíce přísné půdy reality, což časem musilo způsobiti zlo; karakteristické jest však, že Aristoteles, jakkoliv všecek byl Hellénem, měl na rozvoj řeckého duševního života poměrně nepatrný vliv; zdravý instinkt ze své tvořivosti se těšícího národa vzpouzel se proti tak smrtelně prudké reakci a snad temně pociťoval, že tento domnělý empirik nese sebou jako lék jed dogmatu. Aristoteles byl totiž povoláním lékař — on podal veliký příklad lékaře, který svého pacienta zavraždí, aby jej vyhojil. Avšak onen první nemocný byl odbojný; uchýlil se k záchraně raději do náručí novoplatonského mastičkáře. My pozdě zrození ubožáci zdědili jsme lékaře i mastičkáře zároveň, již oba napájejí naše zdravé těleso svými drogami. Bůh nám budiž nápomocen!

Přírodověd

Ještě slovo o hellénské vědě. Jest jen přirozeno, že vědecké vymoženosti Řeků mají pro nás sotva více než historický zájem; dávno už byly předstiženy. Ale co nás nemůže zůstaviti lhostejnými, jest pozorování neuvěřitelného vzestupu, jejž učinilo správné vyznačení přírody pod vlivem nově objevených uměleckých schopností. Mimovolně jsme upamatováni na Schillerovo tvrzení, že nelze odlišovati zdání od skutečnosti, aniž by se zároveň skutečnost očistila od zdání.

Je-li který obor, v němž by se od Řeků neočekávalo téměř ničeho, jest to zajisté zeměpis. Nač se pamatujeme, že jsme v jejich knihách četli, — bloudění Odysseova a Io a j. — zdálo se býti zmateným a bylo odporujícími si komentáři ještě více zmateno. Až do doby Alexandrovy Řekové nepřišli daleko do světa. Vezměme však do rukou Bergerovu: Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen, dílo přísně vědecké, a nevyjdeme z údivu. Ve škole dovídáme se ponejvíce jen cos o Ptolemaeovi, a jeho zeměpisná mapa se téměř zrovna tak zamlouvá jako jeho do sebe zaškatulkované nebeské polokoule; to však jest vše výsledek

doby úpadku, výsledek vědy sice nekonečně zdokonalené, jež však intuičně byla oslabena, vědy bezraçového chaosu národů; naproti tomu nechejme se poučiti o zeměpisných představách pravých Řeků od Anaximandra až k Erathostenovi, a potom porozumíme Bergerovu tvrzení: Výkony podivuhodně nadaného řeckého národa na poli vědeckého zeměpisu jsou skutečně hodny práce. Ještě dnes setkáváme se s jejich stopami na každém kroku a nemůžeme postrádati jimi utvořených základů (I. str. VI.). Zvláště nápadny jsou poměrně rozsáhlé vědomosti a zdravá představová mohutnost starých Ionů. Později následovaly povážlivé kroky nazpět, a to hlavně vlivem »opovrhovačů fysikou, meteorologií a mathematikou, opatrnými lidmi, kteří chtěli věřiti pouze vlastnímu oku anebo věrohodným zprávám, očitými svědky vlastně získaným« (I., 139). Ještě později přidružily se k tomu tak mocné vědecké předsudky, že cesty »prvního plavce k severnímu polu«, Pythea (současníka Aristotelova), s jeho zevrubnými popisy pobřeží Gallie a Britannie, s jeho vypravováním o ledovém moři, jeho tak rozhodnými pozorováními o délce dní a nocí v severních šířkách ode všech učenců starověku byly prohlašovány za lži (III, 7, k tomu dnešní úsudek III, 36). Philipp Paulitschke upozorňuje rovněž ve svém díle: Die geographische Erforschung des afrikanischen Kontinents (druhé vydání, str. 9), že Herodot měl daleko správnější představy o obrysech Afriky než Ptolemaeus. Ale tento platil za autoritu. Jest to podivné s těmi velectěnými autoritami; a s upřímným politováním potvrzuji, že jsme od Hellénů zdědili netoliko výsledky jejich — dle Bergera — »podivuhodného nadání«, nýbrž také jejich pěstění a víru v autority. Zvláště poučny jsou v této příčině dějiny nauky o zkamenělinách. S plnou naivností nezkažené síly názorné poznali a uznávali staří Řekové již dávno před Platonem a Aristotelem škeble na horských vrcholech, ba i otisky ryb za to, co skutečně jsou; mužové jako Xenofanes a Empedokles založili na tom rozvojové a geocyklické nauky. Autority potom prohlásily toto mínění za nesmyslné; když pak se fakty hromadily,

byly skvostnou theorií vis plastica smeteny,[30]) a teprve r. 1517 odvážil se jeden muž zase vysloviti staré mínění, že vrcholky hor kdysi ležely na dně mořském: »V roce reformace po půl druha tisíciletí dospělo se zase k bodu klassického starověku.«[31]) Fracastorius však zůstal se svým míněním hodně osamocen, a chceme-li posouditi — což dnes dle pokroků vědy jest dost nesnadnou věcí — jak veliká, úctyhodná síla pravdy vězela v oku těchto starých poetů (Xenophanes a Empedokles byli oba v první řadě básníky a pěvci), tož doporučuji čísti ve spisech volného myslitele Voltaira, aby se vidělo, jakým výsměškem byli od něho ještě r. 1768 palaeontologové zahrnuti.[32]) Právě tak zábavny jsou křečovité pokusy jeho skepticismu, brániti se proti zjevným věcem. Byly nalezeny ústřice na Mont Cenis: Voltaire míní, že spadly s klobouků římských poutníků! Kosti hippopotama byly vykopány nedaleko Paříže: Voltaire míní, un curieux a eu antrefois dans son cabinet un squelette d'un hippopotame! (kdos vědychtivý měl kdysi ve svém kabinetě kostru hippopotama — překladatel.) Vidíme, že skepse nestačí učiniti někoho bystrozrakým.[33]) Naproti tomu nejstarší básně poskytují nám příklady zvláštní bystrozrakosti. Již na př. v Iliadě Poseidon se nazývá »otřesovačem země«; tento bůh, t. j. voda a jmenovitě moře, vždy bývá

---

[30]) Dle Quenstedta pochází tato hypothesa od Avicenny; původ její však jest u Aristotela, a bylo jí výslovně učeno od Theophrasta (viz Lyell: Principles of Geology, 12. vyd. I. 20).

[31]) Quenstedt: Handbuch der Petrefaktenkunde, 2. vyd. str. 2.

[32]) Viz: Des singularités de la Nature, kap. XII.—XVIII., a L'homme aux quarante écus, kap. VI.; oba spisy z r. 1768. Podobně v jeho dopisech (viz zvláště: Lettres sur un écrit anonyme, 19. 4. 1772).

[33]) Týž Voltaire neostýchal se označiti velkolepé astronomické spekulace Pythagorovců za »galimatiáš«, k čemuž slavný hvězdář Schiaparelli právem poznamenává: »Takoví mužové nejsou hodni, aby rozuměli, jaké obrovské spekulativní síly bylo zapotřebí, aby se dospělo ku představě kulatosti země, volného se vznášení v prostoru a její pohyblivosti: představě, bez níž nebyli bychom měli ani Koperníka, ani Keplera, ani Galileiho, ani Newtona (v níže citovaném díle str. 16).

nazýván příčinou zemětřesení, což souhlasí zevrubně s výsledky nejmodernější vědy. Leč tím chtěl jsem na takové rysy poukázati pouze jako na protivu omezenosti oněch hrdin domnělého »osvícenství«. — Daleko nápadnější příklady očišťování skutečnosti od zdání nacházíme v oboru astrofysiky, jmenovitě ve škole Pythagorově. S učením o kulatosti země setkáváme se již u nejstarších přívrženců, a i to mnohé fantastické, co ještě lpělo na představách těchto starších, jest svrchovaně poučno, poněvadž obsahuje jakoby in nuce budoucí správné učení.[34]) A tak časem přidružilo se u Pythagorovců k učení o kulatosti země a nakloněné dráze zemské i otáčení kolem osy a pohyb okolo středu v prostoru, — zaručeno počnouc Philolauem, současníkem Demokritovým; o jedno pokolení později byl i hypothetický »ústřední oheň« nahražen sluncem. Nikoliv jako filosof, nýbrž jako astronom později (asi 250 před Kr.) Aristarch jasně zdůvodnil heliocentrickou soustavu, podjal se vypočítati vzdálenost slunce a měsíce a poznal ve slunci (1900 let před Giordanem Bruno) jednu z nesčetných stálic.[35]) Jakou sílu fantasie, Shakespearov-

---

[34]) Zeller: Die Philosophie der Griechen, 5. vyd. d. I. str. 414 a násl. Více technicky ale neobyčejně jasně vyloženo ve spise Schiaparelliho: Die Vorlaeufer des Kopernikus im Altertum (dle italského originálu do němčiny přeloženo od autora a M. Curtze, vyšlo v Altpreussische Monatsschrift, ročn. 1876). Jsme s to konstatovati, že vývoj fysických principů této školy logickým spiatím představ musil vésti k theorii pohybu zemského (str. 5 násl.). Daleko obšírněji o »přímo revolučním názoru, že země nezaujímá střed vesmíru«, v nedávno vyšlé knize Viléma Bauera: Der aeltere Pythagoreismus (1897) str. 54., 64. a násl. Za čtení ještě dnes stojí stať Ludvíka Idelera: Über das Verhaeltniss des Kopernikus zum Altertum v Museum für Altertumswissenschaft, vyd. Fr. Aug. Wolfem, ročn. 1810, str. 391 násl.

[35]) »Aristarch klade slunce do počtu stálic a zemi nechává se otáčeti v slunečném kruhu (t. j. ekliptice) a praví, že dle svého naklonění bývá stínem zastírána« — vypravuje Plutarch. Co do svědectví vzhledem k Aristarchovi srovnej jmenovaný spis Schiaparelliho (str. 121 násl. a 219). Ostatně tento astronom jest přesvědčen, že Aristarch učil, co už za života Aristotelova bylo objeveno (str. 117), a i zde ukazuje, kterak na cestě, po níž se ubírali Pythagorovci, musilo

ského »promítání na venek« to předpokládá, ukázaly následky: Bruno zaplatil svou představivou mohutnost životem, Galilei svobodou; teprve roku 1822 (2000 let po Aristarchovi) římská církev vymazala dílo Koperníkovo z indexu a povolila tisk knih učících o pohybu země, aniž však zrušila bully, v nichž zapovězeno jest věřiti na pohyb zemský a aniž jejich platnost nějak omezila.[36]) Též nesmí býti přehlédnuto, že toto genialní očišťování skutečnosti od zdání vyšlo od Pythagorovců vykřičených za mystagogy a našlo podporu v idealistovi Platonovi, zvláště ku konci jeho života, kdežto zvěstovatel samospasitelné indukce, Aristoteles, s celou silou své empirie táhl do boje proti učení o pohybu země. »Pythagorovci — píše vzhledem k popíranému jím otáčení země okolo osy — neodvozují důvodů a příčin z pozorovaných jevů, nýbrž snaží se jevy sloučiti s některými vlastními domněnkami a předpoklady; takto pokoušejí se zasahovati do útvaru světa« (De coelo II. 13). Nad těmito protivami měl by se mnohý syn naší doby zamysliti, neboť aristotelujících přírodozpytců se nenedostává, a v našich nejnovějších vědeckých naukách tkví nemenší tvrdošíjný dogmatismus než v učeních aristotelo-semiticko-křesťanské církve.[37])

Docela jinaký druh životodárné řecké tvářivé síly podávají pokroky mathematiky, specielně geo-

---

vzejíti správné učení. Bez Aristotela a bez novoplatonismu byla by heliocentrická soustava již za doby narození Kristova bývala všeobecně uznána; v pravdě Stagyrit'an zasloužil si poctivě svého postavení jakožto officialní filosof pravověrné církve! Naproti tomu báchorka, že již Egypťané něčím přispěli k řešení astrofysického problému, ukázala se jako tak mnohá jiná egyptská báchorka zhola neudržitelnou (Schiaparelli, str. 105—6). Ostatně Koperník sám hlásá ve své předmluvě k papeži Pavlovi III.: »Nalezl jsem nejprve u Cicerona, že Nicetus věřil, že země se pohybuje. Později nalezl jsem též u Plutarcha, že někteří jiní také toho mínění byli. Odtud bera podnět i já jsem počal přemýšleti o pohyblivosti země . . .«

[36]) Srovnej Fr. Xaver Kraus v Deutsche Litteraturzeitung 1900, č. 1.

[37]) Zasluhuje také zmínky, že i soustava Tychova de Brahe jest hellénského původu. Bližší u Schiaparelliho str. 107 násl. a zvláště str. 1152; bohatství této obrazotvornosti neušla věru žádná možná kombinace.

metrie. Pythagoras jest zakladatelem vědecké mathematiky v Evropě; že za své znalosti, jmenovitě za tak nazývanou »pythagorickou větu«, za pojem irrationalních veličin a — svrchovaně pravděpodobně — i za svoji arithmetiku vděčí Indům, jest ovšem dokázáno;[38]) a o abstraktním číselném počítání, jehož domnělé »arabské číslice« pocházejí od Indů, praví Cantor: »Algebra rozvila se u Indů k výši, jíž v Řecku nikdy dosáhnouti nemohla.«[39]) Vizme však, k jaké průhledné dokonalosti Řekové přivedli mathematiku názoru, geometrii! V Platonově škole byl vzdělán onen Euklid, jehož »Počátky geometrie« jsou tak dokonalým uměleckým dílem, že by bylo velice litovati, kdyby zavedení novějších, snadnějších učebných method mělo takový drahokam vzdáliti z obzoru největšího počtu vzdělanců. Snad bych dával své zálibě v mathematice trochu naivní výraz, kdybych se přiznal, že se mi Euklidovy »Počátky« zdají býti zrovna tak krásny jako Homérova Ilias! Nemohu zajisté považovati za náhodu, že nepřirovnatelný geometr byl zároveň nadšeným umělcem tonu, jehož »Počátky hudby«, kdybychom je měli v původní podobě, tvořily by snad důstojný protějšek k jeho »Elementům geometrie«. A já zde poznávám kmenově příbuzného poetického ducha, onu sílu promítací a umělecké tváření představ. I tento sluneční paprsek nepohasne tak brzy. — Vztahem k tomu možno ještě učiniti pro náš předmět vysoce důležitou poznámku: čistá, ba téměř čistě poetická číselná theorie a geometrie to byly, jež Řeky později vedly tam, že se stali zakladateli vědecké mechaniky. Jako při všem hellénském, tak i zde myšlení mnohých nabylo podoby a životní síly v životním díle jednoho jediného, přemocného genia: »mechanické století« mělo všecku příčinu uctíti v Archimedovi svého otce.

Veřejný život. Jelikož mohu zde míti zřetel k výkonům a svéráznosti Řeků, jen pokud byly důležitými činiteli naší nové kultury a živými součástmi 19. století, musí mnohé zůstati nedotčeno, co by jinak svádělo ku bliž-

[38]) Viz Leopold von Schroeder: Pythagoras und die Inder, str. 39 násl.

[39]) Cantor: Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I. 511. (Citováno dle Schroedera, str. 56.)

šímu rozvedení. Kterak tvůrčí umění se stalo pojícím momentem pro celou Helladu, pověděl nám výše Rohde. Potom viděli jsme, jak umění pozvolna se rozvíjejíc ve filosofii a vědu dávalo základy souladu myšlení, cítění a poznávání. To se potom rozšířilo i na obor veřejného života. Nekonečná péče, jež byla vynakládána na vytváření krásných, silných těl, sledovala umělecké normy; básník stvořil ideály, po jichž uskutečnění se nyní toužilo. Známo jest, jaká důležitost se přičítala umění hudebnímu pro výchovu; vždyť i v drsné Spartě byla hudba ceněna vysoce a pěstována. Velicí státníci vesměs jsou v bezprostředním vztahu k umění nebo k filosofii: politik Thales, muž prakse, jest zároveň proslaven jako nejprvnější filosof, jako první mathematik a astronom; Empedokles, smělý revolucionář, jenž zlomil panství aristokracie ve svém rodném městě, vynálezce veřejného řečnického umění (jak sděluje Aristoteles), jest básníkem, mystikem, filosofem, přírodovědcem, hlasatelem nauky rozvojové; Solon básníkem a pěvcem, Lykurg sbíral Homérovské básně jakožto první, a to »v zájmu státu a mravů«,[40]) Pisistratos činil podobně, tvůrce učení o ideách jest státníkem a reformátorem, Cimon sprostředkuje Polygnotovi přiměřený obor působnosti, Perikles Phidiovi. Slovo Hesiodovo: »Právo (diké) jest panenská dcera Diova«[41]) jest výrazem určitého, všeliké státní poměry obsahujícího světového názoru, a to, byť náboženského, tož přece předem uměleckého názoru; o tom svědčí také všecky Aristotelovy, i ty nejtemnější, a i takové výroky jako Xenophanův (ovšem míněný hanlivě), že Řekové čerpali všecko svoje vzdělání z Homéra.[42]) V Egyptě, v Judsku, později v Římě vidíme zákonodárce ustanovovati normy náboženství a kultu, u Germánů dekretuje král, co jeho lid má věřiti;[43]) v Helladě jest tomu naopak, tam jest to bás-

---

[40]) Dle Plutarcha: Život Lykurgův, kap. 4.

[41]) Díla a dnové.

[42]) Fragment 4 (dle Flacha: Geschichte der griechischen Lyrik II., 419.

[43]) Za doby reformace zavedená zásada »cujus regio, illius est religio« vyslovuje vlastně jenom ode dávna trvavší právní stav.

ník »stvořivší rod božský«, básnický filosof (Anaxagoras, Plato atd.), kteří umějí naváděti k hlubokým pojetím božského a mravního. A onino mužové, kteří v době rozkvětu země jí dávají zákony, byli vychováni ve škole těchto básníků a filosofů. Když Herodot každé jednotlivé knize své historie dává název některé Musy; když Plato nechává Sokrata mluviti jeho nejkrásnější řeči na nejkrásnějším, vílami obývaném místě a dialektické rozpravy končiti vzýváním Pana — »O, popřej mi, bych krásný byl v nitru svém, a aby, co vnějšího, bylo příbuzno nitru!« — když věštba thespijská slibuje »plody překypující půdu« těm, kdož »následovati budou učení básníka Hesioda«[44]) — — — tož hlásají takové rysy, s nimiž se setkáváme na každém kroku, všecek život pronikající uměleckou atmosféru: zdědili jsme na to upomínku, a ta zbarvila mnohý ideál naší doby.

Dějepisné lži.

Dosud mluvil jsem pouze o positivním, prospěšném dědictví. Bylo by však naprosto jednostranným a pravdě odporujícím, kdybych na tom přestati chtěl. Náš život proniknut jest hellénskými podněty a výsledky, a já se obávám, že jsme si více přisvojili stránky neblahé než blahodárné. Jestliže jsme skrze řecké duševní činy vstoupili do denního světla lidského života, tož zase právě řecké skutky — dík snad umělecké tvářivé síle tohoto podivuhodného národa — mnoho přispěly opět ztemniti ono denní světlo a zastříti trvale naši oblohu slunci nepřátelskými mraky. Na některé věci, jež jsme z hellénského dědictví ještě v 19. století s sebou vlékli, bylo by poukázati teprve při pozorování přítomnosti; některé jiné musí hned zde býti objasněny. Nejdříve, co leží na povrchu řeckého života.

Že my ještě dnes, kde tolik velikého a důležitého činí nárok na naši pozornost, kde se zatím nahromadilo nekonečných pokladů myšlení, básnění a především vědění, o nichž nejmoudřejší Helléné ani zbla netušili a na nichž míti účast musilo by býti přirozeným právem každého dítěte, — že stále ještě jsme povinni věnovati

---

[44]) Francouzské vykopaniny z r. 1890 (viz Peppmüller: Hesiodos 1896, str. 152). Všímati jest si i takových míst jako v Aristofanových Žabách, verš 1037 násl.

drahý čas na naučení všem podrobnostem ubohých dějin Řeků, nacpávati ubohý náš mozek nekonečnými seznamy jmen žvástavých pánů na a d e s, a t o s, e n e s, e i t o n atd. a rozněcovati se pro politické osudy těchto ukrutných, krátkozrakých, sebeláskou zaslepených, na otrokářském hospodářství a lenosti spočívajících demokracií — toť tvrdý osud, jímž — dobře uváženo — nejsou vinni Řekové, nýbrž naše vlastní omezenost.[45]) Arci poskytli Hellené často — často také nikoliv — příklad rekovné mysli; zmužilost jest však nejrozšířenější všech lidských cností, a ústava státu jako byl lakedaemonský vede spíše k úsudku, že Helléné musili býti ke statečnosti n u c e n i, než aby měli od přírody ono hrdé pohrdání smrtí, kterým se vyznamenává každý galský cirkusový zápasník, každý

---

[45]) Pravil jsem »ukrutných«, a v pravdě tento rys jest z nejkarakterističtějších pro Hellény a se Semity jim společný. Humanita, vlídnost, odpouštění byly jim zrovna tak neznámy jako láska ku pravdě. Když se u Peršanů poprvé setkali s těmito ctnostmi, s údivem a téměř s rozpaky o tom vyprávěli řečtí historikové: zajatců šetřiti, poraženého panovníka královsky přijati, vyslance nepřítelovy hostiti a obdarovati místo (jako Lakedaemonští a Athéňané, viz Herodot VII. 113) je zabíti, ohledy míti ke zločincům, velikomyslnost i k vyzvědačům, domnívati se, že první povinností člověka jest mluviti pravdu, nevděk že jest trestný zločin — to vše zdá se Herodotovi, Xenophontovi atd. právě tak směšným, jako perský mrav, v přítomnosti jiných neplivati, jakož i jinaké ke slušnosti náležející předpisy (viz na př. Herodot I. 133 a 138). Kterak jest vůči takovému množství faktů, o nichž nelze pochybovati, možno, že naši historikové smějí bez okolků historii ustavičně falšovati? Leopold v. Ranke píše na př. ve svém W e l t g e s c h i c h t e (Text-Ausgabe I. 129) známou anekdotu o hanebném nakládání s mrtvolou Leonidovou, a kterak Pausanias odmítl návrh podobným prohřešením se na mrtvole perského vojevůdce Mardonia se mstíti, a pokračuje potom: »Svět myšlenek pojí se k tomuto zdráhání. Protiva mezi východem a západem pronáší se tu způsobem, jaký by napořád zůstati měl.« A při tom naplňuje přece zohavení netoliko mrtvol, nýbrž i živých, mučení, každá ukrutnost, každá lež, všeliká zrada celé řecké dějiny. Tudíž, aby se hodila zvučná, hluchá frase, aby zachováno bylo nechutné rčení o protivě mezi východem a západem (jak směšno na sférickém světě!), aby jen se zachovaly dědičně ustálené předsudky a ještě více se zakořenily, odhodí se od prvního historika 19. stol. prostě na stranu — fakty, o nichž se i nejneučenější může poučiti u Dunckera: G e s c h i c h t e d e s A l t e r t u m s, Gobineau: H i s t o i r e

španělský toreador, každý turecký bašibozuk.[46]) »Řecké dějiny«, praví Goethe, »poskytují málo potěšitelného — — — k tomu jsou dějiny našich dnů velké a významné; bitvy u Lipska a Waterloo ční tak ohromně vysoko, že bitva marathonská a jiné podobné přímo jsou zastíněny; také naši vlastní hrdinové nezůstávají pozadu: francouzští maršálové a Blücher a Wellington mohou býti vojevůdcům starověku směle po bok postaveni.«[47]) Tím však Goethe neřekl dosti. Tradiční řecké dějiny jsou ve mnoha kusech ohromnou mystifikací: to se denně zřejměji nahlíží; neboť naši moderní učitelé — pod vlivem suggesce jejich čestnost úplně ochromující — zfalšovali je hůře než sami Řekové. O bitvě u Marathonu přiznává Herodot docela poctivě, že Řekové tam, kde Peršané, a nikoliv Helléné, jim stáli nepřátelsky naproti, byli zahnáni (IV, 113); jak se tento fakt u nás vždy o d vysvětlí! A s jakou dětsky zbožnou důvěřivostí — ačkoli jinak dobře víme, jak nespolehliva jsou řecká č í s l a — opisují téměř všichni naši dějepisci ještě dnes ze starých báchorek 6400 perských mrtvol a 192 statečně padlých hoplitů, zamlčují však, že Herodot (v VI. kap., 117) se svou nenapodobitelnou naivností vypravuje, kterak jeden Athéňan v oné bitvě strachy oslepl. Ve skutečnosti bylo toto »slavné vítězství« bezvýznamnou šarvátkou, v níž Řekové spíše škodu

---

des Perses, Maspero: Les premières Mêlées des peuples atd. a věřícímu vědychtivému vnutí se na základě pochybné anekdoty patrné f a l s u m ve příčině moralní povahy různých lidských kmenů. Tak nesvědomitou proradnost u takového muže možno si vysvětliti jediné připustkou úsudek ochromující »suggesce«. Z Indie a Persie pochází jeden druh lidskosti, mírnosti a lásky ku pravdě, z Judska a z Arabie druhý (z reakce povstalý) — žádný však z Řecka ani z Říma, t. j. žádný ze »západu«. Jak povznešen stojí Herodot vedle takovéto tendenčně pravdu překrucující dějepisné methody! neboť když byl vypravoval o zohavení Leonidově, pokračuje: »takové nakládání n e n í ostatně u Peršanů m r a v e m, u nich v í c e n e ž u v š e c h o s t a t n í c h n á r o d ů bývají stateční bojovníci ctěni« (VII. 398).

[46]) S jemným smyslem poznamenává Helvétius: »La législation de Lycurgue metamorphosait les hommes en héros. (Zákonodárství Lykurgovo přeměnilo lidi v hrdiny. De l' Esprit II. 52.)

[47]) Gespraeche mit Eckermann, 24. listop. 1824.

měli než prospěch.[48]) Peršané, kteří nikoliv z vlastního popudu, nýbrž voláni od Řeků, připluli na ionských lodích, vrátili se, poněvadž tito vždy kolísaví spojenci považovali okamžik za nepříznivý, s několika tisíci zajatců a bohatou kořistí (viz Herodota VI, 118) v plném klidu do Ionska zpět.[49]) Podobně jest všecko líčení pozdějšího zápasu mezi Helladou a Perskou říší zfalšováno,[50]) čehož nelze tolik zazlívati Řekům, ježto táž náchylnost se stále u všech národů objevovala a ještě se objevuje.[51]) Avšak mají-li hellénské dějiny skutečně ducha a soudnost vzdělávati, tož může takový účinek míti jenom pravé, spravedlivé, události na jich nejhlubších kořenech zachycující, organickou souvislost odkrývající líčení, a nikterak zvěčňování polovybájených anekdot a úsudků, jež jediné hořkost boje o život a hrubá nevědomost a zasle-

---

[48]) Když tyto řádky byly napsány, bylo mi možno nahlédnouti v dílo známého anglického hellenisty, professora Mahaffyho: A Survey of Greek Civilisation (1897), v němž nazývá bitvu marathonskou »a very unimportant skirmish« (zcela nedůležitou šarvátkou — překlad.).

[49]) Viz Gobineau: Histoire des Perses II. 138—142.

[50]) Jmenovitě slavná bitva u Salaminy, jejíž vypsání podáno ve jmenovaném díle hraběte Gobineau (II. 205—211). »Když poslední bataillony zadního voje Xerxova zmizely směrem k Boeotii a když všecko loďstvo jeho odplulo, Řekové již starali se jen o sebe a o to, co právě vykonali, a aby mohli do světa rozkřikovati mínění, což poesie tak šťastně provedla. Ještě bylo potřebí zvěděti, že nepřátelské loďstvo se nezastavilo ve Phaléru, aby se odvážili k pohybu. Nevědouce, kam ono loďstvo plulo — — — byli zaraženi. Konečně se odvážili vyplouti ze zálivu Salaminského až k výšině Androsské. A o tom později říkali, že pronásledovali Peršany! Ovšem chránili se jich dostihnouti a obrátivše se vrátili se každý do své domoviny (str. 208 — z franc. citátu přel. překladat.). Na jiném místě (II. 360) označuje Gobineau řecké dějiny jakožto »la plus élaborée des fictions du plus artiste des peuples« (nejvypracovanější fikci nejumělečtějšího národa).

[51]) Hlavní věcí arci není, co stojí v učených knihách, nýbrž čemu se ve škole učí, a tu mohu mluviti ze zkušenosti, neboť jsem byl nejprve ve francouzském »Lycée«, potom v anglickém »college«, později dostávalo se mi vyučování od učitelů švýcarské soukromé školy a posléze od učeného Prušáka. Potvrzuji, že v těchto různých zemích i dějiny nejlépe zaručené, totiž posledních tří set let (od reformace) tak docela různě jsou líčeny, že mohu tvrditi bez přehánění, že zásadou dějepisného vyučování jest posud všude

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

penost Hellénů mohla omluviti. Skvostná jest básnická síla, s jakou tam vyvolení mužové hleděli vštěpovati nestálému, nespolehlivému, prodajnému, k panickému strachu náchylnému národu lásku k vlasti a hrdinnost a — kde kázeň byla dost přísná, jako ve Spartě — také skutečně vštípili. I tu vidíme zase umění jakožto oživující, pudivý živel. Ale že my vštěpujeme patriotické lži Řeků našim dětem jako pravdu a nejenom dětem, nýbrž — v dílech jako Grote-ovo — soudu zdravých mužů jako dogmata vnucujeme, ano docela jsme je učinili směrodatným činitelem v politice 19. století, toť jest přec zlé zneužití hellénského dědictví, osmnáct set let po tom, co již Juvenal se posmíval: »creditur quidquid Graecia mendax audet in historia.« —

Ještě horší však se mi zdá vnucený nám obdiv pro politické poměry, jež by spíše měly sloužiti za odstrašující příklad. Já zde nehodlám straniti ani Velkořecku ani Malořecku, ani Spartě ani Athenám, ani (s Mitfordem a Curtiem) šlechtě, ani (s Grotem) lidu obecnému; kde politické karaktery, jak jednotlivě tak v celých vrstvách, jsou tak ubohy, tam jistě nemohla kvésti velká politika. A že bychom byli od Hellénů zdědili pojem svobody, jest podhozená chiméra; vždyť ke svobodě náleží předem láska k vlasti, důstojnost, cit povinnosti, schopnost oběti, — naproti tomu hellénské státy nepřestávají od počátku svých dějin až k porobení Římem přivolávati nepřátele své společné vlasti proti vlastním bratřím, ano, v jednotlivých městských státech, jakmile některý státník jest svržen, ihned spěchá ať k jiným Hellénům, ať k Peršanům nebo k Egypťanům, později k Římanům, aby jejich pomocí své vlastní město zničil. Žaluje se často, že Starý Zákon je nemoralný; mně se zdají dějiny Řecka zrovna tak nemoralnými; vždyť u Israelitů shledává-

---

u nás v Evropě soustavné překrucování. Tím, že vlastní výkony vždy bývají vynášeny, vymoženosti jiných zamlčovány nebo zastírány, některé věci napořád do nejjasnějšího světla stavěny, jiné pak ve stínu ponechávány, povstává celkový obraz, jenž v některých částech jenom pro nejjemnější oko od holé lži se odlišuje. Základ vší skutečné pravdy: úplně bezzájemná láska k spravedlnosti, schází téměř všude; z toho lze seznati, že jsme ještě barbary.

me i ve zločinu karakter a vytrvalost, jakož i věrnost ke vlastnímu národu, zde nikoliv. Vždyť i Solon posléze přechází k Pisistratovi, zapíraje dílo svého života, a Themistokles, »hrdina Salaminský«, vyjednává krátce před bitvou o ceně, za niž by Athény zradil, a žije později skutečně na dvoře Artaxerxově jako »vyslovený nepřítel Řeků«, od Peršanů však právem jako »lstivý řecký had« málo vážen; u Alcibiada stala se zrada tak velice životním principem, že Plutarch mohl o něm s úsměškem tvrditi, že měnil barvu »rychleji než chameleon«. To vše bylo u Hellénů tak samozřejmo, že jejich historikové docela se proto nebouří, jak také Herodot s největším duševním klidem vypravuje, kterak Miltiades bitvu u Marathonu tím vynutil, že vrchního vojevůdce upozornil, že athénské voje chtějí přejíti k Peršanům, pročež prý nutno učiniti výpad co nejrychleji, aby tato »špatná myšlénka« nenabyla času k svému uskutečnění: o půl hodiny později byli by »hrdinové marathonští« společně s Peršany táhli na Athény. Na něco podobného ze židovských dějin se nepamatuji. Na takovéto půdě nemohla patrně žádná podivuhodná soustava států vykvésti. »Řekové«, praví opět Goethe, »byli přáteli svobody, ano! ale každý jen své vlastní; proto v každém Řeku vězel tyran.« Kdo chce pralesem v běhu věků bujně vyrostlých předsudků, frasí a lží se propracovati ke světlu, tomu doporučuji naléhavě studium monumentálního díla Julia Schwarcze: Die Demokratie von Athen, v němž jak theoreticky tak prakticky vzdělaný státník, jenž jest zároveň filologem, jednou pro vždy dovodil, co jest souditi o této legendě. Konečná slova tohoto obšírného, přísně vědeckého líčení znějí: »Induktivní státověda musí již dnes poznati, že athénské demokracii nepřísluší ono místo, kterého jí blud staletí v dějinách lidstva si zlíbil dopřávati«[52]) (str. 589).

Ostatně jediný rys dostačí karakterisovati státní hospodářství řecké, že totiž Sokrates viděl potřebu

---

[52]) Jest to (r. 1877 vydaný) první díl většího díla: Die Demokratie, jehož druhý díl s titulem: Die Römische Massenherrschaft ve dvou svazcích 1891 a 1898 vyšel.

dlouze a široce dokazovati, aby kdo byl státníkem, že nutno také něčemu o státních záležitostech rozuměti. Poněvadž hlásal tuto prostou elementární pravdu, byl odsouzen k smrti. »Číše jedu byla pouze a jediné politickému reformatoru podána«,[53]) nikoliv popěrači bohů. Tito věčně žvatlající Athéňané slučovali v sobě nejhorší domýšlivost předky se honosícího junkerství s vášnivou nenávistností nevědomé, drzé lůzy. Zároveň byla jim vrozena vrtkavost orientálského despoty. Když brzy po smrti Sokratově — tak se vypravuje — dávána byla truchlohra »Palamedes«, vypukli shromáždění diváci v pláč pro odpraveného šlechetného, moudrého hrdinu; tyranský lid oplakával svůj nízký čin pomsty.[54]) Přes to však nedbal ani dost málo hlasu Aristotelova a jiných moudrých mužů a posílal je do vyhnanství. A tito moudří mužové! Aristoteles jest úžasně bystroduchý a jako státní filosof zajisté zrovna tak podivuhodný, jakými velicí Helléné jsou všude, jakmile se pozvedají k umělecko-filosofickému nazírání; jako státník však docela nevystoupil, nýbrž snášel klidně a spokojeně činy Philippinské, jež zničily jeho vlast, ale jemu opatřily kostry a kůže řídkých zvířat; Plato klidil jako státník následky, jaké musily býti očekávány dle jeho dobrodružných konstrukcí. A i skuteční státníci — Drako, Solon, Lykurg, ba i Perikles — zdají se mi, jak jsem již v úvodu k této kapitole pravil, spíše duchaplnými dilettanty než důkladnými politiky. Schiller označuje kdesi Drakonta jakožto »začátečníka« a Lykurgovu ústavu za »školáckou«. Rozhodnější jest soud velikého učitele srovnávacích dějin právních, B. W. Leista: »Řek domníval se, aniž chápal historické moci, ovládající život národů, že jest dokonalým pánem přítomnosti. Přítomná doba státu považována v nejušlechtilejším snažení za předmět, na němž může mudřec volně uskutečňovati svoje theorie, do něhož z historicky daného potřebuje přijati, jenom co by se do této theo-

---

[53]) Schwarcz str. 394 násl.

[54]) Dle Gomperze: Griechische Denker II., 95, jest tato anekdota »prázdnou bájkou«; přece však tkví ve všech takových výmyslech jako v eppur si muove a j. zrnko vyšší pravdy; jsou pravou protivou »prázdného«.

rie hodilo.«[55]) Řekům nedostává se na tomto poli důslednosti, sebevlády; žádný člověk není bezměrnější nad tohoto mírnost (sophrosyné) a »zlatou střední cestu« hlásajícího Helléna; vidíme jeho různé státy sem a tam se kývati mezi hyperfantastickými dokonalostními soustavami a slabozrakou zaujatostí pro zájmy bezprostředně přítomného okamžiku. Již Anacharsis žaloval: »V poradách Řeků jsou blázni rozhodujícími.« A tak vidíme, že náš podiv a horlení ve skutečnosti neměl by platiti řeckým dějinám, nýbrž řeckým děje p i s c ů m, nikoliv řeckým hrdinským činům, jež mají všude sobě rovny, alébrž u m ě l e c k é m u v e l e b e n í těchto skutků. Není nikterak potřebí bájiti o orientu a okcidentu, jakoby člověk povstati mohl pouze na určitém délkovém stupni; Řekové stáli jednou nohou v Asii a druhou v Evropě; největší počet jejich velikých mužů jsou Ionové nebo Siciliáni; jest směšno, jejich fikce hájiti zbraněmi pravé vědeckosti a naše dítky chtít vychovávati frasemi; naproti tomu budeme se v Herodotovi věčně podivovati grácii a přirozenosti, vyšší pravdivosti a vítěznému zraku pravého umělce. Řekové zanikli, jejich ubohé vlastnosti je zničily, morální bytost byla na nich už příliš sestárlá, příliš raffinovaná a příliš zkažená, aby mohla kráčeti s osvíceností jejich ducha; hellénský duch však dobyl vítězství, jako nikdy žádný jiný; jím — a teprve jím — »vstoupil člověk do denního světla života«; volnost, které tím Řek lidskému pokolení vydobyl — nebyla politická svoboda — bylť on a zůstal tyranem a obchodníkem otroky — byla to volnost netoliko instinktivního, nýbrž tvůrčího zpodobování, volnost básniti. Toť ona svoboda, o níž mluvil Schiller, vzácný dar, za niž Hellénům věčný dík přísluší, hodna daleko vyšší civilisace, než byla jejich, a daleko čistější, než jest naše.

Úpadek náboženství.

Toto všecko podávám zde jakožto nepostrádatelný pokyn, jenž nás má převésti k poslednímu pozorování.

Vidíme-li zřejmě, že učitel má moc mrtvoly opět oživovati a čilému, pracovitému století mumie za vzor

---

[55]) G r a e c o - i t a l i s c h e R e c h t s g e s c h i c h t e str. 589, 595 atd.

dávati, tož musíme při pozornějším šetření také uznamenati, že jiní to dovedou u větší ještě míře, ježto k nejživějším kusům hellénského dědictví náleží značná část naší církevní víry, však nikoli její světlá stránka, nýbrž hluboký stín hrubé a drsné pověry, jakož i suchý, všeho listí a květů poesie postrádající trnový keř scholastického mudrování. Anděly a ďábly, hrůzoplodnou představu pekla, strašidla zvěčnělých (která právě v domněle osvíceném 19. stol. klepáním a otáčením stoly v pohyb uváděla), ekstaticko-náboženské blouznění, hypostase Demiurga a Loga, definici božského, představu o trojici, vůbec celou spodinu naší dogmatiky máme z větší části od Hellénů anebo skrze jejich sprostředkování; zároveň jim vděčíme za chytrácké pojednávání o těchto věcech: Aristoteles se svojí naukou o duši a o bohu jest první a největší všech scholastiků; jeho prorok, Tomáš Aquinský, byl jmenován ke konci 19. století od neomylného papeže officialním filosofem katolické církve; zároveň sáhl zpět k Aristotelovi veliký počet logisujících volných duchů, nepřátel to vší metafysiky a hlasatelů »náboženství rozumového«, jako John Stuart Mill a David Strauss. Jak viděti, jde zde o náležitě živoucí dědictví, a to nás napomíná, abychom o pokrocích naší doby mluvili jenom s pokorou.

Předmět jest neobyčejně spletitý; bylo-li mi v celé této kapitole se spokojiti jenom s naznačením, tož budu se musit zde více omeziti, tak že budu naznačení jen naznačovat. A přec jest právě zde poukazovati na poměry, kteréž po mém vědomí ještě nikdy ve své pravé souvislosti nebyly odkryty. To staniž se tedy ve vší skromnosti, ačkoli se vší určitostí.

Všeobecně líčí se náboženský rozvoj Hellénů, jakoby lidová pověra pozvolna ve vědomí jednotlivých vynikajících mužů stále v čistější, stále oduševnělejší víru v jediného boha se zjasňovala, a tak duch lidský prý kráčel z temnoty do stále jasnějšího světla. Náš rozum miluje zjednodušování: toto pozvolné stoupání řeckého ducha, až dozrál pro vyšší zjevení, hodí se velmi vrozené myšlenkové lenosti. Ve skutečnosti tato představa jest ven a ven falešná a zfalšovaná: víra v bohy, jak ji poznáváme u Homéra, jest nejvzneše-

nější a nejčistší zjev řeckého náboženství; mnohostranně podmíněn a omezen (jako všecko lidské), přizpůsoben ve vědění, myšlení a cítění určitému stupni civilisace, byl tento náboženský názor na svět přec tak krásný, tak ušlechtilý, tak svobodný, jako kterýkoli jiný, o němž máme zprávy. Znakem homérické víry jest její duševní a mravní v o l n o s t — ano, jak praví Rohde — »téměř volnozduševnění«. Toto náboženství jest uměleckou intuicí a analogií (tudíž cestou čistě genialní) získaná víra v kosmos, t. j. ve »světový řád«, jenž všudy se pozoruje, aniž by kdy byl vymyšlen, aniž by kdy byl pochopen, protože sami jsme přec součástkami tohoto kosmu — řád, jenž se nutně ve všem zase zrcadlí a který tudíž v díle uměleckém se stává názorným a bezprostředně přesvědčivým. Lidové představy, vzešlé z poetické, symbolisující vlohy každé prosté, k dialektice ještě nevyspělé mysli, jsou zde shuštěny k naprosto bezprostřední názornosti, a to od vysokých duchů, ještě dosti věřících, aby po vlastním, svrchovaně-uměleckém soudu tvářili. Toto náboženství protiví se každé víře ve strašidla, každému popskému formulkářství; vše, co jest v Iliadě a Odyssei obsaženo z populárního duševního kultu, jest podivuhodně zjasněno, zbaveno strašidelnosti, zušlechtěno na věčnou pravdu symbolického; rovněž tak nepřátelsky se staví toto náboženství proti všemu rozumářství, všem zbytečným otázkám po příčině a účelu, tedy proti onomu racionalistickému směru, který se v důsledcích svých vybarvil jako pouhý rub pověry. Pokud ještě ony představy, které v Homérovi a některých jiných velikých básnících nalezly svůj nejdokonalejší výraz, v lidu skutečně žily, mělo řecké náboženství idealní živel; později (zvláště v Alexandrii a Římě) bylo amalgámem pyrrhonické, uštěpačné universalní skepse, hrubé pověry v čáry a chytráckého scholasticismu. Podkopána byla tato krásná budova dvěma směry, od mužů, kteří se zdáli míti málo společného, kteří si však přece později bratrsky podali ruce, když homérický Parthenon (t. j. »chrám panny«) se stal hromadou ssutin, na níž zřízena byla filologická brusírna: tyto dvě strany to byly, jež u Homéra nenalezly milosti: kněžourská pověra a rozumářská honba po příčinnosti.[56])

Výsledky anthropologie a ethnografie, doufám, dovolují rozeznávati mezi pověrou a náboženstvím. Pověru nacházíme všude, na celé zemi, a to v určitých, na všech místech a u všech různých lidských kmenů velmi podobných, dokazatelnému zákonu rozvoje podrobených formách; jest vlastně nevyhubitelna. Náboženství naproti tomu jakožto v obrazotvornosti žijící celkový obraz světového řádu mění se nekonečně s dobami a národy; mnohé kmeny (na př. Číňané) mají nepatrnou nebo docela žádnou potřebu náboženskou, jiní pak velmi zjevnou; náboženství může býti metafysické, materialistické, symbolistické, vždy však — i kde jeho živly vesměs jsou vypůjčeny — vystupuje dle doby a země v docela novém, individuálním zjevu, a každý jeho jev jest, jak učí dějiny, zcela pomíjející. Náboženství má cos trpného na sobě, v něm se zrcadlí (pokud je živé) jistý kulturní stav; zároveň obsahuje v sobě libovolné momenty nedozírného dosahu; kolik volnosti projevovali hellénští básníci projednávajíce předmět víry! Kterak závisela snesení Tridentského koncilu o tom, čemu křesťanstvo má věřiti nebo nevěřiti, na diplomatických šachovních tazích a na štěstí válečném! O pověře nelze tak tvrditi; o její moc láme se moc papežova i básníků; ona se plíží po tisícerých skrytých stezkách, dřímá neuvědoměle v prsou každého člověka a jest každým okamžikem hotova vyšlehnouti plamenem; máť, jak dí Lippert, velmi tuhý život, jímž vyniká nad každé náboženství;[57]) jest zároveň pojítkem pro každé nové náboženství a stále číhajícím nepřítelem každého starého. O svém náboženství pochybuje téměř každý člověk, o své pověře nikdo; vypuzena z bezprostředního vědomí tak zvaných »vzdělanců« zahnízďuje se v nejvnitřnějších skladkách jejich moz-

---

[56]) Že by nebylo bývalo v době Homérově žádných »filosofů«, nemá důležitosti; fakt, že se u něho nic »neobjasňuje«, že není u něho ani nejmenšího pokusu kosmogenie, ukazuje dostatečně směr jeho ducha. Hesiod už jest patrný krok zpět, ještě však příliš velkolepě symbolický, než aby našel milost u některého racionalisty.

[57]) Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, str. 379. Ve druhém díle této knihy jest poučné sestavení v Evropě ještě existujících zvyků a pověr z předkřesťanské doby.

ku a tropí tam tím rozpustileji své kousky, vystupuje v zakuklení authentické učenosti anebo nejpodivnější svobodomyslnosti. Toto všecko můžeme pozorovati v našem století Naší-Paní-Lourdské, Shakerů, frenologie, Odu, spiritistických fotografií, vědeckého materialismu, »medicinského kněžourství«[58]) atd.

Abychom dobře porozuměli hellénskému dědictví, musíme i tam se učit rozeznávati. Učiníme-li tak, zpozorujeme, že v Helladě i za rozkvětu skvostného, umělecky zduševněného náboženství nikdy nepřestal téci spodní proud docela jinakých pověr a kultů, který potom později, když řecký duch byl na sklonku a víra v bohy už jen ve formulkách se ztrácela, značně rozvodněn vyrazil a se spojil s různými prameny bohatě přitékajícího racionalistického scholasticismu, aby konečně v pseudosemitském novoplatonismu vydal šklebící se pitvoru vysokých, volných činů duševních. Onen proud, krocený Dionysovským kultem, dospěvším v tragoedii nejvyšší umělecké dokonalosti, tekl pod zemí dále přes Delphi a Eleusinu; jeho první, nejbohatší zdroj tvořil prastarý kult duší, bázlivé a uctivé vzpomínky na mrtvé; k tomu připjala se nevyvarovatelným postupem (a v různých formách) víra v nesmrtelnost duše. Bezpochyby přinesli Helléné kořen svých různých pověr z dřívější domoviny; nové živly však stále k tomu se přidávaly, z části jakožto semitský dovoz z Maloasijských pobřeží a ostrovů,[59]) ale trvalejší a víc podrývající z onoho severu, jímž Řekové opovrhovali. Nebyli to básníci zvěstovateli těchto svatých »vykupitelských« mysterií, nýbrž Sibylly, Ba-

---

[58]) F. A. Lange užívá tohoto výrazu někde ve svém Geschichte des Materialismus.

[59]) Nezdá se, že by semitští národové ve staré době byli věřili v nesmrtelnost individualní duše, ale jejich kulty poskytly Hellénům, jakmile pojali onu myšlenku, důležité podněty. Foenickou božskou soustavu Kabirimů (t. j. sedmi mocných) nalezli Řekové na Lemnu, Rhodu a jiných ostrovech, a Duncker o tom píše (Geschichte des Altertums I. 4, 279): »Báje o Melkartu a Astartě, jež byla pojata v kruh těchto bohů, — Melkart, jenž zmizelou bohyni měsíce v zemi temnoty opět najde a odtud s ní k novému světlu a životu se navrátí — — — dala Řekům podnět, že připjali představy o životě po smrti, které se u nich od počátku 6. stol. vytvořily, k tajemné bohoslužbě Kabirů.«

kidy, pythické věštky; ekstatická blouznění často zachvacovala kraj po kraji, všecko obyvatelstvo šílelo, synové hrdin, již před Trojou bojovali, zmítali sebou v kruhu jako dnešní dervišové, matky rdousily vlastníma rukama své dítky. A tito lidé to byli, jenž vypěstovali vlastní víru v duše a také i víra v nesmrtelnost duše vnikla skrze ně z Thrakie do Řecka.[60]) V bacchantickém vířivém tanci poprvé (pro národ Hellénů) duše od těla se odloučila, ona duše, o níž potom Aristoteles tolik povznášejícího z ticha své studijní jizby hlásati dovedl; v dionysovském roznícení cítil se člověk za jedno s nesmrtelnými bohy a vyvozoval z toho, že i jeho individualní, lidská duše musí býti nesmrtelna, co potom později opět Aristoteles a jiní ostrovtipně zdůvodniti se snažili.[61]) Mně se zdá, že nám to stále ještě trochu víří v hlavě! Proto se pokusíme, abychom vzhledem k tomuto nám tak pevně přilnulému dědictví nabyli rozvahy.

K této víře v duše básnictví hellénské jakožto takové ničím nepřispělo; vpravilo se uctivě do obvyklostí — slavný pohřeb Patroklův, který jinak nemohl dojíti věčného odpočinku, vykonání posledních posvátných obřadů Antigonou na mrtvole bratrově — dále ničeho. Víře v nesmrtelnost však nevědomky na-

---

[60]) Že tato víra (dle Herodota IV., 93) v indoevropském kmeni Getů byla živá, a odtamtud vnikla do Řecka, nelze se diviti; byl to starý kmenový majetek; nápadno jest však, že Hellén v době rozkvětu své síly tuto víru ztratil, anebo spíše docela lhostejně k ní se měl. »Nekonečné další žití duše na tomto (homerickém) stanovisku ani se nepopírá ani netvrdí; tato myšlénka zde vůbec nespadá v kruh úvahy« (Rohde, Psyche str. 195); pamětihodné potvrzení Schillerova tvrzení, že aesthetický člověk, t. j. takový, v němž smyslové a morální nestojí nepřátelsky naproti sobě, »nepotřebuje nesmrtelnosti, aby se o ni opíral a držel« (List Goethovi 9./7. 1796). — Byli-li Getové Goty a tudíž Germány, jak tvrdil Jakub Grimm, nebo ne, může nám býti lhostejno; výstižnou diskussi o této ostatně velmi zajímavé otázce nalezneme ve Wintersheim-Dahnově: Geschichte der Völkerwanderung I. 597 násl.; výsledek dopadá proti Grimmovu mínění. — Báchorku, že getský král Zalmoxis se přiučil nauce o nesmrtelnosti od Pythagory, označuje Rohde za »absurdní pragmatisující bájku« (Psyche str. 320).

[61]) O tomto svrchovaně důležitém bodu, týkajícím se původu víry v nesmrtelnost u Řeků, srovnej hlavně Rohde: Psyche, 296.

pomáhalo, domnívajíc se, že musí bohy považovati sice nikoliv za nestvořeny, ale přece pro jejich větší uctívání za nesmrtelny — což na př. u arijských Indů nebylo obvyklo.[62]) Pojem sempiternity, t. j. nesmrtelnosti individua v čase povstavšího byl následkem toho u Řeků jakožto vlastnost jejich bohů obecně znám; básnictví pravděpodobně jej již nalezlo, ale mocí poetické představivosti zajisté teprve pozvedlo k určité skutečnosti. Dále účastenství umění na tomto pojmu nesahá. Spíše se snažilo onu všude za původní předpokládanou »víru v daemony«,[63]) představu »podsvětí«, vypravování o »ostrově blažených« — zkrátka všecky živly, které vyrůstajíce ze spodiny pověry se vnucují lidské obrazotvornosti, dle možnosti odstraňovati, mírniti, nepatrnějšími činiti, aby získalo volné, otevřené pole pro dané skutečnosti světa a života a pro své poeticko-náboženské, tvůrčí zpracování. Jinak víra lidová, jíž, jak jsme právě viděli, nehovělo tak vysoce umělecké náboženství a která proto se dala raději poučovati od hrubých Thráků. Jinak také filosofie, která vedle takové poesie zůstala podřaděnou až do dne, kdy se domnívala, že jest s to naproti báji postaviti dějiny, symbolu pak obšírné seznání; ale podnět k tomu filosofie nečerpala ze samy sebe, také nikterak z výsledků empirické vědy, jež nikde nenarazila na duše, entelechie (samoúčelnost), nesmrtelnost a pod., nýbrž ona je obdržela od lidu, částečně z Asie (skrze Pythagoru), částečně ze severní Evropy (jakožto orfický, vztažmo dionysovský kult). Učení o duši od živého těla odlučitelné, více nebo méně nezávislé, učení odtud snadno vyvozovatelné o živé duši bez těla, na př. zemřelých, dále žijících už jen jako pouhé duše, jakož i »duševním« božském prin-

---

[62]) Ve staré jedné Vedské písni, mnou již citované, zní verš: »bohové povstali z této strany tvorstva«; ve své vlastnosti jakožto individua nemohou dle indického přesvědčení rovněž býti obdařeni »věčným životem«, a Çankara praví ve Vedânta Sûtra's mluvě o jednotlivých bozích: »Taková slova jako Indra a j. znamenají cos podobného jako na př. slovo »jenerál«, jenom zastávání nějakého úředního místa. Kdo právě dotyčné místo zastává, má titul Indra« (I. 3, 28; 170 překladu Deussenova).

[63]) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I. 39; viz též Tylora.

cipu (docela analogicky s νοῦς Anaxagorovým, t. j. síle od hmoty odlišné), dále učení o nesmrtelnosti této duše: to nejsou tedy výsledky stupňovaného filosofického myšlení, netvoří také v žádném smyslu evolutivní další vývoj, zjasnění onoho hellénského národního náboženství, jež v básnících nalezlo svůj nejvyšší výraz; spíše stavějí se tu lid a myslitelé proti básníkům a náboženství. A třeba by poslouchali různých pobudek, tož lid a myslitelé přece si pracují vzájemně do rukou; dohromady také způsobili úpadek básnictví i náboženství. A když tím vyvolaná krise přešla, spatřilo se, že nyní filosofové vstoupili jakožto zvěstovatelé náboženství na místo umělců. V základě obojí, filosofové i umělci, čerpali svůj materiál z lidu; kdo však, táži se, spravoval jej lépe a moudřeji? Kdo ukázal cesty ke svobodě a kráse, a kdo naproti tomu k otroctví a nekráse? Kdo nastoupil dráhu zdravé, empirické vědy a kdo zadržoval vědu téměř po dva tisíce let? Kdyby mezitím z docela jiné strany světové, z národa, nemajícího ani umění ani filosofie, nebyla v svět vstoupila náboženská mocnost tak silná, že mohla snésti blouznění vířivého tance na soustavu rozumovou vyzvednutého, aniž se shroutila, tak jasná, že ani temná noc názorlivé logiky jejího lesku nikdy docela nedovedla zhasiti, moc náboženská, povolaná už svým původem působiti spíše civilisatorsky než kulturně, — kdyby toho nebylo bývalo, potom by ono domnělé povznášení k vyšším ideálům bylo věru co nejbídněji dopadlo, anebo spíše jeho skutečná bědnost nebyla by nikdy zůstala zastřena. Kdo o tom pochybuje, pohlédniž do literatury prvních století našeho letopočtu, kde státem placení, protikřesťanští filosofové svou vědeckou nauku »theologií« nazvali (Plotin, Proklos atd.); viz, kterak tito pánové ve svých volných chvílích, jež jim zbývaly po rozškubávání Homéra, po komentování Aristotela, vybudování trojic, po rozpravě o tom, zda bohu kromě bytí přísluší i život a po jiných podobných subtilních otázkách — viz, kterak ve svých volných chvílích putují od místa k místu, aby se dali zasvětiti v mysterie anebo byli od orfických společenstev za hierofanty přijati — viz první myslitele oddány nejhrubší víře v čarodějstvo! Anebo, koho takové četivo odstrašuje, vezmi vtipného Jin-

dřicha Heine druhého století, Luciana, do ruky a doplň jeho sdělení vážnějšími a také tak zábavnými spisy jeho současníka Apuleja[64]) — a pověz potom, kde je více náboženství a kde více pověry, kde zdravá, tvůrčí lidská síla a kde neúrodné, nečisté, v kruhu se otáčející přešlapování. A přec zdají se nám mužové, stojící v onom homérovském kruhu, dětinsky zbožnými a pověrčivými, tito naproti tomu osvícenými mysliteli![65])

Ještě příklad. Aristotela nechválíme dle starého zvyku za nic vřeleji než za jeho teleologické odůvodnění vesmíru, kdežto Homérovi vytýkáme jeho anthropomorfismus. Kdybychom nestonali uměle vypěstěnou tvrdostí mozkovou, musili bychom poznati absurdnost takových soudů. Teleologie, t. j. nauka o účelnosti dle míry lidského rozumu, jest anthropomorfismem v jeho nejstupňovanější potenci. Může-li člověk vesmír chápati, dovede-li říci, odkud svět přichází, kam jde, a je-li mu účelnost každé věci zřejma, tož jest vlastně sám bohem a všecek svět jest »lidský«; to také výslovně povídají orfikové i — Aristoteles. Docela jinak básník. Všude se cituje, již za doby Heraklitovy a odtud až na Ranke, výtka Xenofanova Homérovi, že tvoří bohy jako Hellény, černoši prý by vybásnili černého Dia a koně by si představovali bohy jako koně. Nerozumnějším a povrchnějším už nelze býti.[66]) Výtka tato není ani fakticky správna, ježto bohové u Homéra se jeví ve všech možných podobách. Jak praví K. Lehrs ve své krásné, bohužel téměř zapomenuté

---

[64]) Viz zvláště v 11. knize Zlatého osla zasvěcování v mysterie Isidy a Osiria, Serapia a přijímání do kollegia pastoforů. Čti též Plutarchův spis: Isis a Osiris.

[65]) Bussell: The School of Plato, 1896 str. 345, píše o tomto filosofickém období: »Daemoni monopolisují pobožnost, která nemůže býti věnována pouhé idei, a filosofie vydechuje svou duši na stupních kouřících se obětních oltářů a za zaříkávacích formulí a chimér věštebních a čarodějských.«

[66]) Již Giordano Bruno píše hněvně o tomto v základech zvráceném, filistrovsky omezeném soudu: jen insensate bestie et veri bruti byly by s to cos takového pověděti (Italské spisy vyd. Lagarde str. 534. Srovn. též M. V. Visser: Die nicht menschengestaltigen Göter der Griechen, Leiden 1903.

knize Ethik und Religion der Griechen, str. 136/7: »Řečtí bohové nikterak nejsou napodobeniny lidské, nýbrž jejich protivy. Nejsouť kosmickými mocnostmi (čímž se stali teprve pro filosofy) a rovněž nikoli povýšenými lidmi. Často přicházejí v podobě zvířat a nosí lidskou podobu jen pro obyčejné vystupování jakožto nejkrásnější, nejušlechtilejší a nejpřiměřenější, ale o sobě jest jim každá jiná podoba zrovna tak přirozena.« Nesrovnatelně důležitější jest však fakt, že u Homéra i u ostatních velkých básníků schází všeliká teleologie; neboť teprv s tímto pojmem vystupuje nepopíratelně anthropomorfismus. Proč bych neměl bohy zobrazovati v podobě lidské? Mám je snad předváděti ve své básni jako ovce nebo lejnožrouty? Nečinili Raffael a Michelangelo zrovna tak jako Homér? Nepřijalo-liž křesťanské náboženství, že se bůh zjevil v podobě lidské? Není-liž Jahve Israelitů prototyp ušlechtilého, ale přece vádivého a mstivého Žida? Nebylo by přec radno doporoučeti aristotelskou »bytost bez velikosti, jež myslí myšlené«, uměleckému nazírání. Naproti tomu neosměluje se poetické náboženství Řeků podávati zprávy o »nestvořeném« a »rozumově« vysvětlovati budoucí. Podává obraz světa jako v dutém zrcadle a domnívá se, že tím potěšuje a zčišťuje lidského ducha; ničeho více. Lehrs dovozuje ve jmenované knize, kterak pojem teleologie od filosofů — od Sokrata až po Cicerona — byl zaváděn, kdežto do hellénské poesie vstupu nenalezl. »Pojem krásného řádu« — dí na str. 117 — »harmonie, kosmu, jenž hluboce proniká řecké náboženství, jest mnohem vyšší než pojem teleologie, jenž v každém vztahu má do sebe cos trampotného.«

Abychom věc z blízka viděli, táži se: kdo jest anthropomorfistou, Homér nebo Byron? Homér, o jehož osobním bytí se mohlo pochybovati, anebo Byron, jenž tak mohutně udeřil v struny a naladil poesii 19. stol. do té toniny, v níž Alpy i oceán, minulost i přítomnost lidského pokolení jenom k tomu slouží, aby zrcadlily a orámovaly vlastní Já? Snad by bylo pro každého moderního člověka nemožno, aby, jsa proniknut tušením světového řádu, se choval vůči lidskému jednání tak málo anthropomorfisticky, tak velice »objektivně« jako Homér.

Nutno však činiti rozdíl mezi filosofií a filosofií, a já domnívám se, že jsem nahoře dal vřelý výraz svému podivu pro hellénskou filosofii velkého období, jmenovitě pokud vystupovala jako tvůrčí očiňování lidského ducha, kmenově příbuzné básnickému umění — ve kteréžto příčině Platonovo učení o ideách a Demokritova atomistická hypothesa všecko přezařuje, kdežto Aristoteles jako analytik a methodik se mi jeví nevyrovnatelně velikým, ale jako filosof v uvedeném smyslu vlastním původcem dekadence hellénského ducha. Zde jako i jinde dlužno se chrániti příliš daleko jdoucího zjednodušování; nelze jedinému muži připisovati, co bylo zvláštností celého národa a v něm toliko nalezlo nejurčitější výraz. V pravdě v řecké filosofii vězí od prvního počátku zárodek k její pozdějšímu osudnému rozvoji; dědictví, dosud těžce na nás doléhající, sahá zpět téměř až k době Homérově. Neboť staří hylozoisté jeví se, dobře uváženo, kmenově příbuznými s Novoplatoniky; kdo s Thalesem svět beze všeho prohlašuje za povstalý z vody, ten také později dovede »objasniti« boha; jeho nejbližší následník, Anaximander, staví za princip »nekonečno« (apeiron), »ve všech proměnách nezměnitelné«: tu vlastně již vězíme v nefalšovaném scholasticismu a můžeme klidně čekati, až koleso času posadí Ramona Lulla a Tomáše Aquinského na povrch zemský. Že tito nejstarší mezi známými řeckými mysliteli věřili v přítomnost nesčetných démonů, při tom však od počátků[67]) proti bohům lidového náboženství i proti básníkům brojili — Homéra Heraklit by byl rád »pruty mrskal«[68]) — slouží jen k doplnění obrazu. Ještě jedno však musí býti pověděno: muž jako Anaximander, tak podřadný jako myslitel, byl přírodozpytcem a theoretikem nejprvnějšího řádu, zakladatelem vědeckého zeměpisu, podporovatelem astronomie; nám všichni tito lidé se představují jako filosofové, ve skutečnosti však filosofování bylo pro ně věcí vedlejší; zajisté bychom nepočítali agnosticismus Karla Darwina nebo

Metafysika.

---

[67]) Zaručeně od Xenofana a Heraklita počínaje.

[68]) Cituji dle Gomperze: Griechische Denker I. 50. Dle Zellera by se zdálo tak silné vyjádření pravdě nepodobno. Dobře-li se pamatuji, byl to Xenofanes, jenž tato slova klade do úst Heraklitovi.

vyznání víry Claude Bernarda k filosofickým výkonům 19. století? To jest také jedna ze mnoha tradičních, posvěcených konfusí: jméno Çankarovo (zajisté z největších metafysiků, kteří kdy žili) nenalézáme v žádných dějinách filosofie, naproti tomu bodrý pěstitel oliv Thales musí stále držeti své místo jako »první filosof«. A, dobře pozorováno, všichni, anebo téměř všichni tak zvaní filosofové hellénské doby rozkvětu jsou v podobném postavení: Pythagoras nezakládá — pokud možno usuzovati z odporujících si zpráv — školu filosofickou, nýbrž politický, socialní diaetetický a náboženský spolek; metafysik Plato jest státníkem, moralistou, praktickým reformátorem; Aristoteles jest methodologem a encyklopedistou, a jednota jeho světového názoru spočívá spíše v jeho povaze než v jeho přehnané, polosešlé, protivořečné metafysice. Aniž bychom nějak zneuznávali velikých činů řeckých myslitelů, budeme směti, aby konec byl učiněn zmatku, tvrditi: tito mužové vykonali předpravné práce pro naše vědy (i s logikou a ethikou), pracovali předem pro naši theologii, jejich poeticko-tvůrčí genij vylil proudy světla na cesty, po nichž kráčeti měla pozdější spekulace a zkoumání ducha, jako metafysikové byli (vyjmeme-li jediného Platona) poměrně mnohem menšího významu.

Aby při tak důležitém, do hloubky našeho dnešního života zasahujícím poznatku nic nezůstalo nejasno, rád bych poukázal k tomu, že v osobě velkého Leonarda da Vinci máme dnešnímu našemu myšlení a cítění blízce příbuzný příklad hluboké propasti, dělící poetický poznatek od abstraktního a náboženství od theologisující filosofie. Leonardo označuje duchové vědy za »lživé« (le bugiarde scientie mentali); »všecko vědění — praví — jest marné a plno bludů, které není na svět přineseno zkušeností smyslovou, matkou vší jistoty«; zvlášť protivny jsou mu disputy a důkazy o bytnosti boží a duše; on míní, že proti těmto představám »se vzpouzejí naši smyslové«, pročež nemáme se nechat ohlupovati: »kde se nedostává rozumových důvodů a jasného práva, tam křik zastupuje jejich místo; u jistých věcí se to nepřihází«; a dospívá tudíž závěru: »dove si grida non è vera scientia, kde se trpí hluk, tam není pravého vědění« (Libro di

pittura I., oddíl 33., vyd. Jindř. Ludviga). Toť Leonardova theologie! Týž muž jest to však, který — zajisté jediný mezi všemi, ani největších nevyjímaje — maluje Krista, jenž se rovná zjevení, »všecek bůh a zároveň všecek člověk« (jak stojí v Athanasianském vyznání víry). Zde jest hluboká, podstatová příbuznost s Homérem: všecko vědění čerpané ze zkušenosti smyslové, a odtud potom božské nikoli úvahami rozumovými dokázáno, nýbrž volnou tvůrčí silou na podkladě lidové víry utvářeno: věčně pravdivé. Právě tato vloha dospěla v Řecku, dík předem vystoupení jediné životodárných velikých geniů a dík zvláštním okolnostem a zvláštnímu nadání, k tak intensivnímu vypěstění, že vědám zkušenostním (jako později u nás skrze Leonarda), dostalo se nikdy nebývalého podnětu, kdežto reakce filosofující abstrakce nikdy se nedovedla volně a přirozeně rozvíti, nýbrž upadla buď ve scholasticismus nebo blouznění. Hellénský umělec probudil se k životu v živlu, který mu daroval zároveň osobní svobodu a povznášející vědomí, že jest chápán ode všech; hellénský filosof, jakmile se dal na cestu logické abstrakce, nikoliv; byl naopak se všech stran zadržován, vně mravem, věrou a zřízením státním, vnitř vším vlastním, převážně uměleckým vzděláním, vším, co jej po celý život obklopovalo, všemi vněmy sprostředkovanými mu okem i uchem; nebyl svoboden; v následcích svého velikého nadání vykonal zajisté věci veliké, ale ničeho takového, co by — jako jeho umění — hovělo nejvyšším požadavkům harmonie, pravdy a obecné platnosti. V řeckém umění n á r o d n í stránka působí jako křídla, zvedající ducha k výšinám, kde »všichni lidé bratřími se stávají«, kde dělidlo časů a národů spíše povznáší, než otupuje; hellénská filosofie jest naproti tomu v zužujícím smyslu slova přikována na určitý národní život a tím všestranně omezena.[69])

Nesmírně těžko jest vystoupiti s takovým názorem proti předsudku staletí. Vždyť i takový muž jako Rohde, nazývá Řeky, »nejvíce myslícím národem« a tvrdí, že jejich filosofové »svým myšlením předcházeli všecko lidstvo« (Psyche, str. 104). Leopold von

[69]) Srovnej níže, zvláště v kap. VII.

Ranke, jenž pro homérovské náboženství nemá jiného přímětku než »modloslužba« (!), píše: »Co Aristoteles vypovídá o rozdílu mezi činným a trpným rozumem, z nichž toliko první jest pravý, svéprávný, božský a tudíž nesmrtelný, prohlásil bych za nejlepší, co o lidském duchu mohlo býti pověděno, vyjma zjevení. Totéž možno říci, nemýlím-li se, o duševědě Platonově.«[70]) Ranke nás dále poučuje, že úlohou řecké filosofie prý bylo: »starou víru očistiti od modlářského živlu a sjednotiti racionalní a náboženskou pravdu«; ale demokracie tuto šlechetnou snahu zmařila, neboť »pevně se držela modlářství« (I., 230).[71]) Tyto příklady snad stačí; bylo by možno uvésti mnoho jiných. Po mém přesvědčení vše to jest illuse, a to zhoubná illuse, a v hlavních kusech pravý opak pravdy. Není pravda, že Řekové myšlením předcházeli celý svět: před nimi, vedle nich, po nich myslilo se hloub, bystřeji a správněji. Není pravda, že tajnoradovská theologie Aristotelova na prospěch podpor společnosti jest nejlepší, co mohlo býti pověděno: tato jezovítská, scholastická sofistika stala se černým morem filosofie. Není pravda, že řečtí myslitelé zčistili staré náboženství; spíše napadli na něm právě to, co zasluhovalo věčného podivu, totiž jeho volnou, čistě uměleckou krásu; a zatím předstírajíce, že na místo symbolické kladou rationalní pravdu, ve skutečnosti sáhli jenom k lidové pověře a posadili ji zahalenu v logické cáry na trůn, s něhož — ve spojení s lůzou — svrhli (věčnou pravdu hlásající) poesii.

Co se týká domnělého »předmyšlení«, stačí upozorniti na dvojí okolnost, aby dokázán byl blud tohoto tvrzení: předně Indové počali dříve mysliti než

---

[70]) Weltgeschichte (Text-Ausgabe) I., 230. Tento mudřecký výrok připomíná povážlivě známou anekdotu z dětské světnice: »Koho máš nejraději, tatínka nebo matinku?« — »Oba!« Neboť třeba Aristoteles vyšel od Platona, něco ze základu víc odlišného než jejich duševědy (jakož i všecka jejich metafysika) sotva se nechá mysliti. Kterak mohli oba pověděti »to nejlepší«? Schopenhauer stručně usoudil: »radikalní protiva Aristotelova jest Plato.«

[71]) O čtyřiadvacáté století! co tomu říkáš? Já pro sebe mlčím — alespoň o osobnostech — a následuji příkladu moudrého Sokrata, přinášeje v oběť kohouta modlám svého století!

Řekové, myslili hloub a důsledněji a vyčerpali ve svých soustavách více možností než Řekové; za druhé, naše vlastní západoevropské myšlení počalo teprve tím dnem, kdy veliký muž vyřkl: »nutno přiznati, že filosofie, kterou jsme od Řeků přejali, jest dětinská, anebo alespoň spíše podporovatelkou žvatlání než tvořivě povzbuzující.[72]) Chtít tvrditi, že Locke, Gassendi, Hume, Descartes, Kant atd. jsou přežvykavci řecké filosofie, jest zlé prohřešení hellenistického velikášství naproti naší nové kultuře. Rázný příklad vzhledem k hellénskému myšlení poskytuje nám hned Pythagoras, jejich první veliký mudřec. Ze svých cest po východě přinesl všelicos malého i velkého, od pojmu vykoupení až ku představě étheru a až k zápovědi požívání bobů; vše bylo indickým dědictvím. Jedno učení zvlášť stalo se středem pythagoreismu, jeho náboženskou pákou, smím-li tak říci: bylo to tajné učení o putování duší. Platonem bylo potom zbaveno tajemného nimbu a zavedeno do veřejné filosofie. Nuž u Indů již dávno před Pythagorou víra ve stěhování duší tvořila základ vší ethiky; politicky, nábožensky, filosoficky mnohonásob rozdělen a žije v otevřeném protivenství, všecek národ tam byl ve víře v nekonečnou řadu obrození sjednocen. »Zda-li existuje putování duší, nikdo v Indii se netáže; věří se v to všeobecně a neotřeseně.«[73]) Ale byla tam přece nečetná třída, která ve stěhování duší potud nevěřila, pokud tuto představu považovala za symbolickou, za představu, která přeludem zaujatým lidem sprostředkuje allegoricky vyšší, jenom hlubokým metafysickým myšlením správněji chápatelnou pravdu: tato malá třída byla (a jest dosud) třída filosofů. »Putování duší spočívá na nevědění, kdežto duše ve smyslu nejvyšší reality není stěhovavá«, učí indický myslitel.[74]) Vlastního

---

[72]) Baco Verulamský: Instauratio Magna, předmluva. »Et de utilitate aperte dicendum est: sapientiam istam, quam a Graecis potissimum hausimus, pueritiam quandam scientiae videri, atque habere quod proprium est puerorum; ut ad garriendum prompta, ad generandum invalida et immatura sit. Controversium enim ferax, operum effoeta est.«

[73]) Schroeder: Indiens Litteratur und Kultur, str. 252.

[74]) Çankara: Sûtra's des Vedânta I., 2, 11. Çankara žil sice mnohem později než Pythagoras (asi v 8. stol. našeho

»tajného učení«, jak Řekové je dle egyptského vzoru tak milovali, Indové nikdy neznali, mužové všech kast i ženy mohli proniknouti k nejvyššímu poznání; ovšem tito hlubokomyslní mudrci věděli příliš dobře, že metafysické myšlení vyžaduje zvláštních vloh a zvláštního vypěstění těchto vloh; proto ponechali obrazné. A toto obrazné, tato velkolepá, pro morálku snad nenahraditelná, v základě však přec jen lidová představa putování duší, která platila v Indii pro všecek národ, od shora až dolů, s jedinkou výjimkou myslitelů, stala se v Řecku nejvznešenějším »tajemným učením« jejich prvních velikých filosofů, nezmizela také nikdy docela z vyšších kruhů jejich filosofických názorů a nabyla Platonem poutavého půvabu poetického utváření. To jsou lidé, kteří domněle myslili před celým světem, »myšlenkami nejbohatší z národů!« — Nikoli, Řekové nebyli velikými metafysiky.

Theologie. Avšak oni nebyli rovněž tak velikými moralisty a bohoslovci. I zde jen jeden příklad místo mnohých. Víra v daemony jest všude; představu zvláštní meziříše daemonů (mezi bohy v nebi a lidmi na zemi) přijali Řekové nejvýš pravděpodobně tolikéž z Indie [75]) (přes Persii); ve filosofii, anebo chceme-li, v »racionálním náboženství« našly tyto výplody, pověry teprve Platonem přijetí. Rohde [76]) píše: »Plato první, jakožto předchůdce mnoha jiných, mluví o celé meziříši daemonů, jimž vše se připisuje, co pro působnost neviditelných mocí se zdá býti vysokých bohů nedůstojno. Tak božstvo samo všeho zlého a snižujícího jest sproštěno«. Aby tedy s plným vědomím

---

letopočtu), jeho učení však jest přísně pravověrné; neodvažuje se žádného tvrzení, jež se neopírá o staré, kanonické Upanishady. Že skutečné »putování« již dle nejstarších Upanishad pro právě poznávajícího bylo jenom lidovým účelům sloužící představou, jest zřejmo. Další sem spadající důkazy nalézti lze u Çankary v úvodu k Sûtra's, a především na skvostném místě II., 1, 22, kde Samsâra s veškerým stvořením se označuje za klam, »který jako domněnka rozštěpení a rozdělení rodem a smrtí ve smyslu nejvyšší reality neexistuje«.

[75]) Colebrooke, Miscellaneous Essays, str. 442.

[76]) V malém spisku Die Religion der Griechen, vyšlém v Bayreuther Blaetter (1902), též zvlášť vydáno.

a z racionalního, nápadně anthropomorfického důvodu bůh byl »sproštěn« toho, co se nám lidem zdá býti zlým, doporoučí se ona pověra, jež Hellénům byla společna s Křováky a australskými černochy, ozdobena filosofickou a theologickou aureolou, ušlechtilým duchům od nejušlechtilejšího ducha a odevzdává se v dědictví všem příštím věkům. Šťastní Indové již dávno setřásli svou víru v daemony, která platila jen pro docela nekultivovaný lid; filosof nebyl u nich ani povinen míti účast na nějakém náboženském výkonu; neboť aniž by je popíral, jako mělký Xenofanes, uznával v bozích symboly vyšší, smysly nechápatelné pravdy — co ještě byli daemoni takovým lidem? Homér však byl na téže cestě, což jest potřeba si pamatovati. Arci zadržuje ruka Atheny předčasně zvednuté rámě Achillovo a Héra vlévá odvahu kolísavému Diomedovi: tak božsky, volně vykládá básník, povzbuzuje všecky doby k poetickému myšlení; pravá pověra však má u něho jen velmi podřízenou úlohu a jest »božským« významem odstraněna z říše vlastního demonství; jeho cesta byla slunnější, krásnější než Indoarijcova; místo aby jako tento se oddával hloubavé metafysice, posvěcoval empirický svět a vedl člověka takto ke skvělému určení.[77]) Tu přišel starý pověrčivý, u pythických věšteb radu beroucí, od kněžek poučovaný, daemony posedlý Sokrates a po něm Plato a ti ostatní. Ó Hellené, kéž byste jen byli zůstali věrni náboženství Homérovu a na něm založené umělecké kultuře! Kéž byste nebyli poslouchali svých Heraklitů a Xenofanů a Sokratů a Platonů, a jak se všichni ještě jmenují a byli důvěřovali svým božským básníkům! Běda nám, jenž jsme pro tuto na posvátnou orthodoxii povýšenou víru v daemony po staletí trpěli nevýslovnou bídu, jenž jsme touto věrou byli zadržáni ve vší naší kultuře a jenž ještě dnes se musíme domnívati, že žijeme obklopeni thráckými sedláky.[78])

---

[77]) Viz na př. ve XXIV. zpěvu Iliady (verš 300 a násl.) zjev dobro věstícího orla. Vysoce významna jsou v témž zpěvu slova Priamova (verš 220 a násl.).

[78]) Döllinger nazývá »soustavnou víru v daemony« jedním »z danajských darů řeckého bludu«. (Akad. Vortraege I. 182.)

Scholastika. Ani o poznání není to lepší s oním hellénským myšlením, které nekráčí po cestách mystických, aniž následuje poetického vnuknutí, nýbrž přiznaně připíná se ke vědám přírodním a hodlá za pomoci filosofie a racionalní psychologie objasniti veliké problemy bytí. Tu hned řecký duch přechází ve scholasticismus, jak již výše bylo naznačeno. »Slova, slova, nic než slova!« Zde by širší výklady bohužel přesahovaly rámec této knihy. Kdo se však bojí vyšší filosofie, vezmi do rukou jen katechismus; vězí v něm mnoho Aristotela. Mluvíme-li s takovým nefilosofickým člověkem o božstvu a povíme mu, že »nebyl učiněn, nebyl stvořen, že jest od věčnosti, nepomíjitelný«, bude se domnívati, že odříkáváme oekumenické vyznání víry, a zatím jest to citát z Aristotela! A řekneme-li mu dále: bůh jest »věčná, dokonalá, nepodmíněná bytnost, bytím nadaná, avšak bez velikosti, jež ve věčné aktualitě sebe samu myslí, neboť (toto slouží za vysvětlení) myšlení stává se sobě předmětno myšlením myšleného, tak že myšlení a myšlené stávají se identickými«, tož ubohý člověk bude si mysliti, že mu předčítáme z Tomáše Aquinského, anebo docela z Jiřího Viléma Friedricha Hegela, ale opět jest to citát z Aristotela.[79]) Rozumové učení o bohu, rozumové učení o duši, především však nauka o účelném, rozumu lidskému přiměřeném řádu světa, čili teleologii (jíž Aristoteles, mimotně řečeno, do své přírodovědy zavedl tak podivné bludy): toť dědictví v tomto oboru! Kolik století trvalo, než přišel odhodlaný muž, jenž tento ballast hodil přes palubu a dovodil, že existenci boha nelze dokázati, jak to Aristoteles před dvěma tisíciletími vykejklil; až přišel muž, jenž se odvážil napsati slova: »Nejsme ani zkušeností, ani rozumovými úsudky dostatečně poučeni, zda-li člověk má duši (jakožto v něm přebývající, od těla odlišnou a na něm nezávisle mysliti způsobilou, t. j. duchovou substanci), anebo zda-li život není spíše vlastností hmoty.«[80])

---

[79]) Metafysika, kniha XII. kap. 7.

[80]) Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, díl I., Ethische Elementarlehre, § 4.

Však dost. Domnívám se, že jsem dostatečně zřetelně dovodil, že hellénská filosofie jest jen tehdy v pravdě veliká, rozumíme-li tomu slovu v nejširším smyslu, asi dle anglického způsobu mluvy, dle něhož Newton a Cuvier, anebo zase Jean Jacques Rousseau a Goethe se nazývají »filosofy«. Jakmile Řek opustil pole názornosti — a to hned od Thalesa — stal se osudným; a stal se tím osudnějším, ježto své nevyrovnatelné tvůrčí síly (které se metafysickému Indovi tak nápadně nedostává) používal ke svůdně jasné tvorbě stínových přeludů a ke zplošení a zmotání hlubokých náhledů a tušení, nepřístupných každému rozboru. Nevytýkám mu, že by byl měl mystické vlohy a vysloveně metafysickou potřebu, ale to, že se snažil mystiku jinak, než umělecko-mythicky tvářiti, a že slepě stále chodil okolo jádra vší metafysiky (vždy ovšem s výjimkou Platona!) a že se pokoušel řešiti transcendentní otázky cestou mělce-empirickou. Kdyby byl Řek své vlohy dále rozvíjel po jedné straně čistě poeticky a po druhé čistě empiricky, byl by se stal lidstvu nedílným, nevýslovným požehnáním; tak ale týž Řek, jenž v poesii i vědě dal příklad volně-tvůrčího tváření a tudíž i vlastního zrození člověka, stal se překážkou působící strnutí a zábranou v rozvoji lidského ducha.

Závěrek.

Snad jsem těmito posledními vývody trochu zasáhnul do oboru pozdějšího dílu této knihy. Nevěděl jsem si jiné rady; neboť hrálo-li hellénské dědictví velikou úlohu v našem století, jako ve všech předchozích, tož vzhledem k němu zavládal škodlivý zmatek a vysokého stupně »nevědomí«, a tento duševní stav dědiců musil býti v zájmu všeho následujícího jasně vyzdvižen, jako mnohostranná, spletitá zvláštnost dědictví samého.

Souboru se chráním. Co jsem přednesl o našem bohatém, v náš duševní život tak hluboce zasahujícím hellénském dědictví, jest už samo o sobě pouhý výtah, pouhé naznačení; kdyby se tak dělo dále, tož by posléze všeliký konkretní obsah byl sublimován, vlnivé linie života smrštily by se v přímky, zůstala by geometrická figura, konstrukce ducha a nikoli obraz rozmanité, všecky protivy v sobě slučující pravdy. Filo-

sofie dějin i nejznamenitějších mužů — za příklad uvádím jediné Herdera — pobádá spíše k odporu než ku správným poznatkům. Kromě toho dílu tomuto jest vytknut bližší cíl: nemělo zde hellénství býti posuzováno a dějinně objasňováno, nýbrž stačilo našemu vědomí vyložiti, jak nekonečně mnoho z něho na nás přešlo a ještě dnes působí na naše básnění, myšlení, věření a zkoumání. V nedostatku úplnosti hledal jsem život a pravdu. Nemohu však čtenáře ušetřiti námahy, aby si pročetl mé vývody od začátku do konce.

Druhá kapitola.

Římské právo.

Od mládí byla mi anarchie mrzutější než smrt.

Goethe.

Jistě jest nemožno jasně pojmově určiti, co jsme zdědili od Říma, co z této ohromné dílny lidských osudů ještě dnes živě dále působí, nemáme-li jasné představy, co Řím byl. Ani římské právo v užším smyslu slova (soukromé právo), o němž ví každý, že tvoří základní látku, na níž ještě podnes právnické myšlení se vychovává, a že ještě pořád poskytuje skutečný základ i pro nejsvobodnější, co nejdál se uchylující, novější soustavy právní, nemůže nikterak ve zvláštnosti své ceny správně býti posouzeno, pohlíží-li se na ně prostě jakožto na nějakou bibli laickou, jako na kanon, jenž zde už jednou jest, posvěcen tisíciletími. Je-li slepé přidržování se římských právnických vět následek povrchního historického pojímání, tož platí to neméně o reakci, cíl daleko přestřelující, proti římskému právu. Kdo studuje toto právo a jeho zdlouhavý, namahavý vznik, a byť to bylo jenom ve všeobecných obrysech, jistě bude souditi jinak. Neboť bude potom viděti, kterak indoevropské kmeny[1]) již v nejstarších Disposice.

---

[1]) K obtížné otázce raç ještě přijdeme (viz kap. 4.). Zde chci vložiti jenom veledůležitou poznámku: Kdežto s různých stran existence arijské raçy v pochybnost se béře, ježto mnozí filologové platnost jazykového kriteria neuznávají (viz Salomon Reinach: L'origine des Aryens) a jednotliví anthropologové poukazují na chaotické výsledky měření lebek (na př. Topinard a Ratzel), užívají badatelé v oboru právních dějin jednomyslně výrazu Arijci, resp. Indoevropané, poněvadž shledávají určité právní pojmy ve skupině těchto jazykově příbuzných národů, kteří od prvopočátku a ve všech rozvětveních mnohonásobného rozvoje zásadně se odlišují od určitých, zrovna tak nevyhladitelných názorů u Semitů, Hamitů atd. (Viz díla Savigniho, Momsena, Iheringa a Leista.) Žádné měření lebek a filologické puntičkářství nemůže tuto jednoduchou, velikou skutečnost — výsledek to úzkostlivě přesného, juristického bádání — se světa shladiti, a jimi dovozena jest existence moralního arijství, byť byli národové této skupiny složeni z ještě pestřejší skupiny.

dobách měly některá ostře vyslovená zásadní přesvědčení právní, kteráž u různých kmenů různě se rozvinula, aniž tyto dovedly to kdy ku pravému rozkvětu; nahlédne, že toho nedovedly, protože žádnému kmeni se nepodařilo založiti svobodný a zároveň trvalý stát; a potom s údivem pozná, jak Římané, tento malý národ povahou silných mužů, obojí uskutečnili: stát i právo — stát tím, že každý chce si trvale pojistiti právo (své osobní právo), a právo tím, že každý jest nadán sebevládou přinášeti nutné oběti a věnovati bezpodmínečnou věrnost společné obci. A kdo to poznal, ten zajisté nikdy jinak nebude mluviti než s největší úctou o římském právu, jakožto jednom z nejvzácnějších statků lidstva. Ovšem nahlédne také zároveň, že nejvyšší a napodobení nejvhodnější vlastností tohoto práva jest jeho zevrubná přizpůsobivost k určitým životním poměrům. Kdo to pozná, tomu zajisté také nezůstane skryto, že stát i právo — obé plody »rozeného právnického národa«[2]) — u Římanů nerozlučně náležejí dohromady, a že nemůžeme rozuměti ani tomuto státu ani tomuto právu, nemáme-li jasné představy o římském národě a jeho dějinách. To jest tím nutnější, jelikož jsme jak z římské státní myšlénky tak i z římského soukromého práva mnoho zdědili, co ještě dnes žije, nehledě docela k politickým poměrům, skutečně stvořeným římskou státní myšlénkou, jimž my Evropané vděčíme za možné bytí jakožto umravnělí národové vůbec. Proto bylo by zajisté účelno tá-

---

[2]) Ihering: Entwickelungsgeschichte des römischen Rechts, str. 81. Výrok tím pozoruhodnější, že právě tento veliký učitel práva stále energicky popírá, že by národu něco bylo vrozeno, ba on zachází (Vorgeschichte der Indoeuropaer, str. 270) až k nestvůrnému tvrzení, že vrozená fysická (a s ní i moralní) struktura člověka — neboť to zajisté jest, co má označovati pojem rasy — nemá nijakého vlivu na jeho povahu, nýbrž jediné zeměpisné okolí, tak že Ariové, přesazení do Mezopotamie, eo ipso Semity by se stali a naopak. Tu jest Haeckelův obraz různých opic, od nichž různé raçy lidské prý pocházejí, poměrně ještě dost rozumný. Ovšem nesmí se zapomínati, že Ihering musil krutě bojovati po celý život proti mystickému dogmatu »vrozeného corpus juris«, a že jest jeho velikou zásluhou, když zde vědě proklestil volnou dráhu; tím vysvětlují se jeho přemrštěnosti v opačném smyslu.

zati se nejprv: jaký byl ten národ římský? a co má znamenati pro dějiny jakožto celkový jev? — Zde se může jednati jen o nejzběžnější obrys, jenž však, jak doufám, dostačí, aby nám poskytl jasnou představu politického působení tohoto velikého národa v jeho hlavních liniích, ale zároveň také, aby zřejmě označil poněkud spletitou povahu na naše století přešlého politického i státoprávního dědictví. Potom teprve pozorování našeho soukromoprávního dědictví bude proveditelno i prospěšno.

Římské dějiny.

Mohli bychom domnívati se, ježto latinský jazyk a dějiny římské hrají tak velikou úlohu v našich školách, že každý vzdělaný muž musí míti alespoň zřetelnou celkovou představu o dění a tvoření římského národa. Není však tomu tak a není to také docela možno dle obvyklých učebných method. Jest sice každý vzdělanec v římských dějinách do jisté míry zdomácnělý: báječný Romulus, Numa Pompilius, Brutus, Horáciové a Curiaciové, Gracchové, Marius, Sulla, Caesar, Pompejus, Trajan, Diokletian a přečetní jiní — všichni jsou nám ale alespoň tolik známi (t. j. dle jmen a dat), jako naši vlastní velicí mužové; mladík, který by neuměl podati zprávy o druhé punské válce, anebo by si spletl různé Scipiony mezi sebou, stál by před námi rovněž tak zahanben, jako kdyby nedovedl vyložiti přednosti římských »Legiones« a »Manipuli« před makedonskou »Phalanx«. Nutno také připustiti: římské dějiny v obvyklém jich podávání jsou neobyčejně bohatým skladištěm zajímavých anekdot; z jejich znalosti však pochází jenom jednostranné a docela nedostatečné porozumění. Celé dějiny Říma vypadají téměř jako veliký a ukrutný s p o r t, hraný politiky a vojevůdci, kteří pro kratochvíli dobývají světa, při čemž v umění soustavného utlačování cizích národů a poštívání vlastního národa, jakož i v právě tak ušlechtilém umění vynalézati nové válečné lsti a jejich taktického zhodnocení co možná největším počtem lidského dobytka vykonali mnoho uznáníhodného. Něco pravdivého spočívá také bezesporně v tomto pojetí. Dostavila se v Římě doba, kdy lidé za přední se považující se oddávali vojenství a politice netoliko, kde toho bylo zapotřebí, nýbrž volili toto zaměstnání za životní povolání. Jako u nás do nedávna jenom »vysokorodý člo-

věk« se směl státi důstojníkem, diplomatem nebo správním úředníkem, tak bylo též pro »vrchních desettisíc« v pozdějším Římě jen trojí povolání, jimiž svému postavení ničeho nezadali: res militaris, juris scientia a eloquentia (válečnictví, právnictví a řečnictví).[3]) A ježto svět byl ještě mlád a věda přehledna, mohl zdatný muž snadno ovládati všecky tři obory; a měl-li k tomu ještě hodně peněz, byl hotovým politikem. Čtěme jen opětovně listy Ciceronovy, chceme-li zvěděti z naivních vyznání v ideách své doby zaujatého, ne mnohem dále než za svůj nos vidoucího muže, jak veliký Řím a jeho osudy se staly míčem ješitných zahalečů a jak velikým právem lze tvrditi, že jeho politikové Říma neudělali, nýbrž spíše jej zničili. Máť politika vůbec — i mimo Řím — své vlastní zvláštnosti. Od Alexandra až na Napoleona: bylo by zatěžko moc zločinné libovůle u čistě politických hrdin příliš vysoce ceniti. Stručné dorozumění o tom jest v této kapitole tím více na místě, ježto právě Řím platí za specificky politický stát, a my tudíž smíme doufati, že se tu dovíme, jak a kým veliká, úspěšná politika se dělá.

Co Gibbon praví o králích vůbec: »Jejich moc nejpůsobivější jest v boření«, platí o všech téměř politicích — jakmile dosáhnou dostatečné moci. Mám za to, že to byl moudrý Solon, jenž znemožnil zdárný rozvoj athénského státu pro všecky časy tím, že historicky daný stav obyvatelstva z různých kmenů zrušil a zavedl umělé rozdělení ve třídy dle majetku. Tato tak nazývaná timokracie (čest tomu, kdo má peníze) dostavuje se všude více nebo méně sama sebou, a Solon alespoň pečoval, aby s bohatstvím přibývalo povinností; přes to svojí ústavou položil sekeru na kořen, z něhož — byť sebe namahavěji — athénský stát vyrostl.[4]) Méně znamenitý muž nebyl by se odvážil tak

---

[3]) Srovn. Savigny: Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter kap. I.

[4]) Mnohému bude se zdáti Lykurgova ústava ještě libovolnější, ale neprávem. Neboť Lykurg neotřásá nikterak historickým rozvojem danými základy, naopak, on je upevňuje: národové, kteří táhli do Lakedoemonu, vrstvili se na sebe; posledně přišlý nejvýše — a Lykurg tak to nechal býti. Že Pelasgové (helóti) půdu vzdělávali, Achaiové (pe-

hluboko zasáhnouti do přirozeného chodu rozvoje, a to by bylo velmi pravděpodobně požehnáním bývalo. — A můžeme jinak souditi o Juliu Caesarovi? Ze slavných vojevůdců světových dějin byl on snad jako politik nejznamenitější; v nejrůznějších oborech (pomysleme jen na zlepšení kalendáře, na zavádění všeobecného zákonníku, na založení africké osady) projevoval pronikavý rozum; jako organisátorský genij nebyl by za stejně příznivých okolností zůstal za Napoleonem — při tom však s nezměrnou předností, že nebyl cizozemským kondottierem, jako tento a Dioclecian, nýbrž pravý a skutečný Říman, ve vlasti pevně zakořeněný, tak že by jeho individuální libovůle (jako u Lykurga) jistě od směru toho, co by jeho národu bylo přiměřeno, nebyla se příliš odchýlila. A přec jest to právě tento člověk a žádný jiný, jenž tuhý strom života římské ústavy podlomil a obětoval nevyhnutelnému schnutí a zkáze. Neboť nad čím s údivem stojíme v předcaesarském Římě, není fakt, že městu bylo prožíti tolik prudkých bouří uvnitř — u tak nepřirovnatelně pružného útvaru jest to přirozeno, nárazy zájmů a nikde nikdy neodpočívající ctižádost politiků z

---

rioikové) obchod a řemesla provozovali, a Dorové (Spartiaté) válku vedli a tudíž i vládli, nebylo umělým rozdělením úloh, nýbrž zpevněním skutečného poměru. Jsem přesvědčen, že život v Lakedaemonu byl šťastnější nežli ve kterékoli jiné části Řecka. Obchod s otroky byl tu zapovězen, helóti byli dědičnými nájemci, a třeba neměli ustláno na růžích, těšili se přec daleko jdoucí nezávislosti; perioikové volně si vedli, ano jejich omezená vojenská služba bývala jim v zájmu jejich, v jednotlivých rodinách dědičných řemesel často odpouštěna; konečně pro Spartány bylo principem všeho života společenství, a v síních, v nichž se shromažďovali ke svým prostým jídlům, zvedala se, jako strážný duch, jediná socha, bůh smíchu. (Plutarch: Lykurg XXXVII.) Co nutno Lykurgovi vytknouti, jest předně, že se snažil dané a do jisté míry zdravé poměry stanoviti pro věčnost, čímž však oloupil živý organismus o nutnou pružnost; za druhé, že na pevné spodině zavedl mnohým vzhledem příliš fantastický útvar, a tu opět vystupuje theoretisující politik, muž, jenž cestou racionální se snaží stanoviti, jak by věci musily býti, kdežto v pravdě logisujícímu rozumu přísluší toliko registrující, a nikoliv tvůrčí úkon. Že však Lykurg přes to přijal za východiště historické fakty, pojistilo jeho ústavě mezi všemi řeckými ústavami největší sílu a trvání.

povolání staraly se tam o to, jako všude jinde — nikoliv, co nás naplňuje údivem a obdivem, jest spíše životní síla této ústavy. Ať si patriciové a plebejové ob čas proti sobě zuřili: neviditelná moc držela je přece spolu svázány; jakmile bylo vyhověno novým poměrům novým vyrovnáním, stál tu římský stát opět silnější než před tím.[5]) Caesar narodil se v době takové těžké krise; snad zdá se nám tato krise jen proto horší než všecky předešlé, poněvadž časově nám stojí blíže a jsme tudíž o ní velmi obšírně zpraveni, a též poněkud Caesarem přivoděný výsledek známe. Já však považuji filosoficko-dějinný výklad těchto případů za čistě věc myšlenkovou. Ani hrubá pěst nezkrotného, vášní uchváceného plebeje Maria, ani tygří ukrutnost chladně uvažujícího patricia Sully nebyly by způsobily smrtelných ran římské ústavě. I to nejpovážlivější: osvobození mnoha tisíc otroků a propůjčení občanské hodnosti mnoha tisícům osvobozenců (a to z politic-

---

[5]) Výraz »aristokracie a plebs«, jehož užívá Ranke místo »patriciové a plebejové«, může sváděti laiky co nejvíc. Již Niebuhr zvedl odpor proti zaměňování plebejů s lůzou. Patriciové a plebejové jsou spíše jako dvě mocnosti v jednom státě, jedna ovšem mající mnohonásobně politicky přednost, druhá pak politicky mnohonásob odstrčena (alespoň v rannějších dobách), obě však sestávající z volných, nezávislých, naprosto samostatných usedlíků. A proto mohl Sallust i o starých dobách psáti: »nejvyšší autorita byla zajisté u patriciů, síla pak zcela jistě u plebejů« (Listy Caesarovi I. 5). Též vidíme odjakživa plebeje hráti velikou úlohu ve státě a jejich rodiny mnohonásob se spojovati s patricijskými. Neučený člověk mezi námi bude tedy najisto uveden v omyl, učiní-li si představu, že se jednalo v Římě o aristokracii a lůzu. Zvláštní životnost římského státu má svůj základ v tom, že od počátku měl dvě odlišné části (jevící mnohou analogii v politické působnosti s whigy a toriy, jen že tu jde o »rozené strany«), jež však obě zrovna týmiž zájmy majetku, práva a svobody stejnoměrně se státem byly srostly: pročež ustavičně tu byl svěží život uvnitř, pročež ustavičně železná jednomyslnost na venek. O plebejské části vojska vypravuje Cato, že jsou: »viri fortissimi et milites strenuissimi«; byli to právě svobodní mužové, bojující za svoji domovinu a za vlastní krb. Ve starém Římě směli pouze majitelé pozemků konati službu vojenskou, a plebejové byli zrovna tak důstojníky jako patriciové (viz Mommsen: Abriss des römischen Staatsrechts 1893, str. 258, a Esmarch: Römische Rechtsgeschichte, 3. vyd. str. 28 násl.).

kých, nemravných důvodů) byl by Řím v krátké době přemohl. Řím měl životní sílu otroctví šlechtiti, t. j. vštípiti mu určitou římskou povahu. Jenom docela ohromná osobnost, jeden z oněch abnormních hrdin vůle, jaké svět za tisíciletí sotva jednou zplodí, dovedl takový stát zničiti. Říká se, Caesar byl záchrancem Říma, jenž příliš záhy smeten, než mohl dokonati svoje dílo: což jest nesprávno. Když tento veliký muž došel se svým vojskem na břehy Rubikonu, měl nerozhodnut veleti zastavit! a ještě jednou uvážiti dosah svého jednání: nepřekročí-li Rubikon, že vydá se sám v nebezpečí, překročí-li však posvátným zákonem vytknutou hranici, že svolává nebezpečí na celý svět (t. j. na římský stát); rozhodl se pro svoji ctižádost a proti Římu. Anekdota je snad vynalezena, Caesar alespoň nejeví ve svém bellum civile podobný zápas svědomí; situace však se tím náležitě označuje. Muž byť byl sebe větší, volný není nikdy, jeho minulost předpisuje jeho přítomnosti velitelsky směr; zvolil-li jednou věc horši, musí stále škoditi chtě nechtě, a byť se i povznesl na samovládce v domněnce nyní působiti jen dobro, tož zkusí na sobě samu, že »moc králů jest nejpůsobivější v boření«. Caesar psal ještě z Ariminia: zájem republiky leží prý mu více na srdci než vlastní život;[6]) daleko ještě Caesar nebyl všemohoucí, když Sallust, jeho věrný přítel, už musil se ho tázati: zda-li vlastně republiku zachránil nebo uloupil?[7]) V nejlepším případě ji zachránil jako Virginius svou dceru. Pompejus — vypravuje více současných spisovatelů — nechtěl trpěti nikoho vedle sebe, Caesar pak nikoho nad sebou. — Představme si, co mohlo ještě z Říma býti, kdyby dva takoví mužové, místo aby byli politiky, byli jednali jako sluhové vlasti, jak posud bylo římským způsobem!

Nemůže býti mou úlohou, abych rozváděl šíře, co zde zběžně bylo naznačeno; mně pouze šlo o to, abych dal ucítiti, jak málo poznáváme na národě podstatné stránky, oddáváme-li se jediné dějinám jeho politiků a vojevůdců. Zvláště u Říma jest tomu tak. Kdo

---

[6]) De bello civili, I., 9. Mimotně řečeno, zcela římsky, užíti v takovém okamžiku tak mělkého výrazu!

[7]) Druhý list Caesarovi.

pozoruje Řím pouze s této strany, i kdyby při tom sebe pilněji měl historickou a pragmatisující obzírku, nemůže dospěti žádného jiného výsledku než-li Herder, jehož vylíčení proto vždy zůstane klassickým. Pro tohoto geniálního muže jsou římské dějiny »dějinami daemonů«, Řím »loupežnickým doupětem«; co Římané světu darovali, jest »pustošící tma«, jejich »veliké, ušlechtilé duše, Scipionové a Caesar prožívají život vraždami, čím více lidí na svých válečných taženích zabili, tím ohnivější jest chvála jim vzdávaná.[8]) To jest s jistého stanoviska úplně správno«; avšak bádání Niebuhrova, Duruy-ho a Mommsenova (zvláště tohoto), jakož i skvělých romanistických historiků práva ve století 19., Savigny-ho, Iheringa a mnoha jiných, odkryla jiný Řím, na jehož bytí nejprve Montesquieu upozornil. Zde šlo o to, vynajíti a do pravého světla postaviti, čeho staří římští dějepisci — zaměstnaní oslavou bitev, líčením spiknutí, lichocením dobře platícím politikům a pomluvou nepřátel si nevšímali, anebo alespoň nikdy dle zásluhy neocenili. Národ se nestane tím, čím se Řím v dějinách lidstva stal, loupeží a vraždou, nýbrž v z d o r loupeži a vraždě; žádný národ nezplodí státníky a válečníky tak podivuhodně silné povahy jako Řím, jestliže vám nepodá širokou, pevnou a zdravou základnu pro sílu povahy. Co Herder a jiní nazývají Římem, může tedy býti jen částí Říma, a to nikoliv nejdůležitější. Příhodnějšími uznávám vývody Augustinovy v páté knize jeho D e c i v i t a t e D e i; upozorňuje tam zvlášť, že nebylo u Římanů hamižnosti a sobectví; všecko jejich chtění, praví, projevovalo se jediným odhodláním: »buď volně žíti nebo statečně zahynouti« (aut fortiter emori, aut liberos vivere); a velikost římské moci, jakož i její trvalost připisuje této morální velikosti.

Ve všeobecném úvodu k této knize mluvil jsem o a n o n y m n í c h silách, které utvářejí život národů; máme toho v Římě jasný příklad. Mám za to, že by se mohlo bez přehánění říci, že všecka pravá moc Říma byla takovou anonymní »národní velikostí«. Vyrazil-li u Athéňanů duch do koruny, vyrazil zde do kmene a kořenů; Řím byl nejkořenatější všech ná-

---

[8]) Ideen zur Geschichte der Menschheit, kn. 14.

rodů. Proto vzdoroval také tolika bouřím, a světové dějiny potřebovaly téměř půl tisíce let, aby ztrouchnivělý jeho kmen byl zničen. Ale proto také ta zvláštní šeď v šedi těchto dějin. U římského stromu všecko hnalo do dřeva, jak říkají zahradníci; měl málo listí, ještě méně květů, kmen však byl nevyrovnatelně silný; na něm pjali se pozdější národové do výše. Básník a filosof nemohli v této atmosféře prospívati; tento národ miloval jen takové osobnosti, v nichž poznával sama sebe, všecko neobyčejné budilo jeho nedůvěru; »kdo chtěl jinakým býti než jeho druhové, slul v Římě špatným občanem.[9]) Národ měl pravdu; nejlepším státníkem pro Řím byl ten, který se ani o šíři vlasu nevzdálil toho, co chtěla všeobecnost, muž, který rozuměl jednou zde, podruhé tam otevříti bezpečnostní ventil, vyhověti rostoucím silám prodlouženými písty, zařízením přiměřených odstředivých koulí a rovnacích klapek, až státní stroj se jaksi automaticky rozšířil a administrativně doplnil — zkrátka, muž-strojník: to byl idealní politik pro tento silný, sebevědomý, napořád jen praktickým životním zájmům oddaný národ. Jakmile někdo chtěl přes tuto míru ven, stal se nutně zločincem na obci.

Řím, opakuji to, neboť to jest základní poznatek, z něhož teprve vyvěrá každý jiný, Řím není stvořením jednotlivých mužů, nýbrž celého národa; v protivě k Helladě jest zde všecko v pravdě veliké »anonymním«; žádný z jeho velikých mužů nedosahuje velikosti římského národa. Velmi správné jest a stojí za uváženou, co praví Cicero (Republica II., 1.): »Z následující příčiny má ústava našeho státu převahu nad jinými: jinde byli to jednotliví mužové, kteří zákony a zřízeními zavedli státní pořádek, jako na př. na Krétě Minos, v Lakedaemonsku Lykurg, v Athénách, (kde příliš častá změna bývala) jednou Theseus, podruhé Drako, potom opět Solon, Kleisthenes a ještě mnoho jiných; naproti tomu naše římská obec zakládá se na geniu nikoliv jediného muže, nýbrž mnoha mužů, také nestačila k jeho zřízení píď prchavého života lidského, nýbrž jest to dílo staletí a mnoha po sobě následovavších pokolení«. Ano i vojevůdce potře-

[9]) Mommsen: Römische Geschichte 8. vyd. I. 24.

boval v Římě jenom nechat volně projevovat cnosti, které měla všecka jeho armáda — trpělivost, vytrvalost, nezištnost, pohrdání smrtí, praktický smysl, především vysoké vědomí státní zodpovědnosti — a byl vítězstvím jist, ne-li dnes, tedy zítra. A jako vojsko sestávalo z občanstva, byli jeho velitelé úředníky, kteří jenom přechodně zaměňovali úřad administratora nebo poradce neb soudce s úřadem velitele; vůbec byl v tom malý rozdíl, jestliže v pravidelné výměně úředník vystřídal jiného ve velitelství; pojem »vojáka« povstal teprve v době úpadku. Nikoliv jako dobrodruhové, ale jako nejusedlejší všech občanů a sedláků Římané vydobyli světa.

Římské ideály.

Ano, zde se vnucuje otázka: jest vůbec přípustno, mluviti u Římanů o »dobývání«? Myslím, že sotva. Dobyvateli byli Germáni, Arabové, Turci; Římané naproti tomu ode dne, kdy v dějinách vystupují jako individuálně odlišný národ, vyznačují se svou fanatickou, vřelou a, chceme-li, úzkoprsí láskou ke své vlasti; jsou k tomuto kousku země — zajisté nikoliv značně zdravému, nikoliv neobyčejně bohatému — nerozvížitelnými pouty srdce přikováni, a co je žene do války, co jim propůjčuje nezdolatelnou moc, jest především láska k domovině, zoufalá odhodlanost, vzdáti se nezávislého držení této hroudy jenom se životem. Že tato zásada musila vésti k pozvolnému rozšiřování státu, nesvědčí o dobyvačnosti, nýbrž byla výsledkem tísně. Vždyť i dnes jest moc nejdůležitějším činitelem v mezinárodním právu, a viděli jsme, že v našem (19.) století zcela mírumilovní národové musili svůj branný stav ustavičně zvětšovati, ovšem jediné v zájmu své nezávislosti. Kterak mnohem obtížnější bylo postavení Říma, obklíčeného konfusní směsicí národů a nárůdků — v nejbližší blízkosti množství příbuzných, věčně se potírajících kmenů, v dalším okruhu neprozkoumaný, bouří prosycený chaos barbarů, Asiatů a Afrikánů! Obrana nestačila; chtěl-li Řím míti pokoj, musil mírové dílo organisace a správy rozšířiti od země k zemi. Kam to dovedli mezi současníky Říma malí národové, neměvší politického zraku, vidíme na dějinách všech hellénských států. Řím však tento zrak měl jako žádný jiný národ před ním nebo po něm. Jeho vůdcové nejednali dle theoretických náhle-

dů, jak bychom dnes při pohledu na tak přísně logický rozvoj téměř věřiti chtěli; spíše následovali téměř neomylného instinktu, jenž jest také nejjistějším všech kompasů, — blaze tomu, kdo jej má! Ale teď slýcháme mnoho o římské tvrdosti, římském sobectví, římské chtivosti; ano! ale bylo možno, uprostřed takového světa zápasiti za nezávislost a svobodu a nebýti tvrdým? možno uhájiti v boji o život svého místa a nemysliti v první řadě na sebe sama? není majetek silou? Čeho se však málo dbá anebo docela nedbá, jest, že bezpříkladný úspěch Římanů nemůže býti považován za úspěch tvrdosti, sobeckosti, chtivosti — tyto vlastnosti zuřily vůkol alespoň v takové míře, jako mezi Římany, a i dnes není mnohem jinak — nikoliv, úspěchy Římanů zakládají se na duševní a mravní převaze. Arci převaha jednostranná; ale co na tomto světě není jednostranné? A nemůže také býti popíráno, že v jistých vzhledech Římané hloub cítili a bystřeji myslili než jiní lidé, k čemuž přistupovala zvláštnost, že u nich cítění a myšlení spolupůsobily navzájem se doplňujíce.

Jmenoval jsem již jejich lásku k domovině. Byl to základní rys starořímské povahy. Nebyla to čistě rozumová láska Hellénů, zpěvavá a překypující, však snadno podléhající zrádcovským vnuknutím sobeckým, také ne mnohoslovná láska Židů: známo, jak Židé tak tklivě opěvují »babylonské zajetí«, ale od velkodušného Cyra s poklady do vlasti zpět posláni, raději přinášejí peněžní oběti a nutí pouze nejchudší k návratu, než aby opustili cizí zemi, kde se jim tak dobře vedlo; nikoliv, u Římanů byla to věrná, na slova skoupá, naprosto nesentimentální, ale při tom ke každé oběti hotová láska; žádný muž a žádná žena u nich nikdy neváhala obětovati život pro vlast. Kterak si vysvětliti tuto tak nadměrnou lásku? Řím nebyl (za starých časů) bohatým městem; aniž bylo zapotřebí překročiti hranice Italie, bylo lze viděti mnohem úrodnější kraje. Co však Řím poskytoval a zajišťoval, bylo mravním vzhledem člověka důstojný život. Římané nevynalezli manželství, oni nevynašli právo, nevynašli spořádaný, svobodu skýtající stát: to vše vyrůstá z lidské povahy a jest všude v nějaké formě a v jistém stupni; co však arijské rasy těmito pojmy jakožto zá-

klady vší mravnosti a kultury si představovali, nikde až na Římany pevně se nezakotvilo.[10]) Dostali se Helléné příliš blízko k Asii, byli příliš náhle civilisováni? Což, zdivočili snad sebe samy právě tak ohnivě nadaní Keltové na divokém severu, že proto ničeho více nemohli utvořiti, ničeho organisovati, žádného státu ví-

---

[10]) Pro arijské národy srovnej zvláště: Leist, Graeco-italienische Rechtsgeschichte (1884) a jeho Altarisches Ius civile (1896), též Ihering: Vorgeschichte der Indoeuropaeer. Ethnická bádání posledních let však víc a více ukazují, že manželství, právo a stát všude v nějaké formě, i u duševně nejméně rozvitých divochů existují. A to musí býti ostře zdůrazněno, neboť manie rozvojová a pseudovědecký dogmatismus 19. století vnesly do většiny popularních knih docela vymyšlená líčení, kterých přes určité výsledky zevrubných bádání nelze odtamtud dostati. Tato líčení vnikají odtamtud i do cenných vážných děl. V Lamprechtově mnohojmenovaném díle Deutsche Geschichte, sv. I. na př. nalézáme líčení domnělých společenských poměrů u starých Germánů, sdělané »pod auspiciemi srovnávací národovědy«; zde se vypravuje o době, kdy u Germánů »vládlo žádnými rozdíly neomezované pohlavní společenství, kdy všecky dítky v rodině byly mezi sebou manžely a manželkami, všecky jejich dítky mezi sebou bratry a sestrami« atd.; z toho prý se vyvil v dalším průběhu času tak zvaný matriarchat, mateřské právo, jakožto první krok — — — a tak báchorka pokračuje po celých stranách dále. Zdá se, jakoby člověk naslouchal prvnímu koktání nové mythologie. Co se týká mateřského práva (t. j. rodinné jméno i dědické právo po matce, ježto otcovství bylo stále společné), tož Ihering přesvědčivě dovodil, že již nejstarším Arijcům, ještě před odloučením se některého germanského kmene bylo »docela cizí« (Vorgeschichte, str. 61 násl.) a pranejstarší částky arijské mluvy ukazují již na »vládnoucí postavení manžela a otce rodiny« (Leist: Graeco-ital. Rechtsgeschichte, str. 58.); ona domněnka postrádá tudíž jakéhokoli vědeckého podkladu. (Toto bylo zatím potvrzeno od Otty Schradera: Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, 1901, str. XXXIII.) Ještě důležitější jest zjistiti, že »srovnávací národověda«, jíž se Lamprecht dovolává, nikde na celém světě nenašla mezi lidmi pohlavního společenství. R. 1896 vyšlo malé dílo, shrnující přísně nestranně všecka sem náležející bádání, E. Grosse-ho: Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, a tu vidíme, jak domnělí empiričtí filosofové, s Herbertem Spencerem v čele, a domněle přísně empiričtí, jakožto »autority« ctění anthropologové a ethnologové (s čestnými výjimkami, jako Lubbock) prostě vycházeli od apriorního předpokladu, že musilo býti u jed-

ce zříditi nemohli?[11]) Či nepůsobila spíše v Římě krevní smísení uvnitř společného mateřského kmene zároveň s přirozeným výběrem, podmíněným země- a dějepisnými poměry ke zplození nadměrných nadání (přirozeně s průvodným jevem zpětného přetvořování?)[12]) Nevím. Ale jisto jest, že před římským nebylo žádného svatého, důstojného a zároveň praktického upravení poměrů manželských a rodinných;

---

nodušších národů pohlavní společenství, ježto toho vyžaduje nauka rozvojová, a jak potom nalezli všude potvrzení. Ale nyní přesnější a nepředpojatá studia dokazují u kmene za kmenem, že pohlavního společenství tam není, a Grosse smí apodikticky tvrditi: »Není prostě ani jedinkého primitivního národa, jehož pohlavní poměry by se blížily stavu promiskuity aneb jen k němu ukazovaly. Pevně složená jednotlivá rodina není teprve pozdní vymožeností civilisace, nýbrž trvá již na nejnižším kulturním stupni jako pravidlo bez výjimky« (str. 42) Zevrubné doklady podává autor; ostatně všecky anthropologické a ethnologické zprávy posledních let svědčí, jak velice tak zvaní divoši bývají podceňováni, jak povrchně jsme pozorovali, jak nerozvážně jsme usuzovali o prvotních stavech, o nichž jistého nevíme docela ničeho. [Nejnověji Jindřich Schurtz ve svých Altersklassen und Maennerbunde, eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft (1902, u Reimera), obšírně dovodil, že důvody pro dřívější promiskuitu, již odvozujeme ze dnešních jevů »volné lásky«, nutno docela jinak si vykládati a že naopak: »právě u nejprimitivnějších kmenů manželství a v souvislosti s ním společenský útvar na čistě pohlavním podkladě silněji jest vyvinut (str. 200).] Jelikož předmět tento jest zásadně neobyčejně důležitý a na vědeckou sílu myšlenkovou a methodu myšlení zvláštní pozoruhodné světelné paprsky vrhá, tož chci ještě uvésti jeden velmi poučný příklad. Praobyvatelé střední Australie prý, jak známo, náležejí k duševně nejopozdilejším lidem; Lubbock nazývá je: »bídní divoši, kteří nedovedou vlastní prsty, ba ani prsty jedné ruky spočítati« (Die vorgeschichtliche Zeit, něm. překlad II. 151). Lze si mysliti, s jakým pohrdáním cestovatel Eyre podával zprávu o »svrchovaně zvláštních manželských zákazech, kde žádný muž nesmí si bráti ženu, která má totéž jméno, jako on, byť nebyla s ním nikterak spříbuzněna«. Podivno! kterak mohli tito lidé, jejichž povinností dle evoluční theorie by bylo, žíti v nejneobmezenějším pohlavním společenství, si dovoliti tak nevysvětlitelné brykule? Nyní však dva angličtí úředníci, kteří po léta žili mezi těmito divokými národy a získali si jejich důvěru, podali nám obšírnou zprávu o nich (Royal Society of Victoria, duben 1897, výtah v »Nature« z 10. června 1897), a vychází na jevo, že všecek jejich duševní život, jejich »představový život« (smím-li tak říci)

rovněž nebylo racionalního práva, spočívajícího na jistém rozvoje schopném podkladě a státní organisaci, vzdorující bouřím chaotické doby. Byť i jednoduše stesaný kolečkový stroj starého římského státu často ještě nemotorně pracoval a vyžadoval důkladné opravy, byl přece skvostným časovým i účelným zařízením. Pro právo již od počátku byl tam nekonečně jemný cit a jeho omezování hovělo poměrům. A teprve ro-

---

jest tak báječně složitý, že našinec sotva ho může sledovati. Tak na př. tito lidé, kteří, jak uvedeno, neumějí počítati do pěti, mají spletitější víru v putování duší než Plato, a tato víra jest podkladem jejich náboženství. A jejich manželské zákony. V kraji, o němž se zde mluví, bydlí ethnicky jednotný kmen — Aruntas. Všeliké manželské spojování s cizími kmeny jest zapovězeno; tím raça se udržuje čistou. Proti vysoce škodlivým následkům dlouho trvajícího pohlavního spojování jedinců téhož plemene (inzucht) pracují australští černoši následujícími důvtipnými kombinacemi: celý kmen dělí (v pomyslu) ve čtvero skupin; poznamenávám je pro zjednodušení jako **a, b, c, d.** Mladík ze skupiny **a** smí se oženiti s děvčetem pouze ze skupiny **d**, mužský z **b** jen se ženskou **c**, mužský **c** jen se ženskou **b**, mužský **d** jen se ženskou **a**. Děti z **a** a **d** tvoří zase skupinu **b**, z **b** a **c** skupinu **d**, z **d** a **a** skupinu **c**. Zjednodušuji velice a podávám jen kostru, neboť se obávám, že můj evropský čtenář by se dostal brzy tam, že by rovněž nedovedl do pěti počítati. Nelze popírati, že práva srdce doznávají tu velikého omezení, ale táži se, kterak by vědecky vzdělaný pěstoun byl mohl vymysliti něco důmyslnějšího, aby vyhověl oběma na přísném pozorování spočívajícím základním zákonům chovu, jež jsou: 1. rasa budiž uchována čista; 2. trvalému chovu téhož plemene jest zabrániti (viz kap. 4.). Takový jev vyžaduje úctu a mlčení. Při pohledu naň mlčí se i nad takovými konstrukcemi, jako dříve jmenované z konce 19. stol. A jak teprve, když od nekonečně namáhavých pokusů těchto dobrých Aruntasů popatříme na Řím a zde vidíme vyvstávati ze srdce národa (teprve později v kovové desky zákonně vrytou) posvátnost manželství, počestnost rodiny, svobodu otce rodiny uprostřed děsného světa?

[11]) Thierry, Monmmsen atd.

[12]) Až do nedávna bylo v oblibě líčiti obyvatelstvo Říma jako nějaký velký šátek vedle sebe žijících národností: z hellénských částí mělo své tradice, z etruských svou správu, ze sabinských své právo, ze samnitských svého ducha atd. Řím byl by tedy jaksi jenom pouhým slovem, názvem, společným označením pro mezinárodní dostaveníčko. I tato bublina, vystouplá z mozkové pěny bledých učenců, rozplizla se, jako tak mnohá jiná, v Mommsenových rukou. Fakta i rozum, obé potvrzují protimyslnost takovéto hypothesy, »která se snaží národ, jenž jako málo jiných rozvil svůj jazyk, svůj stát a své

dina! Ta byla jediné v Římě, a to tak krásná, jaké svět nikdy neviděl. Každý římský občan, ať patricij či plebej, byl pánem, ano králem ve svém domě; jeho vůle sáhala až za smrt bezpodmínečnou volností a posvátností odkazu; jeho dům byl proti úřednímu vměšování chráněn pevnějšími právy než jest náš; naproti semitskému patriarchátu zaveden princip příbuzenství po meči,[13]) čímž odstraněno předem všecko hospodářství tchýní a vůbec ženských; naproti tomu mater familias byla jako královna ctěna, vážena a milována. Kde bylo viděti podobné věci v tehdejším světě? Mimo civilisaci snad; uvnitř jí nikde. A proto Říman miloval svoji domovinu takovou tuhou láskou a proléval pro ni krev svého srdce; Řím byl mu rodinou a právo vyčnívající skalou lidské důstojnosti uprostřed divého příboje.

Nevěřme přec, že by něco velikého mohlo býti na tomto světě vykonáno, aniž by nějaká čistě idealní

náboženství čistě a lidově, proměniti v pustou drobeninu etruských a sabinských, hellénských a bohužel i pelasgických zřícenin« (Röm. Geschichte I. 43). Že však tento naprosto jednotný, svérázný národ vyšel z původního křížení různých příbuzných kmenů, jest jisto a od Mommsena jasně vyloženo; týž přijímá dva latinské a jeden sabellský kmen; později ještě leccos se přimísilo, ale teprve, když římská národní povaha byla pevně vytvářena, tak že cizí živly si assimilovala. Bylo by však směšno, »Řím počítati mezi smíšené národy« (str. 44). — Něco docela jiného jest zjistiti, že nejmimořádnější, nejindividualnější nadání a nejjadrnější síla vyplývá z křížení: Athény byly prvním skvělým příkladem, Řím druhým, středověká Italie a Španělsko dalšími, jako je dnes Prusko a Anglie. (Bližší obsahuje kap. 4.) Tímto vzhledem jest hellénská báje, že Latinové pošli ze spojení mezi Heraklem a hyperborejskou dívkou, velmi významna jakožto jeden z oněch nepochopitelných rysů vrozené moudrosti, kdežto zoufalé pokusy Dionysia z Halikarnassu (žil v době Kristova narození) dokázati původ Římanů od Hellénů, »ježto přece naprosto jest nemožno, aby byli barbarského původu«, ukazují způsobem tklivě naivním, jak nebezpečno může se státi sloučení veliké učenosti s předpojatým míněním a rozumovými úsudky!

[13]) Rodina spočívající jediné na příbuzenstvu otcovském, tak že jenom původ se strany otcovy mužskými osobami zakládá právní příbuzenství, nikoli však se strany matčiny. Jenom manželství uzavřené za správných forem plodí dítky, jež náležejí agnatické rodině. (Agnatický = příbuzenský po meči — poznam. překladat.)

síla spolupůsobila. Idea sama arci toho neučiní; hmatavý zájem musí také při tom býti, a byť to i bylo, jako u mučedníků pro víru, zájem onoho světa; bez idealního přídavku však, pouze pro zisk, má boj málo odolavé síly; vyšší výkonnost poskytuje jenom víra, a tu právě nazývám v protivě k bezprostřednímu zájmu okamžiku — ať je to choutka, majetek nebo cokoliv — idealní pohnutkou. Jak Dionysius o starých Římanech řekl: »Myslili o sobě vysoce a nesměli tudíž ničeho svých předků nedůstojného činiti« (I., 6), jinými slovy, myslili sami o sobě idealně. Nemíním slovo »ideál« v zašlém, nejasném smyslu romantické »modré květiny«, nýbrž ve smyslu oné síly, která pudila hellénského výtvarníka vytvářiti boha z kamene a která učila Římana, aby považoval svoji svobodu, svá práva, své spojení se ženou v manželství, své spojení s jinými muži v obec, za něco svatého, za to nejdražší, co svět může darovati. Skála, pravil jsem, a nikoliv fantastická krajina. Jako sen existovalo to více nebo méně u všech Evropanů: svatou bázeň, svatou vážnost nalezneme v různých podobách u všech členů této národnostní rodiny; avšak tvrdošíjná síla uskutečnění v praktickém oboru nebyla nikomu tak dána jako Římanu. — Nenechejme si namluviti, že »loupežníci« takové činy mohou dokázati, jaké uskutečnil římský stát, světu ku spáse. A poznavše absurdnost takového pojetí, hledejme potom hloub a najdeme, že Římané byli civilisatorskou mocí, jíž nebylo rovno, a že takovými býti mohli, jenom protože mimo veliké vady a nápadné intellektuální mezery měli vysoké duševní i mravní vlastnosti.

Boj proti Semitům.

Mommsen vypravuje o spolku mezi Babyloňany a Foeničany, aby si podrobili Řecko a Italii, a míní: »rázem byly by svoboda a civilisace s povrchu země zmizely«. Uvažme dobře, co tato slova znamenají z úst muže, jenž, jako žádný jiný všecku látku má v přehledu. Svoboda a civilisace (já řekl bych raději »kultura«, neboť Babyloňanům a Foeničanům nelze přece upříti civilisace!) byly by zničeny, tedy by na věky zanikly! A vezměme potom do rukou knihy, podávající obšírné, vědecké popisy foenické a babylonské civilisace, abychom si zjasnili, na čem se zakládá soud takového dosahu. Brzy nahlédneme, co odlišuje

hellénskou »kolonii« od foenické »faktorie«, ale seznáme také brzy na rozdílu mezi Římem a Karthaginou, co znamená idealní síla i v oboru nejsušší, nejsobečtější zájmové politiky. Co nám dá na př. Ihering mysliti, an učí nás (Vorgeschichte str. 176) rozlišovati mezi »obchodními cestami« Semitů a »vojenskými silnicemi« Římanů; ony povstaly z choutky po rozšíření a majetku, tyto z potřeby soustředění a obrany domoviny. Naučíme se také rozeznávati mezi authentickými »loupežníky«, civilisujícími jen potud, pokud dovedou se závidění hodnou intelligencí se chápati všech prakticky upotřebitelných vynálezů a je zpracovati a u cizích národů v zájmu svého obchodu vypěstovati umělé potřeby, ale jinak i svým nejbližším kmenovým příslušníkům všeliké lidské právo loupí, kteří nikde ničeho neorganisují kromě daní a bezpodmínečného otroctví, kteří vůbec, kdekoliv se usadí, nikdy se nesnaží ovládati celou zemi v zájmu uspořádání, nýbrž stále jen slídí po předmětech obchodních, jinak všecko ponechávajíce tak barbarským, jak to právě jest: i naučíme se, pravím, od takových skutečných lupičů rozeznávati Římany, kteří okolo nepošinutelného domácího středu pozvolna a nuceně, aby si zachovali doma požehnání svého vlastního pořádku, svůj pořádající, zjasňující vliv i na venek musejí šířiti, nikdy vlastně nedobývajíce (mohou-li se tomu vyhnouti), každé svéráznosti s úctou šetříce, při tom však tak výtečně organisujíce, že národové k nim přicházejí s prosbami, aby směli míti účast na požehnání tohoto pořádku,[14]) činíce své vlastní výtečné »římské právo« velmi svobodomyslně přístupným mnoha, pozvolně stále četnějším národům, slučujíce zároveň různá cizí práva na podkladě římského v pozvolna se zjasňující »všeobecné právo světové«:[15]) toto všecko věru není

---

[14]) Jedním z posledních příkladů jsou Židé, kteří přišli s naléhavými prosbami do Říma (okolo r. 1), aby je Římané osvobodili od jejich semitského království a přijali je za římskou provincii. Známo jest, jakou vděčnost prokázali později mírně a shovívavě vládnoucímu Římu.

[15]) O »jus gentium«, často velmi nejasně rozvinutém a definovaném, píše Esmarch ve svých Römische Rechtsgeschichte 3. vyd. str. 185: »Toto právo nelze v římském smyslu bráti ani za aggregat získaný z přirovná-

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

žádné loupežnictví. Spíše máme v tom spatřovati předpravné práce pro trvalé zavedení ideálů svobody a civilisace. Právem dí Livius: »Nikoliv pouze naše zbraně, i římské zákonodárství vydobylo nám dalekosáhlý vliv«.

Vidno, že obvyklé pojetí Říma jakožto národa dobyvatelů par excellence jest velmi jednostranné. Vždyť i když sobě samu se stal nevěrným, když římský národ vlastně se země docela zmizel a jen idea o něm se vznášela nad jeho hrobem, ani potom ještě nemohl daleko ustoupiti od tohoto velikého principu svého života: vždyť i suroví císařové-vojáci nedovedli zlomiti tuto tradici. Proto ani skutečný bitevní hrdina jakožto jednotlivec mezi Římany se neobjevuje. Nechci teprve bráti ku přirovnání Alexandra, Karla XII. nebo Napoleona, ale táži se, zda-li jediný Hannibal jako vynalézavý, odvážný, svémocný válečný kníže neprojevil více vlastní genialnosti než všichni římští imperatorové dohromady?

Že Řím nebojoval pro budoucí Evropu, ani v zájmu dalekosáhlého kulturního úkolu, nýbrž pro sebe sama, nepotřebuje býti ani pověděno, ale právě tím, že hájil svých vlastních zájmů s bezohlednou energií moralně silného národa, zachránil onen »duševní rozvoj lidstva, jenž spočívá na indogermanském kmeni«, před jistým zánikem. To viděti nejlépe na nejrozhodnějším všech jeho zápasů, na boji s Karthaginou. Kdyby politický rozvoj Říma nebyl až do té doby býval tak přesně logický, kdyby si nebyl včasně podmanil a zkáznil ostatní Italii, tož byl by onen smrtící ráz na svobodu a civilisaci od spojených Asiatů a Punů býval proveden. A jak málo jednotlivý hrdina zmůže naproti takovým světodějinným stavům přes to, že třeba jen on sám je přehlíží, ukazuje nám osud Alexandrův, jenž zničil Tyrus a hodlal táhnouti proti Karthagině,

---

vání práv platných u všech Římanům známých národů, ani za objektivně existující, římským státem uznané a přijaté právo obchodní, nýbrž dle své podstaty za řád vytrysklý z jádra římského národního sebevědomí pro mezinárodní soukromoprávní vztahy.« — Právní poměry uvnitř jednotlivých zemí zůstaly od Římanů co možná netknuty, což jest nejvýš překvapujícím důkazem veliké úcty, kterou měli ke každé svéráznosti.

při své předčasné smrti však nezanechal ničeho, leč vzpomínku na svého genia. Dlouho živší římský národ však byl s onu velikou úlohu, kterou posléze směstnal v lapidární slova: delenda est Carthago (Karthago musí býti zbořeno).

Co se jen nanaříkalo na zničení Karthaginy od Římanů a namoralisováno od Polybia až k Mommsenovi! Působí dojmem osvěžujícím, setkáme-li se také jednou se spisovatelem, který, jako Bossuet, prostě hlásá: »Karthago bylo vzato a zničeno od Scipiona, jenž se ukázal důstojným svého velikého předka«, bez všelikého morálního rozhořčení, bez obvyklé fráze: všecko zlo, které později na Řím padlo, jest prý záplatou za tento zločin. Nepíši dějin Říma a nezasedám na soudné stolici nad Římany, ale jedno jest tak jasné, jako slunce na poledním nebi: kdyby foenický národ nebyl býval vyhuben, kdyby jeho zbytky bezestopým zničením jeho hlavního města nebyly zbaveny spojovacího bodu a přinuceny zmizeti mezi jinými národy, tož lidstvo nikdy by se nebylo dožilo toho 19. století, na něž my nyní, při všem pokorném uznávání svých slabostí a bláznovství, přece s hrdostí a k nadějím oprávněni pohlížíme zpět. Při nesrovnatelné tuhosti Semitů byla by dostačila nejnepatrnější šetrnost, aby foenický národ opět povstal; v Karthagině jen napolo spálené byla by jejich životní pochodeň pod popelem dále doutnala, a, jakmile římské císařství se počalo blížiti úpadku, znovu jasně zaplála. S Araby, jenž naši existenci dlouho zle ohrožovali, nejsme do dneška ještě hotovi,[16]) a jejich plod, mohamedánství,

---

[16]) Boj, zuřivší v posledních letech 19. stol. ve střední Africe mezi svobodným státem Kongo a Araby (aniž by byl došel zvláštní pozornosti v Evropě) jest novou kapitolou ve starém zápase mezi Semity a Indoevropany o světové panství. Je tomu teprve asi 50 let, co Arabové pronikli od východního pobřeží Afriky daleko dovnitř a až blízko k Atlantickému oceánu; pověstný Hamed ben Mohamed ben Juna, zvaný Tippu-Tib, byl dlouho neomezeným vládcem ohromné říše, jež téměř napříč přes celou Afriku v šířce asi 20 stupňů sáhala. Četní národové, které ještě Livingstone zastihl šťastny a mírumilovny, byli mezi tím jednak úplně zničeni — ježto obchod s otroky na venek jest hlavním zaměstnáním Arabův a nikdy během lidských dějin nebyl v takové míře provozován jako ve 2. polovině 19. století — jednak tuzemci stykem se semitickými panovníky prodělali pozoruhodnou

tvoří překážku, jako žádný jiný, každého pokroku a civilisace a visí v Evropě, Asii a Africe jako Damoklův meč nad naší namáhavě povznésti se chtějící kulturou; Židé stojí tak vysoko nade všemi ostatními Semity, že sotva je s nimi zároveň můžeme jmenovati, a přec musili bychom býti slepi nebo nepoctivi, kdybychom nechtěli uznati, že problém židovský v našem středu náleží k nejobtížnějším a nejnebezpečnějším v době přítomné; a nyní si k tomu ještě přimysleme foenický národ, mající od nejrannějších dob všecky přístavy obsazeny, všecek obchod monopolisující, v držení nejbohatší metropole světa a prastarého národního náboženství (do jisté míry Židy, kteří nikdy neměli proroků) —! Není to fantastické filosofování o dějinách, nýbrž objektivní, dokázatelná skutečnost, že za takových podmínek to, co dnes nazýváme Evropou, nikdy by nebylo mohlo povstati. Poznovu poukazuji na učená díla o Foeničanech, především na mistrné shrnutí v Mommsenově Römische Geschichte III. kniha, kap. I. »Karthago«. Duševní neplodnost tohoto národa byla přímo úžasná. Přes to, že osud učinil Foeničany makléři civilisace, nikdy je to nepobídlo, aby sami také třeba nejnepatrnější věc vynalezli; civilisace zůstala pro ně něčím docela vnějším; co nazýváme kulturou, toho ani doposledka netušili: oblečeni v nejskvostnější šaty, obklopeni uměleckými výtvory, v držení všeho vědění své doby, provozovali později jako dříve čarodějství, přinášeli lidské oběti a žili v takové kaluži nejmenovatelných neřestí, že nejzkaženější orientálové s ošklivostí se od nich odvraceli. O jejich působnosti pro rozšiřování civilisace soudí Mommsen:

---

moralní změnu: stali se lidojedy, a tím zároveň z velkých hloupých dětí divokými bestiemi. Pamětihodno jest též, že Arabové přes to tam, kde to shledali výhodným, jakožto vzdělaní, znalí, chytří lidé, založili velkolepé kultury, tak že jsou části poříčí Konga, které prý tak pěkně jsou vzdělány jako elsaský statek. V Kassongo, hlavním městě této bohaté krajiny, nalezlo arabské vojsko velkolepé arabské domy, s hedvábnými záclonami, atlasovými pokrývkami, skvostně vyřezávaným nábytkem, stříbrným náčiním atd.; původní obyvatelé však zatím klesli na otroky a lidojedy. Zajisté hodně zřetelný příklad rozdílu mezi civilisováním a darováním kultury. (Viz jmenovitě Dr. Hinde: The fall of the Congo Arabs 1897, str. 66 násl. a 184 násl. atd.)

»To oni více semena rozseli jako ptáci[17]) nežli rolník. Síla, civilisovati vzdělání schopné národy, s nimiž se stýkali, a sobě assimilovati, jakou měli Helléni ano i Italikové, schází Foenikům docela. V krajích Římany dobytých iberský a keltický jazyk zanikly před jazykem románským; Berbeři v Africe mluví dosud týmž jazykem, jako za dob Hanno-ův a Barkidů. Ale především nedostává se Foeničanům, jako všem aramaeickým národům v protivě k indoevropským státotvorného pudu, geniální myšlénky sobě samé vládnoucí svobody«. Kde se Foeničané usadili, byla jejich ústava prostý »kapitalistický režim, sestávající jednak z nemajetného, z ruky do úst žijícího městského množství (na venkově podrobení, za bezprávné, otrocké hovado považovaní národové), jednak z velkoobchodníků, majitelů plantáží a vznešených fojtů«. — — — To jsou ti lidé, to jest ta osudná větev ze semitského příbuzenstva, před níž jsme byli brutalním delenda est Carthago zachráněni. A kdyby i pravdou bylo, že Římané v tomto případě více než u nich bylo obvyklo, se oddávali nízkým vnuknutím pomsty a snad i řevnivosti, tož musím tím více se podivovati neomylné jistotě instinktu, která jim i tam, kde byli zaslepeni zlými vášněmi, dala postihnouti, co by jenom chladně uvažující, prorockým zrakem nadaný politik pro spásu lidstva byl musil od nich požadovati.[18])

---

[17]) Každý čtenář zajisté ví, jakým samočinným pochodem pták přispívá nevědomky k rozšiřování rostlin.

[18]) Mommsen, jenž míní, že musí římský postup proti Karthagině přísně odsouditi, připouští přece na pozdějším místě (V, 623), že ani panovačnost ani lakota tento postup neurčovaly, nýbrž — míní — strach a závist. Pro zásadní pojímání úkolu Říma ve světových dějinách jest právě toto rozeznávání důležito. Možno-li uprostřed světa, který uznává za normu pro mezinárodní právo jediné moc, o silném národě s jistotou potvrditi, že není lakotný a panovačný, tu vydali jsme, jak myslím, jeho mravní povaze vysvědčení, jímž vyniká vznešeně nade všecky současné národy. Co však se týká »strachu«, ten byl nadobro oprávněn, a jest zajisté dovoleno se domnívati, že římský senát situaci správněji posoudil než Mommsen. — Svémocný Caesar, o němž i jeho horlivý přítel Celius musí říci, že obětuje zájmy státu svým osobním plánům, vybudoval později Karthaginu znova; a co se z ní stalo? Nejpověstnější neřestný brloh světa, v němž

Druhé římské delenda má pro dějiny světové snad právě tak nezměrný význam: delenda est Hierosolyma (zbořen budiž Jerusalem). Bez tohoto činu (za nějž máme děkovati spíše Židům, vzpírajícím se všelikému státnímu pořádku, nežli shovívavým Římanům), bylo by se křesťanství stěží někdy odtrhlo od židovství, nýbrž bylo by nejspíše zůstalo sektou mezi sektami. Ovšem mohutnost náboženské idee byla by zvítězila, o tom nelze pochybovat: svědčí o tom náramné a vzrůstající šíření židovské diaspory před dobou Kristovou; byli bychom tudíž obdrželi z křesťanského podnětu reformované, svět ovládající židovství.[19]) Snad se namítne: vždyť tak se stalo, vždyť

---

všichni, jež osud tam vrhl, Římané, Řekové, Vandalové, schátrali až do dřeně svých kostí; takovou pustošící čarovnou sílu měla ještě na místě, kde vládly půl tisíciletí foenické ohavnosti, ležící na něm kletba! Mocný výkřik vzpoury proti všemu, co slulo civilisací, vycházel odtud: Tertullian a Augustin jest to jediné, co můžeme přičítati za zásluhu krátkozrakému a krátkodechému plodu Caesarovu. — Ke karakteristice 19. stol. budiž tu uveden soud jeho domněle největšího historika. Leopold von Ranke píše: »Foenický živel obchodem, kolonisací a posléze i válkou vykonával přece v hlavní věci oživující vliv na západ.« (Weltgeschichte I, 542.)

[19]) Diasporou nazýváme rozšířenou židovskou obec. Původně se jí rozuměli oni Židé, kteří z babylonského »zajetí« se nechtěli vrátiti, poněvadž se jim tam mnohem lépe vedlo než v jejich vlasti. Brzy nebylo na světě zámožného města bez židovské obce; nic není nesprávnější než rozšířené mínění, že teprve zboření Jerusalema Židy po světě roztrousilo. V Alexandrii pouze a okolí počítalo se za prvních římských císařů na milion Židů, a již císař Tiberius uznával tento theokratický stát uprostřed právního státu za veliké nebezpečí. Diaspora dělala horlivě a s velikým úspěchem propagandu, při čemž liberalita, s jakou přijímala muže za »položidy« slevujíc jim trapný zasvěcovací obřad, se jí dobře vyplácela; kromě toho pomáhaly také i hmotné výhody, ježto Židé používali svého náboženství, aby se dávali osvoboditi od vojenské služby a od celé řady jiných obtížných občanských povinností; největší úspěch však měli hebrejští missionáři u žen. Pamětihodný především jest fakt, že tato mezinárodní obec, sestávající z Hebrejů a Nehebrejů, a v níž všecky odstíny víry byly zastoupeny od nejpověrečtějšího a nejvíc pobožnůstkářského farizejství až k otevřeně se rouhajícímu beznáboženství, jako jeden muž šli pospolu, jakmile se jednalo o výsady a zájmy společného židovstva; židovský volný myslitel za nic na světě by nebyl opomenul

to je naše křesťanská církev. Arci, částečně tato námitka jest oprávněna; žádný spravedlivě myslící člověk nebude chtít popírati podíl, jaký na ní připadá židovstvu. Ale když vidíme, kterak v nejprvnější době přívrženci Kristovi žádali přísné plnění židovského »zákona«, kterak méně než liberalně Židé diaspory nepřijímali »pohanů« do svých společenstev, kteří si nedali vtisknouti všem Semitům společné známky obřízky; když pomníme bojů, které apoštol Pavel (apoštol pohanů) až do své smrti musil podstupovati proti Židům-křesťanům, a že ještě i mnohem později, ve Zjevení Janově III., jemu a jeho přívržencům se spílá, jako: »ti ze satanovy školy, kteří říkají, že jsou židy a nejsou, nýbrž lhou«; když vidíme autoritu Jerusalema a jeho chrámu i uvnitř Pavlovského křesťanství jakožto prostě nepřemožitelnu dále trvati, pokud obojí ještě stálo,[20]) tož nelze pochybovati, že náboženství civilisovaného světa by bylo chřadlo pod čistě židovským primatem města Jerusalema, kdyby nebyl Jeru-

---

zaslati svůj roční příspěvek na chrámové oběti do Jerusalema; Philo, slavný Novoplatonik, jenž věřil v Jahve jako v Jupitera, zastupoval přece v Římě židovskou obec alexandrijskou ve prospěch Caligulou ohrožených synagog; Poppaea Sabina, milenka a později manželka Neronova, nikoliv Hebrejka, ale horlivý člen židovské diaspory, podporovala prosby Neronova milce, židovského herce Alityra, aby křesťanská sekta byla vyhubena, a stala se takto nejvýš pravděpodobně moralní původkyní hrozného pronásledování r. 64., v němž domněle i apoštolové Petr a Pavel zahynuli. Fakt, že Římané, kteří jinak za té doby nedovedli rozeznávati křesťany od pravověrných Židů, při této příležitosti je docela dobře rozeznávali, považuje Renan za konečné potvrzení této obžaloby, která již v 1. století proti diaspoře byla učiněna (v Tertullianově Apologetiku kap. XXI. na př. trochu pokrytě, ale přec dosti zřetelně; viz též Renan: L'Antéchrist, kap. VII). Novější, důraznější důkazy, že Římané až do Domiciana, tedy dlouho po smrti Neronově, považovali křesťany za židovskou sektu, najdeme v Neumannově: Der römische Staat und die allgemeine Kirche (1890, str. 5 a 14 násl.). Že Tacitus dobře rozeznával mezi židy a křesťany, nedokazuje v této věci ničeho, ježto psal 50 let po smrti Neronově a vědění pozdější doby přenášel ve svém vypravování na dobu dřívější. Viz též o »židovské žárlivosti« Paul Allard: Le Christianisme et l'Empire romain de Néron à Théodose (1897, kap. I.).

[20]) Srovnej Graetz: Volksthümliche Geschichte der Juden, I, 653.

salem býval zničen od Římanů. Arnošt Renan, zajisté nikoliv nepřítel židů, ukázal ve svých Origines du Christianisme (sv. IV., kap. 20) výmluvnými slovy, jaké »ohromné nebezpečí by v tom bylo spočívalo.[21]) Horší ještě než obchodní monopol Foeničanů byl by býval náboženský monopol Židů; pod olověným tlakem těchto rozených dogmatiků a fanatiků byla by všecka svoboda myšlení a víry se světa zmizela; mělce materialistické pojetí boha bylo by naším náboženstvím, rabulistika naší filosofií. I toto není plod obrazotvornosti, zde mluví mnoho faktů; neboť což jest ono ztuhlé, úzkoprsí, duševně omezené dogmatisování křesťanské církve, jakého nikdy nevysnil žádný arijský národ; což jest onen po všecka století krvežiznivý fanatismus, ona na náboženství lásky od počátku lpící kletba nenávisti, od níž Řek i Říman, Ind i Číňan, Peršan i Germán s hrůzou se odvracejí? což jiného, leč stín onoho chrámu, v němž bohu hněvu a msty bylo obětováno, temný stín vržený na mladistvé pokolení hrdin, »toužící z temna do jasna«?

Jisto jest, bez Říma byla by Evropa zůstala pouhým pokračováním asiatského chaosu. Řecko vždycky gravitovalo k Asii, až Řím je odtrhl. Že těžiště kultury konečně přeloženo na západ, že semitsko-asiatské pouto zlomeno a alespoň částečně odvrženo, že převážně indogermanská Evropa nyní se stala tlukoucím srdcem a myslícím mozkem všeho lidstva, jest dílem Říma. Tento stát, háje a zápase za vlastní praktické (ale jak jsme viděli, nikterak idealní) zájmy bezohledně zištně, často ukrutně, vždy tvrdě, zřídka neušlechtile, připravil domov, silný hrad, v němž toto pokolení po dlouhém bloudění bez cíle se mělo usaditi a ke spáse lidstva organisovati.

K tomuto dílu Říma bylo zapotřebí tolika století a tak vysokého stupně onoho neomylného, svémyslného instinktu, který uhodí na správné, i kde se to musí zdáti nerozumným, který plodí dobro i tam, kde chce zlo, že zde nikoli pomíjející život vynikajících jednotlivců, nýbrž odporu schopná a téměř jako přírodní moc

---

[21]) Ve svých Discours et Conférences, 3. vyd. str. 350, nazývá zboření Jerusalema: »un immense bonheur« (nesmírné štěstí).

působící jednotka zoceleného národa byla tím pravým a jediné působivým. Proto jest tak zvané »politické dějepisectví«, ono, které se snaží vybudovati život národa ze životopisů mnoho jmenovaných mužů, válečných annalů a diplomatických archivů pro Řím zvlášť málo místno; ono nejen zpitvoří nýbrž podstatných věcí zraku našemu vůbec neodhalí. Neboť co my dnes, zpět pohlížejíce a filosofujíce, považujeme za úřad nebo za úkol Říma v dějinách světových, není nic více, než obraz celkové povahy tohoto národa, nabytý se ptačí perspektivy. A tu musíme říci: politika Říma pohybuje se v přímé a — jak ukázaly pozdější doby — docela správné čáře, pokud nebyla provozována odbornými politiky. Období okolo Caesara jest nejspletitější a nejneblažší; nyní obé zemřelo: národ i instinkt; dílo však prozatím trvalo i v ně vtělená idea díla, ale nikde nevyloupnutelná jako formule a norma pro budoucí jednání, a to proto, poněvadž dílo nebylo rozumové, uvážené, vědomé, nýbrž bezvědomé, z nouze vykonané.

Císařský Řím.

Po zániku pravého římského národa oživla tato idea — idea římského státu — v hlavách jednotlivých k moci povolaných mužů zase velmi různě. Augustus na př. zdá se býti skutečně toho mínění, že opětně zřídil římskou republiku, sic by Horác jistě nebyl si dovolil jej za to chváliti. Tiberius, jenž dříve již trestanou urážku majestátu římského národa (crimen majestatis) přetvořil na pojem zcela nového zločinu urážky majestátu své caesarské osoby, učinil tím obrovský krok dále na cestě k rozředění či vyprchnutí skutečného, národem Říma stvořeného svobodného státu na pouhou ideu — krok, od něhož jsme v 19. století se ještě nenavrátili. Ale římská myšlénka tkvěla přec tak pevně v srdcích všech, že Nero sám se usmrtil, poněvadž senát jej označil za »nepřítele republiky«. Leč záhy stálo hrdé patricijské shromáždění naproti mužům, kteří nezbledli před magickým slovem senatus populusque romanus: vojáci volili nositele římského imperia; netrvalo dlouho a Římané, jako vůbec Italové, byli navždy z této hodnosti vyloučeni: Španělové, Gallové, Afrikáni, Syrové, Gotové, Arabové, Illyrové následovali po sobě; ani jeden pravděpodobně nebyl ani zdaleka příbuzný s oněmi muži,

kteří s jistým instinktem stvořili římský stát. A přec idea žila dále; ve Španělovi Trajanovi dosáhla docela nejvyššího lesku. Za něho a jeho bezprostředních nástupců působila tak důrazně ve smyslu pořádající, civilisující moci, která jen tam výbojem se šíří, kde toho konsolidace míru bezpodmínečně vyžaduje, tak že lze říci, že v antoninském století římská světová myšlénka — jež v dřívějším národě žila jen jako pud a nikoli jako úmysl — dospěla sebevědomí, a to způsobem, jak to jen bylo možno v duchu ušlechtile smýšlejících cizinců, kteří se nacházeli naproti cizímu, jež nyní s plnou objektivností chápali, aby je věrně a rozumně uskutečňovali. Pro všecku budoucnost tato doba měla velký vliv; kdekoliv v ušlechtilém úmyslu později bylo připjato na ideu římské říše, dělo se stále pod vlivem a nápodobou Trajana, Hadriana, Antonína Pia a Marka Aurela. A přece v celém tomto období tkví zvláštní neduševnost. Vládne tu panství rozumu, srdce mlčí; mechanismus bez vášně zasahuje až do duše, jež nečiní, co jest pravé, z lásky, alébrž z rozumu: Marka Aurela »Samomluvy« jsou zrcadlem tohoto duševního nastrojení, smyslná poblouzení Faustiny, jeho manželky, nevyhnutelnou reakcí. Kořen Říma, vášnivá láska rodiny, domova, byl vyhuben; ani pověstný zákon proti starým mládencům s cenami za plození dítek (Lex Julia et Papia Poppaea) neučinil manželství opět oblíbeným. Kde srdce neporoučí, nic nemá trvání. A nyní jiní cizinci zmocnili se vlády, tentokrát arci vášniví, ale bez rozumu, afrikánští míšenci, císařové-vojáci, kteří v římském státě viděli především obrovská světová kasárna a nechápali, proč právě měl by býti Řím hlavním stanem. Hned druhý z nich, Caracalla, propůjčil římské občanství veškerým obyvatelům říše; tím přestal Řím býti Římem. Zrovna tisíc let občané Říma (jimž pomalu i občané ostatních měst Italie a i jiných zvlášť zasloužilých měst na roveň byli postaveni) požívali jakýchsi výhod, ale zasloužili si jich břemenem zodpovědnosti, jakož i neúnavnou, nadmíru úspěšnou, tvrdou prací; od nynějška byl Řím všude, to jest nikde. Kde císař právě dlel, tam byl střed římské říše. Dioklecian přeložil také své sídlo do Srěmu, Konstantin do Byzance, a i když později povstala oddělená »západní říše římská«,

byla císařským městem Ravenna nebo Milán, Paříž, Cáchy, Vídeň, a nikdy více Řím. Propůjčení občanského práva všem mělo ještě jiné následky: nebylo již vůbec žádných občanů. Caracalla, tato vražedná, pseudo-punská bestie, byl dříve za svůj čin veleben, což i dnes ještě se přihází (viz Leopold v. Ranke, Weltgeschichte II., 195); v pravdě však roztrhnuv poslední nit tradice, jinými slovy dějepisné pravdy, zničil také poslední stopu oné svobody, kterou nespoutaná, obětivá, naprosto ideální síla stvořila město Řím a s ním Evropu.[22]) Politické právo stalo se nyní arci stejným pro všecky; byla to rovnost naprosté bezprávnosti. Slovo civis (občan) ustoupilo nyní výrazu subjectus (poddaný), tím pozoruhodnějšímu, ježto všem větvím Indoevropanů pojem poddanství byl právě tak neznám, jako pojem velkokrálovství, tak že již v této pozměně právního pojmu máme nevyvratitelný důkaz semitského vlivu (dle Leista: Graeco-italische Rechtsgeschichte, str. 106 a 108). Římská myšlénka trvala arci posud, avšak soustředila se v jediné osobě, v císaři — anebo, chceme-li, v ní se vypařila; výsady Říma a jeho mohutnosti nezmi-

[22]) Pro porozumění povahy Caracallovy a jeho pohnutek doporoučím malý spisek prof. dra Leonharda: Roms Vergangenheit und Deutschlands Recht, 1889, str. 93—99. Ukazuje na málo stranách, jak tento Sýřan, potomek karthaginských lidobijců a krajanů oněch Baalových kněží, kteří házeli své nepřátele do ohnivých pecí (Židé dělali totéž, viz 2 Samuel, 12, 31), pojal za životní cíl zničení Říma a zničení živoucích ještě zbytků hellénské vzdělanosti a zároveň zaplavení evropského kulturního světa pseudosemitským vyvrhelem své vlasti. To vše dělo se dle plánu, lstivě a pod pokličkou frasí o světoobčanství a náboženství člověčenstva. Tak se podařilo v jednom jediném dni zničiti Řím na věky; tak stala se ničeho netušící Alexandrie, střediště umění a vědy, obětí bezraçové, bezdomové, všecky hranice strhující bestiality. Nezapomínejme nikdy — ani na den — že duch Caracallův dlí mezi námi a číhá na příležitost! Místo abychom papouškovali lživé frase o lidství, jež již před osmnácti sty lety byly modou v semitských »salonech«, bylo by lépe s Goethem mluviti:

Musíš stoupat i klesati,
Musíš vlásti, nabývati,
Nebo sloužit a ztráceti,
Trpět nebo triumfovat,
Být kovadlinou neb kladivem.

zely sice se světa, ale přešly vesměs na jediného muže: takový jest průběh od Augusta na Dioklediana a Konstantina. První Caesar spokojil se sloučiti všecky nejdůležitější státní úřady ve svých rukou,[23]) a bylo mu to jenom k určitému, časově omezenému účelu povoleno k obnovení právního pořádku v civilisovaném světě (restauratio orbis); během tří století došlo se po této cestě, že nejenom všecky úřady, nýbrž i všecka práva veškerých občanů jednomu jedinému byla propůjčena. A jako již za prvního nástupce Augustova majestát z národa přešel na jednoho, tak pozvolna všecka a každá moc, všecko a každé právo přešlo na něho. Augustus odevzdával ještě, jako každý jiný občan v komiciích svůj hlas; nyní sedí na trůně panovník, jemuž možno se blížiti jenom na kolenou, a před ním všichni lidé jsou si rovni, ježto všichni, od prvního státního ministra až do posledního sedláka, jsou jeho poddaní. A co takto »velkokrál« a s ním vše, co náleželo k jeho dvoru, v bohatství i důstojnostech stále výše stoupalo, klesali všichni ostatní stále hloub; občan nesměl si ani sám voliti své zaměstnání, rolník, dříve svobodný, majitel svého dědičného statku, byl nevolníkem svého pána a připoután ke hroudě; smrt však rozvazuje všecka pouta, a přišel den, kdy výběrčí daní krajiny říše dříve nejúrodnější ve svých zprávách musili uváděti jako agri deserti (opuštěná pole).

Není mým úmyslem, dále zde sledovati historicky ideu římského státu; něco bude ještě pověděno o tom v některé pozdější kapitole; přestávám na tom, připamatovati, že římská říše — dle pojmu bezprostřední pokračování staré říše — trvala až do 6. srpna 1806, a že pranejstarší, již Numou zastávaný římský úřad pontifika maxima ještě dnes trvá; papežství jest

---

[23]) Augustus byl zároveň: 1. Princeps, t. j. první občan, tehdá vlastně jen čestný titul; 2. Imperator, nejvyšší vojenský pán; 3. doživotní tribun lidu; 4. Pontifex maximus, nejvyšší náboženský, od vždy doživotní úřad; 5. ne sice doživotní Consul, přece však v trvalém držení konsulární moci; 6. též prokonsulární moci, jež měla vládu nade všemi provinciemi; 7. též moci censorské, do níž spadala kontrola mravnostní a právo jmenovati i odvolávati senatory, rytíře a pod.

poslední zlomek prastarého pohanského světa, jenž se až dodnes živý zachoval.[24]) Jestliže jsem všeobecně známé věci souhrnem naznačil, tož stalo se tak v naději, abych spletitou formu politického dědictví, jež 19. století od Říma převzalo, tímto živěji a povzbudlivěji mohl rozvinouti než theoretickými rozbory a výklady. Zde, jako i v ostatních částech této knihy, neběží o učené úvahy, jež možno nalézti v dějinách státního práva, nýbrž o všeobecné názory, které jsou každému přístupny a každému také prospěšny. Čistě politicky tedy nedědili jsme od Říma jednoduchou ideu, ani nic tak jednoduchého, jako to, co na př. ve slově »hellénské umění« bývá shrnuto, nýbrž my zdědili zvláštní směs prarealního obsahu: civilisaci, právo, organisaci, správu atd. a zároveň nepojatelných a přece velemocných idejí, pojmů, jež žádnému člověku nejsou přístupny a které přes to i dnes na náš veřejný život mají vliv ve směru dobra i zla. Zajisté nemůžeme 19. století důkladně a kriticky chápati, nemáme-li o tomto dvojím politickém dědictví jasných představ.

Promluvivše tedy o politické části v užším smyslu, popatřme nyní na všeobecně státoprávní a ideovou stránku, než přejdeme pozorovati právo soukromé. **Státoprávní dědictví.**

Pokud Řím působil positivně tvořivě — přes půl století až k Caesarovi a potom ještě přes půl století v agonii[25]) — mohl by se nám jeviti naprosto bezidejným, tvoře jen a nemysle. Tvoří Evropu a zničí, pokud možno, nejbližší a nejnebezpečnější nepřátele Evropy. To jest positivní dědictví této doby. I země, kterých Řím nikdy si nepodmanil, jako na př. největší díl Germanie, obdržely přece od něho všecky zárodky státního pořádku, jakožto základní podmínky vší civilisace. Naše jazyky ještě dnes ukazují, kterak veškerá správa se vztahuje k římskému poučení nebo podnětu. Žijeme dnes v tak pevně spořádaných poměrech, že sotva si dovedeme představiti, že by bylo někdy jinak bývalo; ani jeden z deseti tisíců mezi námi nemá ani nejslabší představy o organisaci státního stroje; vše se nám zdá býti nutno a vrozeno: právo,

---

[24]) O tom šíře v 7. kap.

[25]) Výnos Hadrianův Edictum perpetuum jest snad poslední veliký tvůrčí skutek dobrodějný.

morálka, náboženství a konečně i stát. A přec utvořiti spořádaný, pevný a zároveň svobodných lidí důstojný stát — veškery dějiny lidstva to dokazují — bylo nejtěžším dílem; nejskvělejší náboženství bylo v Indii, dokonalé umění v Athénách, úžasná civilisace v Babylonii, vše, aniž by se bylo zdařilo založiti svobodný, a zároveň trvalý, právní stav zaručující stát; na tuto práci nestačil jediný hrdina, jen celý národ hrdin mohl to vykonati, jeden každý dostatečně silný k poroučení, jeden každý dost hrdý k poslouchání, všickni jednotni ve chtění, každý svého vlastního osobního práva hájící. Čta římské dějiny musím s hrůzou se odvrátiti; uvažuji-li o obou nepřirovnatelných plodech tohoto národa, o spořádaném státu a soukromém právu, mohu jenom v němé úctě před takovou duševní velikostí se skláněti.

Tento hrdinský národ však vymřel a po jeho úplném vyhasnutí přišlo, jak jsme viděli, druhé období římské politiky. Cizí panovníci vládli a cizí právníci zmocnili se jak nevyrovnatelného, živě vyrostlého soukromého práva (jež vložili do lihu s tou moudrou myšlénkou, že se už dále nenechalo zdokonaliti, nýbrž nejvýše zvrhnouti), tak i veřejného i státního práva. Tito rádcové koruny byli ponejvíce Asiaté, Řekové a Semité, tedy uznaní mistři v pěstování abstraktností a juristického puntičkářství. A tu povstalo pojetí římského státu, v němž nic nového neobjeveno, větší část však přeměněna, na principy zředěna a pak ve stuhlá dogmata zkrystalisována. Tento postup jest podobný postupu vypsanému v oddílu o hellénském umění a filosofii. Římská republika byla živoucí organismus, o níž národ nepřetržitě pracoval a ji pozměňoval; nikdy nevynořila se formální otázka po vedoucích zásadách, nikdy přítomný okamžik nemínil spoutati budoucnost. Ba šlo to tak daleko, že nejvyšší soudní úředníci, praetoři, na rok jmenovaní, nastupujíce úřad svůj, všichni a každý vydali tak zvaný »praetorský edikt«, v němž podávali na veřejnost zásady, jimiž ve svém úřadování se říditi mínili, čímž umožněno vyhovovati měnivým časům a poměrům. A podobně v tomto státě vše bylo pružné, vše mělo dotyk s potřebami života. Ale zrovna jako poetická vnuknutí řeckých filosofů a jejich mystická naznačování nepoznatelného

v hellénosemitské Alexandrii byla přeměněna v dogmata víry, tak i zde stát i právo staly se dogmaty, a to téměř skrze tytéž lidi. Tato dogmata jsme zdědili a není věru nedůležito pro nás věděti, odkud přišla a kterak povstala.

Příklad. Náš pojem panovníka (jedinovládce) nepochází ani od Germánů, ani od orientalských despot, nýbrž od učených právníků, kteří byli ve službách illyrského ovčáka Diokleciana, illyrského skotáka Galeria a illyrského sviňáčka Maximina atd. a jest přímou parodií — mám-li mluviti pravdu — největší římské státní myšlenky. »Státní pojem Římanů«, píše Mommsen, »spočívá na idealném přenosu jednací schopnosti jednotlivcovy na celek, na občanstvo, na populus, a na podřízení jednotlivé vůle všech celku náležejících fysických osob vůli celku. Potlačení individualní samostatnosti naproti celkové vůli jest kriteriem státní společnosti«.[26]) Abychom si představili, co znamená tento »přenos« a »zrušení individualní samostatnosti«, nutno si vzpomníti na nezkrocenou individualní lásku ku svobodě každého jednotlivého Římana. O nejstarším právním pomníku římském, o pověstných dvanácti deskách (450 před Kr.) dí Esmarch: »Nač položen nejvýznačnější důraz, jest zabezpečení soukromoprávní samovlády římských občanů«;[27]) a když o 350 let později první obšírná právní soustava byla sepisována, tu všecky bouře mezidobí v tomto jediném bodu nevyvolaly změny.[28]) Jako svobodný, »samovládný« muž Říman přenáší na vůli celku, jehož jest samočinným členem, tolik ze své svobody, kolik jest zapotřebí k hájení této svobody. »Vůle celku jest ovšem, je-li dovoleno užíti o tom výrazu římského soukromého práva, státoprávní fikce. Ve skutečnosti se za to vyžaduje zastoupení. Jakožto volní jednání celku platí státoprávně vůle jednoho v určitém případě ji zastupujícího muže. Vždycky jest státní volní jednání v Římě jednáním jednotlivého

[26]) Cituji dle zkráceného vydání římského státního práva v Bindingově Systematisches Handbuch der deutschen Rechtwissenschaft, str. 81. násl.

[27]) Römische Rechtsgeschichte, str. 81. násl.

[28]) Arci některá omezení volnosti odkazů tvořila první známky budoucích časů.

muže, ježto chtění a jednání o sobě jest nedělitelno; jednání obce usnesením většiny jest dle římského pojetí odporem v přídatku«. V každé větě tohoto římského státního práva vidíme národ silných, svobodných mužů: zastupování společné věci, t. j. státu, svěřuje se na určitou dobu jednotlivým mužům (konsulům, praetorům, censorům atd.), majícím k tomu největší plnou moc a nesoucím plnou zodpovědnost. V případě nutnosti toto udělování plné moci zachází tak daleko, že si občané volí diktátora; vše v zájmu obecnosti a aby svoboda každého zůstala neporušena. — Pozdější císařové pak, anebo spíše jejich rádcové nezvrátili snad tento pojem, nikoliv, na něm právně založili monarchickou všemoc, což se v dějinách světa ještě nikdy nestalo. Jinde někteří despotové vládli jakožto synové boží, jako na př. egyptští a podnes ještě japonští, někteří, dříve i ještě dnes, jako zástupcové boží, jmenuji pouze židovské krále a kalify, a opět jiní tak zvaným právem meče (jus gladii). Naproti tomu vojáci, zmocnivše se bývalé římské říše, opírali své nároky na absolutní autokracii, o římské státní právo! Nepřivlastnili si moci násilím, jako řečtí tyrané a nezvrátili platného právního řádu; naopak všemocný jedinovládce jest prý výkvětem, dokončením všeho právního rozvoje Říma: to vymudrovali orientalští učitelé práva. Pomocí právě objasněné theorie přenosu bylo kapesní umění dokonáno, a to takto: Jedním z nosných pilířů římského státního práva jest, že žádné nařízení nemá moci zákonné, není-li schváleno národem. Za prvních císařů zůstává také v této příčině zdání zachováno. Dle Caracally však »Římem« stal se všecek civilisovaný svět. A tu byla všecka práva národa ke spolupůsobení při vydávání nových zákonů atd. »přenesena« na senát. Stojí v Corpus juris: »Jelikož římský národ tak vzrostl, že by bylo nesnadno svolávati jej na jedno místo za účelem potvrzení zákonů, uznáno bylo za spravedlivo dotázati se senátu na místo národa«. Jako dnes mluvíme o vicekráli, tak slul senát nyní vice populi. Třeba bylo svolení senátu jenom čistě formální věcí, tož jednou v držení tak pěkného abstraktního principu nemohlo se zůstat státi na půl cestě, a proto praví se také dále: Ale i to, co kní-

žeti se zlíbí nařiditi, má moc zákona, neboť národ přenesl naň všecku náplň své moci a všecka svá práva.[29]) Máme zde tedy přísně právní odvození absolutní monarchie, a to jak zajisté jediné z římské ústavy — s jejím odmítnutím zásady většiny a s její soustavou, přenášeti plné moci na jednotlivé muže — vyvozena býti mohla.[30]) A tento římský »principat« — titulu krále žádný Caesar neměl — tvoří až do dneška základ každého evropského království. Zavedením konstitucionalismu, ještě více pak užíváním práva, shledáváme ve mnoha zemích zpětné hnutí za svobodářským stanoviskem starých Římanů; zásadně však jest panovník všude ještě tím, co z něho udělaly právnické autority kleslého římského státu, útvar, jenž přímo odporuje pravému duchu skutečného římství. Armáda u nás posud není národním vojskem, hájící své vlasti, nýbrž jest všude (i v Anglii) armádou královou: úředníci nejsou zvolenci a zplnomocněnci celkové vůle, nýbrž služebníci královi atd. atd. To jest všecko římské, ale, jak řečeno, z doby ovčáků, skotáků a sviňáčků. — Nemohu to zde bohužel šíře rozvíjeti, poukazuji však pro potvrzení na klassická díla Savignyho: Geschiche des römischen Rechtes im Mittelalter, a Sybela: Entstehung des deutschen Königtums, jakož i na Schulte-ho Deutsche Reichs- und Rechtsgeschichte. Všude povstala absolutní monarchie teprve v následcích doteku s římskou říší. Všude měli germánští králové dříve omezená práva; urážka majestátu (tento zkušební kámen) buď nebyla vůbec

---

[29]) § 5. a 6. I. de jure naturali I. 2. Poslední slova druhého výtahu musil jsem poněkud volně překládati. V originalu stojí: omne suum imperium et potestatem; jak těžko jest slova tato podati v přesném právnickém smyslu starého Říma, možno viděti u Mommsena, str. 85. Imperium znamená původně »projevy obecní vůle«; proto nositel této absolutní obecní vůle slul imperator; omezenější a více označující obor soukromého práva jest slovo potestas. Proto překládám: náplň moci a práva — a mám za to, že jsem na pravý smysl uhodil.

[30]) Budiž mimotně poznamenáno, že usnášení většinou bylo zrovna tak málo hellénské a germánské, jako římské (o čemž jmenovitě Leist: Graeco-italische Rechtsgeschichte, str. 129, 133 násl., 727.

uznávána anebo jen pouhou peněžitou pokutou za urážku (Wergeld) trestána (Sybel, 2. vyd., str. 352); jmenování hrabat jakožto královských úředníků přichází teprve po dobytí římských zemí, ba po dlouhou dobu germánští králové měli větší práva naproti svým římským poddaným, než oproti svým svobodným Frankům (Savigny I., kap. IV., odd. 3.). — — — Především jest pojem poddaného, římského subjectus, stále ještě pevně při nás lpícím dědictvím, jež by značně zřejmě musila nám dát pocítiti, co všecko nás ještě s římskou říší za jejího úpadku spojuje a co všecko nás ještě od pravého hrdinného národa Římanů odlučuje.

Tímto však nechci nikterak tendenčně moralisovati. Starořímské vládní formy nebyly by pro nové poměry a nové lidi upotřebitelny, vždyť nestačily už více pro rozšířený Řím. K tomu přišlo křesťanství a s ním zrušení otroctví stalo se zřejmým příkazem. To vše učinilo silné království nutností. Bez králů otroctví nikdy by nebylo v Evropě zrušeno, nikdy by šlechta nebyla své otroky osvobodila, spíše dělala ze svobodně rodilých mužů nevolníky. Sesílené království bylo již po tisíc let všude předchozí podmínkou pro ustálení spořádaných společenských poměrů a občanských svobod, a i dnes snad v žádné zemi evropské docela volné hlasování lidové (plebiscit) neprojevilo by se pro jinou vládní formu než pro monarchickou. Stále jasněji chápe veřejné vědomí skrze klamavé obaly, jimiž rabulisté a sofisté je ověsili, pravou právní podstatu království, totiž staré římské pojetí nejvyššího státního úředníka, rozmnožené jenom o jeden živel, jejž právníci nazvali »posvátným« (sacral) a jenž nachází nikoli nevhodný výraz ve slovech: z boží milosti. Mnohé, co jsme v našem milém 19. století okolo sebe pozorovali, oprávňuje zajisté ku přesvědčení, že bychom bez království a bez zvláštní milosti boží nedovedli ani ještě dnes sobě vládnouti. K tomu náležely snad netoliko cnosti Římanů, nýbrž i jejich nedostatky, především jejich převeliká duševní střízlivost.

Ať tomu jest jakkoli, vidíme, že z Říma na nás přešlé politické i státoprávní dědictví tvoří hodně spletitou masu, a to hlavně ze dvou příčin: předně, po-

něvadž Řím místo aby jako Athény krátce kvetl a potom docela zmizel, trval 2500 let, nejprv jako světovládný stát, později jako mocná státní idea, čímž jednotný popud se rozvázal v celou řadu jednotlivých nárazů, jež často vzájemně se rušily; za druhé, poněvadž dílo nevyrovnatelně činorodého, indoevropského národa později od nejsubtilnějších duchů západoasiatských míšeneckých národů bylo spracováno a ho užíváno, což opět rušilo jednotu povahy.

Doufám, že moje sporé poznámky o neobyčejně spletitých světodějiných poměrech dostačí posloužiti čtenáři za směrné šípy. Aby se jasně myslilo a zřetelně představovalo, nutno jest předem správně oddělovati a správně spojovati. To bylo mou snahou; na to bylo mi také se omeziti.

Mimo toto více nebo méně bezvědomě užívané dědictví máme my Evropané odkaz Říma, jenž jako žádný jiný ze starověku se stal podstatnou součástí našeho žití a naší vědy: jest to římské právo. Jím jest rozuměti jak právo veřejné (j u s p u b l i c u m), tak i právo soukromé (j u s p r i v a t u m).[31]) O tom podávati zprávu jest potud snadno, ježto máme toto právo ve velmi pozdní souborné kodifikaci císaře Justiniana z poloviny 6. století po Kristu, a mimo to podařilo se právníkům a historikům jíti po stopách pozvolného rostu tohoto práva hodně daleko nazpět, ano v poslední době i dovoditi souvislost jeho počátků se staroarijským právem, na druhé straně pak sledovati osudy tohoto práva v různých zemích evropských během staletí temného kvašení až na dnešní den. Zde tedy leží před námi určitý, jasně vytříbený materiál, a právnický učenec může snadno dokázati, kolik římského práva obsaženo jest v zákonících našich dnešních států; snadným musí mu býti důkaz, že zevrubná znalost římského práva zůstane na nedohledné časy vysokou školou všeho přísně právnického myšlení. I zde opět jest v římském dědictví rozeznávati dvojí: sku- Juristická technika.

[31]) Byť veřejné právo římské nemělo na nás pozdější takového vlivu jako právo soukromé, nedovoluje se nám nejmenovati ho, ježto vzorné právo soukromé nemohlo povstati bez výborného práva veřejného.

tečné právní věty, trvavší po staletí a z části ještě dnes trvající, mimo to však poklad ideí a method. To vše může právník-učenec snadno rozložiti; ovšem jenom, mluví-li k znalcům práv. Já však nejsem právník-učenec (třeba jsem také s pílí a láskou studoval základní principy práva a všeobecný postup jeho dějin), nesmím také předpokládati u svých čtenářů znalost právní nauky; moje úloha jest tedy jiná, přesně určená účelem této knihy. Smím jenom z obsáhlého, všeobecně lidského stanoviska krátce naznačiti, v jakém smyslu římské právo bylo v dějinách indoevropských národů takovým nepřirovnatelným jevem, že zůstalo až na dnešní den součástí naší kultury.

Proč jest zcela nemožno podávati zprávu právnickou, jestliže posluchač neovládá velikou spoustu technického, juristického vědění? Tato předběžná otázka uvede nás ihned in medias res a ukáže nám cestu ku přesnému, když ne obšírnému rozboru toho, co Římané na tomto poli vykonali.

Právnictví jest technika: v tom obsažena jest odpověď. Přirovnána k medicině není ani čistou vědou ani čistým uměním; a kdežto každá věda ve svých výsledcích, každé umění svým působením všem nadaným lidem jest sdělitelna, tudíž v podstatné své části jest obecným statkem, zůstává technika přístupna jediné technikovi. Arci přirovnává Cicero právnictví ke hvězdářství a geometrii a míní: »všecka tato studia platí zkoumání pravdy«;[32]) toto však jest vzorem logicky falešného příměru; neboť astronomie a geometrie zkoumají skutečné, pevné, nepošinutelné poměry, jedny vně, druhé vnitř svého ducha,[33]) kdežto právní věty získány bývají z pozorování měnivých, sobě odporujících, nikde pevně neohraničených vloh, obyčejů, mravů a mínění, a právnictví jakožto disciplina musí se dle povahy věcí omezovati, aby dané pouze pevněji formulovalo, přesněji pojalo, sestavou přehlednějším učinilo, a předem nejjemnějším rozborem zevrubně čle-

---

[32]) De officiis, I., 6.

[33]) Toto pravím bez metafysického pozadí myšlenkového; jsou-li mathematické pojmy soudy a priori (jak tvrdí Kant) nebo ne, každý přizná, že geometrie jest čistě formalní očiňování našeho ducha oproti zkoumání prostorů nebeských.

nilo a praktickým potřebám přispůsobilo. Právo jest, jako stát lidským, umělým plodem, novým soustavným seřaděním přirozenosti člověka a jeho společenskými pudy daných podmínek. Pokroky v právnictví neznamenají tudíž přírůstek vědění (oč musí přec věda usilovati), nýbrž pouze zdokonalení techniky; avšak to jest velmi mnoho a může předpokládati vysoké dary. Takto látka ve velkém množství důsledně a s rostoucí dovedností se věnuje lidskou vůlí lidskému životnímu účelu.

Pro lepší ozřejmění příměr.

Jak velice podmíněno a tudíž málo příhodno by bylo, kdyby chtěl kdo tvrditi: bůh, jenž dal růsti železu, dal též růsti kovářům! V jistém smyslu byl by tento výrok nepopíratelně pravdivý: bez určitých vloh, které člověka ponoukaly dále bádati, bez určitých schopností vynalézati a s věcmi zacházeti nebyl by člověk nikdy dospěl železo kouti; on také dlouho na zemi žil, než to dovedl tak daleko. Bystrostí ducha a trpělivostí konečně se mu podařilo ten tvrdý kov si učiniti podajným a prospěšným. Při tom nešlo patrně o objev nějaké věčné pravdy jako při hvězdářství a při každé pravé vědě, nýbrž jednak o vytrvalost a dovednost, jednak o přiměřenost praktickému účelu; zkrátka, kovářství není věda, nýbrž v pravém smyslu řeckého slova technikou, t. j. dovedností. A podmínky této techniky, závisejíce na vůli lidské (zde jest příbuznost s uměním) mění se s časy, vlohami a obyčeji národů a doznávají na druhé straně také vlivu od pokroků vědění (zde příbuznost s vědou). V 19. století na př. kutí ocele doznalo velkých převratů, nemyslitelných bez pokroků chemie, fysiky, mechaniky a mathematiky; potud může také technika žádati na svých pracovnících mnohonásobných vědeckých znalostí — proto však nepřestává býti technikou. A poněvadž je technikou, možno se jí naučiti každému, i sebe méně nadanému člověku, jen je-li trochu dovedný, ale neobsahuje ničeho, co by i nejnadanějšímu bylo sdělitelno, jestliže se náležitě nezabýval jejími methodami. Neboť kdežto věda a umění svým obsahem každému intelligentnímu člověku poskytují zájem, jest technika pouhou methodou, řízením, prováděním, něčím umělým, nikoli uměleckým, nikoli vlastně věděním, tvořením,

a proto může teprve věc od ní vyrobená nalézti obecný zájem, hotový předmět, jejž technika už ostavila.

Právě tak jest s právnictvím až na rozdíl, že látka, jež má býti zpracována, jest čistě duševní. Zásadně jest a zůstane právnictví technikou, a mnohému téměř nevyplenitelnému nedorozumění bylo by vyvarováno, kdyby i odborní učenci nebyli ztratili s očí tuto prostou základní pravdu. Od Cicerona až na dnešní den [34]) zdatní právníci příliš často měli za povinnost, zajišťovati svému oboru, stůj co stůj, označení »vědy«; zdají se obávati se snížení, když se dotvrzuje nicotnost jejich nároků. Přirozeně bude se dále mluviti o »právní vědě«, avšak jen v odvozeném smyslu; množství materiálu o právu, dějinách práva atd. jest tak obrovsky veliký, že tvoří do jisté míry malý svět pro sebe, v němž se bádá, a toto bádání slove pak věda. Patrně jest to však nevlastní užívání slova. Kořen »vid« znamená v sanskrtu nacházeti; nemá-li řeč vyblednouti na bezbarevnou vícevýznamnost, musíme pečovati, aby vědění vždycky znamenalo nalézání. Toto pak předpokládá dvojí: předně předmět, jenž zde jest a trvá, než jej najdeme, za druhé fakt, že tento předmět dosud nebyl nalezen a objeven; obojí se nehodí na právnictví; neboť »právo« teprv tehdy jest, když lidé je učiní, neexistuje jakožto předmět mimo naše vědomí, kromě toho právnictví neodkrývá ničeho jiného, nenalézá ničeho jiného leč sebe samo. Proto oni staří měli úplnou pravdu, kteří místo aby mluvili o juris scientia, říkali raději juris notitia, juris peritia, juris prudentia, tedy asi: znalost, dovednost, zkušenost zacházeti s právem. —

Přirozené právo.

Toto rozlišování jest velikého dosahu. Neboť teprve když jsme si zjednali jasno o tom, co jest právo ve své podstatě, můžeme s porozuměním sledovati jeho dějiny a chápati, jaký rozhodující význam měl Řím pro rozvoj této techniky. Nyní teprve lze onen gordický uzel, otázku přirozeného práva, nikoliv rozseknouti, nýbrž rozřešiti. Tato veliká otáz-

---

[34]) Viz k. př. Holland: Jurisprudence, 6. vyd. str. 5.

ka, o niž jest pře již po staletí, povstává pouze z nedorozumění o přirozenosti práva; ať se potom zodpoví s ano nebo ne, nevyjdeme nikdy ze zmatku. Cicero napovídal konfusně všelikých řečnických floskulí o tomto předmětě; jednou píše: chtíce právo vysvětliti, musíme zkoumati přirozenost lidskou — tu zdál se býti na pravé stopě; potom slyšíme zase, že právo »vychází z přirozenosti věcí«; konečně, že »bylo zároveň s bohem zrozeno, starší jsouc než lidé«.[35]) Proč se všude citují tyto advokátské mělkosti, nevím; já tak činím, abych pouze předešel výtce, že nepozorně jsem přešel okolo takové pověstné studnice moudrosti; ostatně připomínám Mommsenův soud: »Cicero byl žurnalistická povaha v nejšpatnějším smyslu slova, přebohatý, jak sám praví, slovy, myšlenkami však nad pomyšlení chudý.[36]) Hůře bylo, když asiatská záliba na zásadové honbě a dogmatice přiměla vynikající učitele práva, tak zvané »klassické jurisprudence«, jasně formulovati neřímský pojem přirozeného práva a zásadně jej zavésti. Ulpian nazývá přirozeným právem ono, »které zvířatům i lidem jest společno«. Nestvůrná myšlénka! Nejen v umění jest člověk volným tvůrcem, i v právu se osvědčuje skvělým vynálezcem, jakožto nepřirovnatelně dovedný, rozmyslný dělník, jako svého štěstí strůjce. Římské právo jest právě tak karakteristickym plodem jediné lidského ducha, jako umění hellénské. Co by znamenalo, kdybych chtěl mluviti o »přirozeném učení« a tudíž nějakou, byť i sebe vzdálenější parallelu učiniti mezi přirozeně nutným cvrlikáním ptáka a tragedií Sofoklovou? Poněvadž právníci tvoří technické společenstvo, smělo mnoho jich mluviti dlouho takový nesmysl, aniž svět to pozoroval; Gajus, jiná klassická autorita, na něhož Židé jako na krajana činí nárok a o němž dějepisná díla vypravují, že »nebyl hluboký, ale velmi oblíbený«, dává méně výstřední, ale rovněž málo pevnou definici přirozeného práva: stotožňuje je s tak zvaným jus gentium, t. j. se »společným právem« povstalým z práv různých národů římských provincií; dvojsmyslnými slovy vykládá, že toto právo jest společno

---

[35]) De legibus, I., 5 a 6, II. 4 atd.
[36]) Römische Geschichte III., 620.

»všem národům země«: hrozné to tvrzení, ježto jus gentium právě tak jest dílem Říma, jako jeho vlastní jus civile, a představuje jenom výsledek pořádající činnosti římského právnictví uprostřed zmatků odporujících si práv.[37]) Právě existence jus gentium vedle a v protivě k římskému jus civile, jakož i pestré dějiny vzniku tohoto »práva národů« byly by musily i nejhloupějšímu oku ukázati, že není jen jedno právo, nýbrž mnohá; také i že právo není jsoucností, která se vědecky zkoumá, nýbrž plod lidské dovednosti, jenž různým způsobem může býti chápán i prováděn. Přirozené právo však straší ve většině hlav vesele dále: tak daleko se rozcházející právničtí theoretikové jako Hobbes, Rousseau na př. souhlasí v této domněnce; nejvýše se povznesl proslavený Hugo Grotius se svým rozdělením v přirozené, historické a božské právo, při čemž se tážeme, zda-li božské právo jest nepřirozené, anebo přirozené dílem ďáblovým? Bylo třeba míti světlého ducha a svobodomyslnou drzost Voltaira, aby se smělo napsati: rien ne contribue peut-être plus à rendre un esprit faux, obscur, confus, incertain, que la lecture de Grotius et de Pufendorf.[38]) V 19. století však ostře se doráželo na tuto bledou pomyslnou věc; historikové práva a s nimi geniální theoretik Ihering ji zardousili. K tomu však stačí rovněž pouhé poznání, že právo jest technikou.

S tohoto stanoviska pozorováno chápe se, že v pravdě pojem »přírodního práva« (jus naturae) obsahuje zjevné contradictio in adjecto. Jakmile jest mezi lidmi právní dohoda — nemusí býti písemná, — ústní nebo i mlčky souhlasící úmluva jest v zásadě totéž jako tlustý občanský zákonník — tož přestal stav přírodní; vládne-li ale čistý přírodní pud, není eo ipso žádného práva. Neboť kdyby i takoví přírodní lidé žili ve skupinách pospolu a byli k sobě vzájemně vlídní a lidští, to nebylo by pořád ještě právem, žádné jus; bylo by to zrovna tak málo právem, jako kdyby u nich pouze surová pěstní moc rozhodo-

---

[37]) Viz str.

[38]) Dictionnaire philosophique. I Rousseau nazývá Grotia »un enfant, et qui pis est, un enfant de mauvaise foi« (Emile V.).

vala. Právo jest uměle seřízené a od celku jednotlivci vnucené upravení jeho vztahů k jiným. Jest to zužitkování oněch instinktů, které lidi pudí ke společenskému spolužití, a zároveň oné nouze, která jej nolens volens nutí, spolčovati se se soběrovnými: láska a strach, družnost a nepřátelství. Čteme-li u dogmatických metafysiků: »Právo jest abstraktní výraz všeobecné o sobě jsoucí vůle,[39]) tož cítíme, že se nám dává jísti vzduch místo chleba; dí-li pak veliký Kant: »Právo jest soujem podmínek, za kterých samovůle jednoho se samovůlí druhého může býti sloučena dle všeobecného zákona svobody«, [40]) tož musíme ihned nahlédnouti, že jest to výměr ideálu, výměr možného anebo alespoň myslitelného právního stavu, ale nikoli výstižná definice práva vůbec. Kromě toho obsahuje povážlivý blud. Jest to totiž zvláštní myšlenková chyba, vkládati libovůli do duše jednotlivcovy a vykonstruovati proti tomu právo jako protiúčin; spíše každý jedinec jedná zřejmě dle nutnosti své přirozenosti a živel samovůle nastupuje teprve s opatřeními, čímž toto přirozené jednání se zastavuje; člověk přírodní není samovolný, člověk právní j e s t takový. Chtěli-li bychom se pokusiti o definici na základě Kantových pojmů, musili bychom říci: právo jest soujem samovolných podmínek, zavedených do lidské společnosti, aby nutné jednání jednoho s nutným jednáním druhého bylo vyrovnáno a na možnou míru svobody spojeno. Nejjednodušší pojmová formulace by byla: s a m o v ů l e n a m í s t ě i n s t i n k t u v e v z t a z í c h m e z i l i d m i j e s t p r á v o. K tomu musilo by býti přidáno na vysvětlenou, že n o n p l u s u l t r a samovůle v tom pozůstává, že libovolně ustanovená forma (pro trest, kup, manželství, odkazy atd.) se prohlásí za věčně nezměnitelnou, tak že všecka dotyčná jednání jsou neplatná a bez právní ochrany, jakmile předepsaná forma nebyla zachována. Právo jest tudíž trvalým panstvím určitých samovolných vztahů mezi lidmi. Nepotřebujeme ostatně spekulovati v docela neznámých pradávných dobách, abychom viděli právo

---

[39]) Hegel: P r o p ä d e u t i k, Kursus I., § 26.

[40]) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Einleitung, § B.

v jednoduchých tvarech, kde potom tento ústřední živel samovůle zřetelně vystupuje; podívejme se jen na dnešní obyvatelstvo Konžského území. Každý nárůdek má svého náčelníka, který sám neodvolatelně rozhoduje o všech právních případech; tyto bývají při tak prostých poměrech velmi jednoduché povahy, týkajíce se ponejvíce přestupku na životě nebo na majetku; trestem bývá smrť, zřídka otroctví; pronesli náčelník pokynem ruky soud nad obžalovaným, bývá tento od okolo stojících na sta kusů rozsekán a snězen. Jak viděti, právní poměry na Kongu jsou velmi elementární; přece však jsou to pojmy právní; přírodní člověk, t. j. nesamovolně jednající, zahubil by domnělého vraha nebo zloděje sám; zde tak nečiní, zločinec bývá k hlavnímu místu vlečen a souzen. Rovněž tak náčelník rozhoduje o přích dědických a úpravách hranic. Neobmezená samovůle náčelníkova jest tedy »právem země«, jest tmelem, jímž společnost se udržuje pohromadě, místo co by v bezpravidelném přírodním stavu se rozptýlila.[41]) Pokrok práva pozůstává v praktickém vybudování a v mravní proměně tohoto samovolného živlu.[42])

Římské právo.

Nyní máme, jak doufám, pohromadě vše, čeho zapotřebí, abychom bez technických vysvětlování a zároveň bez frásovitosti pochopili zvláštní zásluhy římského národa o právo, alespoň zvláštní způsob jeho zásluh; zároveň zevrubně se tím označí povaha tohoto dědictví.

Není-li právo vrozeným principem, není-li vyzkoumatelnou, určitou vědou, nýbrž účelným užitím lidských vloh k vybudování civilisace schopné společnosti, tož předem už jest zřejmo, že budou a musí býti různocenná práva. V poslední fási právo bude

---

[41]) Že i tam jisté věty užíváním jsou posvátny a i pro náčelníka závazny, nepochybuji; právnicky však jest úplně volný; jenom strach, že by sám mohl býti upečen a snězen, může jej zadržeti od jakékoli samovůle.

[42]) O právu jakožto »živé síle«, jakožto plodu tvůrčích myšlének velikých individualit«, v protivě ke vší dogmatice domnělého přirozeného práva, srovn. zajímavou přednášku prof. Eug. Ehrlicha: Freie Rechtsfindung und freie Rechtswissenschaft, Lipsko 1903.

podléhati vlivům hlavně dvou věcí, a obdrží tudíž od nich svou význačnou pravdu: od moralní povahy národa, v němž povstalo, a od jeho analytického bystroducha. Ze šťastné směsi, jaká posud v dějinách světových jen jednou se vyskytla, vyšla pro římský národ možnost vystavěti budovu veliké dokonalosti.[43]) Pouhé sobectví, žravá touha po majetku nikdy nedostačí založiti trvalé právo; spíše jsme se dověděli skrze Římany, že trvalá úcta k nárokům jiných na svobodu a majetek jest mravním podkladem, na němž jediné může býti budováno pro věčnost. Jeden z nejznamenitějších znalců římského práva a národa, Karel Esmarch, píše: »Svědomí pro právo a bezpráví jest u italských Arijců silné, nefalšované; v sebevládě a, musí-li tak býti, i v sebeobětování vrcholí jejich z vnitřního tlaku prýštící a nejvnitrnější bytostí chovaná cnost.« Ovládaje sebe Říman byl povolán ovládati svět a mocně rozvíti ideu státu; doveda obětovati své vlastní dobro blahu obecnému, dokázal svoji schopnost postaviti platné zásady pro právo soukromého majetku a individualní svobody. K vysokým mravním vlastnostem musily se přidati také neobyčejné duševní vlastnosti. Říman, jako filosof bez významu, byl největším mistrem v abstrakci pevných zásad ze zkušeností životních — mistrovství vystupující najevo zvláště přirovnáním s jinými národy, ku př. s Athéňany, kteří tak báječně nadáni, jakkoliv byli milovníky právních pří a sofistických právních

---

[43]) Tvrzení, že se dějiny stále opakují, náleží k těm nesčíslným nepravdám, jež kolují jako moudrost mezi »nonocentisty«. Nikdy v dějinách — pokud sáhají naše vědomosti — nic se neopakovalo, nikdy! Kde jest opakování Athén a Sparty? Říma? Egypta? kde kvetl druhý Alexandr? kde nějaký nový Homér? Ani národové, ani jejich velicí mužové nevracejí se. Proto také lidstvo nestává se »ze zkušenosti« moudřejším; nemá pro přítomnost žádného vzoru v minulosti, dle něhož by svůj soud mohlo tvořiti; lepším nebo horším, moudřejším nebo hloupějším stává se jediné tím, co na jeho ducha a jeho povahu působilo. Gutzkovův Ben Akiba důkladně se mýlil se svým pověstným: všecko již zde bylo! — takového osla, jako on sám, přec zde ještě nebylo a, doufejme, také nebude. A kdyby přece, tož by to bylo jenom opakování jedince, kterýž by za nových poměrů jiné hlouposti vyváděl.

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

hádanek, přece právě v tomto oboru byli praví hudlaři.[44]) Tato zvláštní schopnost, pozvedati určité praktické poměry na pevně opsané »pojmy«, znamená veliký duševní čin; nyní teprve vchází pořádek a přehlednost do společenských poměrů, podobně jako teprve tvorbou abstraktních hromadných slov mluva umožnila vyšší, spořádané myšlení. Nyní se nejedná už více o temné instinkty, o nejasné, měnivé představy o spravedlnosti a nespravedlnosti, neboť v jasné »druhy« spořádány stojí všecky ty poměry před našima očima. A ježto život pomalu rozmnožuje zkušenosti anebo sám přijímá spletitější formy, odkrývá římský bystrozrak pozvolna v jednotlivých druzích »rody«. »Co do jemných, promyšlených právních pojmů jest římské právo ustavičným učitelem pro civilisovaný svět a zůstane jím«, dí professor Leist, tedy právě ten muž, jenž více než který jiný se přičinil dokázati, že vysoké školy mají se vzdáti nynějšího jednostranného římského stanoviska právních dějin a učit znáti římské právo jako článek v řetěze, jako jeden ze stupňů, »jichž dostoupil arijský duch ve zjasnění právních pojmů«. Čím zevrubněji studujeme četné pokusy o utvoření práva, tím více poznáváme nevyrovnatelné zásluhy římského práva a vidíme, že nespadlo s nebe, nýbrž od znamenitých, statečných mužů jakožto plod jejich vlastního ducha bylo stvořeno. Neboť přehlédnuto nesmí býti, že ke schopnostem sebevlády, abstrakce a nejjemnější analyse přistupuje u Římanů jakožto třetí zvláštní dar plastického tváření. V tom se ukazuje příbuzenstvo s hellénstvím, po němž jinak marně se ohlížíme. I Říman jest tvářivý umělec: jest jím v jasném, plastickém utváření spletitého státního stroje — žádný theoretik světa nebyl by si vymyslil takový státní organismus, jejž by bylo snad lépe označiti za umělecké dílo, než za dílo rozumu; jest ještě více umělcem v plastickém vytváření svých právních pojmů. A vysoce karakteristický jest také způsob, jak Říman toužil dáti své pojmové plastice i v právnickém jednání zřejmý výraz, všude vnitřní rozličnost zevně představiti, vnitřek

---

[44]) Srovn. Leist: Graeco-ital. Rechtsgeschichte, str. 694 a pro násl. citát str. 682.

nějak pošinouti na povrch.[45]) To jest vysloveně umělecký instinkt, výron specificky indoevropských vloh. V tomto uměleckém živlu leží také magická síla římského dědictví; toť jest to nezničitelné a věčně nevyrovnatelné.

Neboť v tom musíme míti jasno: římské právo jest zrovna tak nevyrovnatelné a nenapodobitelné jako hellénské umění. Na tom směšné německé blouznění ničeho nezmění. Vypravují se divy o »německém právu«, jež prý zavedením římského práva bylo nám uloupeno; leč německého práva nikdy nebylo, nýbrž pouze chaos odporujících si surových práv, zvláštních pro každý kmen. Není také nikterak přesné, mluví-li se o »přijetí« římského práva mezi 13. a 16. stol., neboť Germáné od prvního styku s římskou říší nepřetržitě »přijímali«. Burgundové a Východní Gotové zavedli již v 5. křesťanském století zpracování (zhrubené) římského práva[46]) a nejstarší prameny k saskému, franckému, bavorskému, alemanskému atd. právu jsou tak protkány latinskými slovy a polopochopenými pojmy, že je na nich zřejma potřeba rozumnějšího vytváření práva. Zajisté mohlo by se německé právo jako ideál položiti do budoucnosti, hledati je však v minulosti, jest nepoctivé povídání.[47]) — Jinou překážkou pro spravedlivé ocenění římského práva způsobuje omámení dogmatem rozvoje, jež v 19. století tak zle pomátlo pojmy. Smysl pro individualní poznatek, že jediné individuálné má věčnou platnost, byl

---

[45]) Za příklad čísti jest skvostný oddíl »Plastik des Rechtes« v Iheringově Geist des römischen Rechtes, § 23. O moderním nedramatickém právním životě míní Ihering: »Naší justici bylo by se mělo dáti péro do ruky místo meče za přívlastek, neboť ptákovi byla péra sotva potřebnější než justici, jen že péra u ní zplodila opačné účinky, rychlost v převráceném poměru k upotřebení per.«

[46]) Savigny: Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter, kap. I.

[47]) Neznám pádnějšího důkazu o neschopnosti Germánů bystře souditi v otázkách právních, než že i takový muž, jako Otto Veliký, nedovedl rozhodnouti zásadní otázku, mají-li vnukové děditi neb ne, jinak než mečem; tento boží soud byl přijat skrze pactum sempiternum do trvalého práva! Viz Grimm: Rechtsaltertümer, 3. vyd. str. 471.

tím velmi poškozen. Ačkoliv nám dějiny ukazují jakožto působivé moci naprosto individualisované národy a veliké, nikdy se nevracející osobnosti, evoluční theorie vede ku představě, že vlohy a počátky všude jsou stejny a že z týchž zárodků se musí podstatně analogické útvary »vyvinouti«. Že se to nikde neděje a že na př. římské právo povstalo jenom jedenkrát, neruší ani trochu naše dogmatiky. S tím souvisí další představa nepřetržitého »zdokonalování«, čehož následkem naše právo musí beze všeho převyšovati právo římské, poněvadž jest pozdější, a přec příroda nikde neskýtá příkladu, že by na něčem živém byl rozvoj, aniž by číms přiměřeným byl vykoupen.[48]) Naše civilisace stojí vysoko nad římskou; vzhledem k živému právnímu citu naproti tomu nemůže zajisté vzdělaný muž 19. stol. měřiti se s římským rolníkem z roku 500 před Kristem. Nikdo silného myšlení a vědění nebude to popírati. Pravil jsem: vzhledem ku právu, ai nikoli ke spravedlnosti. Jestliže Leist píše: »Kdo nepodjatě zkouší, neshledá, že by naše přítomná doba naproti době římské v konání anebo jen v poznávání skutečné spravedlnosti byla to dovedla skvěle daleko«,[49]) tož praví, co stojí za uváženou; já však cituji tato slova, abych důrazně poukázal, že na tomto místě nemluvím o spravedlnosti, nýbrž o právu, a aby rozdíl jasně vystoupil. Naše ušlechtilá představa humanitních povinností znamená přec zjasnění představ vzhledem ke spravedlnosti; juristický právní cit naproti tomu jest docela jiná věc a nezajišťuje se ani nepodporuje držením nejzdokonalenějších, avšak importovaných právních soustav.

Aby byla pochopena nevyrovnatelnost římského díla, nesmí ovšem býti přehlédnuta jedna okolnost: nám povědomé justinianské corpus juris jest jenom nebalsamovaná mrtvola římského práva.[50]) Sta-

---

[48]) Obšírný důkaz, že pojmům pokroku a úpadku lidstva nepřísluší konkretní význam, obsahuje devátá kapitola.

[49]) Graeco-italische Rechtsgeschichte, str. 441.

[50]) Jak velice Justinianovo Corpus juris stojí za pravým římským právem, vytkl již Francis Bacon a kárá, že tak »temná doba« si dovolila vložiti oprávnou ruku na dílo tak »skvělé doby« (viz věnování k Law Tracts).

letí byla od dovedných odborníků galvanickou cestou udržována při zdánlivém životě; nyní všichni umravnění národové si vypracovali vlastní právo, což by bez římského nebylo možno bývalo, neboť nám všem nedostává se potřebného k tomu nadání. Jedno jediné upozornění dostačí, aby rozdíl byl postižen: římské právo z doby hrdinské, pevné jako skála, bylo přes to neuvěřitelně pružné, — »neuvěřitelně«, míním, pro naše moderní, úzkostlivé představy, neboť my jsme onomu právu odňali vše, jenom ne jeho životaplnou povahu. Římské právo bylo v ustavičném vzrostu, zvláštními duchaplnými zařízeními uschopněno, přizpůsobovati se měnivým potřebám dob. Právo, jež v 5. století před Kristem od jmenovaných k tomu účelu decemvirů ve všeobecných obrysech bylo vryto v kovové desky, nebylo novým, improvisovaným, od nynějška nepohyblivým, nýbrž v podstatě kodifikací již trvajícího, historicky rostlého; Římané dovedli si vymysliti prostředky a cesty, aby i potom nekrystalovalo. Na dvanácti tabulích na př. objevil se předně »interpretující« bystroduch úředníků, nikoliv aby zákonem kroutil, nýbrž aby jej rozšířeným podmínkám poloautomaticky přizpůsobil; genialní vynálezy, jako na př. vynález juristické »fikce«, čímž byl vynalezen prostředek (smím-li se tak laicky vysloviti) doplňovati scházející právní normy existujícími; státní zřízení, jako zavedení praetorů, jímž právu zvyklosti tak nutnému v živém organismu bylo pojištěno místo, až z prakse se ukázalo nejlepší právo, jímž i j u s g e n t i u m pozvolna v blízkém dotyku s užším římským j u s c i v i l e povstalo — — to vše způsobilo čerstvý pružný právní život, jak si nikdo jej nedovede představiti, kdo práva nestudoval, neboť okolo nás nic podobného není, docela nic.[51]) Teď však ještě pomysleme, abychom změřili oddálenost mezi námi a Římany, že vlastní učení a vyučení právníci teprve velmi pozdě, ke konci republiky povstali a že tento skvostný, ve většině oddílů nekonečně jemně ciselovaný »výrobek« právní techniky jest dílo národa rolníků a su-

[51]) Jmenovitě o ročních výnosech praetorů praví Leist, že se staly »hlavním momentem v jemnějším vytvoření římského práva« (na j. m. str. 622).

rových válečníků! Zkusme jen dnešnímu průměrnému filistrovi vštípiti právnický rozdíl mezi majetkem a držbou, že zloděj jest právní držitel ukradené věci a požívá jako takový právní držebné ochrany, věřitel na zástavu tolikéž i dědičný nájemce. A já volím úmyslně jednoduchý příklad. Římský rolník naproti tomu, jenž neuměl čísti ani psáti, věděl to vše dobře již půl století před Kristem.[52]) Nevěděl arci mnohem více, své právo však znal a užíval ho s tak důkladnou znalostí věci jako svého pluhu a svých volů; a znaje je a uvažuje o něm a snaže se pro sebe a své nabývati stále pevnější a určitější právní ochrany,[53]) zřídil skutečně onu právní budovu, v níž pozdější národové v nejtěžších dobách nalezli ochranu, a kterou my s většími nebo menšími změnami dále stavíme a zdokonaliti se snažíme. Žádný jiný národ nebyl by dovedl je vynalézti sám od sebe, neboť nikde nebylo tak nutného sloučení vlastností povahy a darů ducha, a toto právo musilo býti prožíváno, nežli bylo myšleno, nežli přišli pánové, kteří o »přirozeném právu« tak pěkné věci povídati uměli a se domnívali, že lze je přirovnati ke geometrii, kterou osamělý učenec ve své komůrce vymudruje.

Později Helléné a Semité získali si velkých zásluh jako dogmatikové a advokáti, Vlaši jako učitelé práva, Francouzi jako systematikové, Němci jako historikové; u žádného však ze jmenovaných národních kmenů nebyla půda schopná přivésti onen strom ke zralosti. U Semitů scházel moralní podklad, u Němců bystroduch. Semité mají veliké moralní vlastnosti, ne však takové, z jakých by mohlo vzejíti právo pro civilisované národy. Neboť nedbání právních nároků a svobody jiných jest všech semitskou krví prosáklých národů vždy se vracející rys. Již v pradávném Babyloně měli jemně vypracované právo obchodní a obligační; ale ani na tomto omezeném poli nestalo se nic, co by zamezovalo hroznou úrokovou lichvu, a na hájení a šetření l i d s k ý c h práv, na př. svobody, se

---

[52]) Viz ostré rozlišování mezi majetkem a držbou, tab. VII., věta 11.

[53]) Ještě za doby Ciceronovy učil se každý hoch dvanácti deskám na pamět.

tam ani nepomyslilo.[54]) Ale také za příznivějších podmínek, na př. u Židů nikdy se neukázala ani násada ku pravému utvoření práva; zdá se to podivným; jediné popatření na právní věty největšího židovského myslitele Spinozy řeší tu hádanku. V Politickém Traktátě (II, 4 a 8) čteme: »Každý má tolik práva, kolik má moci.« Zde bychom věru mohli se domnívati, že se jedná pouze o zjištění skutečných poměrů, neboť tato druhá kapitola jest nadepsána »O právu přírodním«.[55]) V Ethice však (IV, dodatek 8) stojí černé na bílém: »Dle nejvyššího práva přírody jest každému člověku dovoleno činiti, co dle jeho soudu bude na jeho prospěch«; a v pojednání O pravé svobodě stojí: »Abychom dosáhli, čeho si žádáme pro své dobro a pro svůj klid, nepotřebujeme jiných zásad, nežli pouze přihlédati k tomu, co slouží našemu vlastnímu prospěchu.«[56]) Že tak poctivý muž nebyl na rozpacích budovati na takovýchto základech čistou mravní nauku, vydává jeho vrozeným kasuistickým darům nejpěknější vysvědčení; ale zároveň jest viděti, že na židovské půdě římské právo nebylo by mohlo růsti, nýbrž nejvýše zjednodušený zákonník, jakého by mohl asi potřebovati král Tippu-Tib na Kongu.[57])

---

[54]) Srovn. obšírná sdělení v Iheringově Vorgeschichte der Indoeuropaeer, str. 233 násl. Úroková míra obnášela v Babyloně 20—25%. Ihering tvrdí, že úroky jsou babylonský, semitský (nikoliv sumerský) vynález; praví: »Všichni národové děkují Babyloňanům za obeznámení s nimi.« Čest, komu čest náleží! I nejraffinovanější formy lichvy, na př. ještě dnes oblíbená vytáčka, peníze půjčovati bez úroků, ale za to je hned od jistiny si odraziti, byla ve starém Babyloně dobře známa, než ještě Homér počal verše dělati. Kdy pak budeme zproštěni staré báchorky, že Semité teprve v posledních stoletích se stali lichváři následkem křesťanských útisků?

[55]) Jak by se byli tvářili Cicero a Seneca, Scaevola a Papinian k takovému pojímání přirozeného práva!

[56]) Podobnost mezi zásadami Spinozovými a Nietzscheovými jest dost nápadna, aby vzbudila pozornost.

[57]) Před několika roky sešel jsem se ve společnosti se vzdělaným Židem, majitelem petrolejových zřídel a členem pověstného petrolejového ringu; žádný důvod nedovedl tohoto poctivého muže, jenž by ani mouchy nebyl zabil, přesvědčiti o mravní zavržitelnosti takového ringu; jeho stálou odpovědí bylo: »Já to mohu, tudíž já to smím!«, jak vidět, do

Teprve na základě od Indoevropanů vynalezeného a až do jednotlivostí provedeného práva mohl Žid své úžasné právnické schopnosti objeviti. — Docela jinak má se věc s Němci. Sebeobětování, pud »budovati zvnitř na venek«, zdůraznění ethického momentu, nezkrotný smysl pro svobodu — zkrátka, moralních vlastností měli by již v hojnosti, ale nikoli duševních. Ostrovtip nebyl nikdy majetkem Teutonů; to je všem zřejmo, tak že každý důkaz jest zbytečný. Schopenhauer tvrdí: »Pravá národní povaha Němců jest těžkopádnosť.« Německému duchu stojí pro utvoření práva rovněž jeho veliké dary v cestě: jeho nevyrovnatelná obrazotvornost (v protivě k mělké empirii římské představivosti), tvůrčí vášnivost jeho mysli (v protivě ke chladné střízlivosti Římanově), jeho vědecká hloubka (v protivě k prakticky politickým tendencím rozeného právního národa), jeho živý cit pro spravedlivosť (vždy ve společenském vztahu kolísavá třtina u přirovnání ku přísně právnímu pojímání Římanů). Nikoliv, tento národ nebyl by schopen vytvořiti techniku práva k vysoké dokonalosti; podobáť se příliš starým Indoarijcům, jejichž »úplný nedostatek právnické rozeznávací mohutnosti« od Iheringa v jeho Vorgeschichte der Indoeuropäer, § 15, se dovozuje.

Rodina. Ještě jedno národnostní přirovnání vzhledem ke právnímu vzdělání chci učiniti, mezi Hellény totiž a Římany. Ono odkrývá jádro římského práva, to jediné, na něž v této knize smím obrátiti zvláštní pozornost, což však již dostačí, aby se poznalo, jak hluboce

---

písmeny Spinoza. — S tímto souvisí ona těžká otázka, zdali by v germánských zemích mělo býti dovoleno jmenovati muže židovského kmene soudci. Bez vášnivosti a předpojatosti a aniž bychom pochybovali o vědomostech a neposkvrněné počestnosti dotýčných, měli bychom se na základě historických a ethických údajů tázati, zdali lze předpokládati, že oni mužové mají schopnost právní pojetí si dokonale assimilovati, jež jejich vrozeným vlohám tak hluboce odporuje? zdali tomuto právu, se kterým tak mistrně zacházejí, také skutečně rozumějí a je cítí? Kdo se učil poznávati vyslovenou individualitu různých lidských raç, může takovou otázku položiti s nejhlubší vážností a bez všelikého nenávistnictví.

vnitřně naše civilisace jest povinnována římskému dědictví. Zároveň tato krátká úvaha, která navazuje na první počátky, uvede nás do palčivých otázek naší bezprostřední přítomnosti.

Každý vzdělanec ví, že Řekové byli netoliko velikými politiky, nýbrž tolikéž i velikými theoretiky práva. »Pře o oslův stín«[58]) jest prastarý attický vtip, který výborně sesměšňuje zálibu tohoto lehkomyslného, hašteřivého národa; upozorňuji též na Aristofanovy Vosy se srdcervoucími prosbami od syna zavřeného Philokleonta: »Pusťte mne ven, pusťte mne ven — k soudu!« — Ohlédněme se však ještě dále. Homér uvádí, že na štítě Achillově byl soudní výjev (Ilias XVIII, 497 násl.). Nejobsáhlejší díla Platonova jsou obsahu politického a právně theoretického. (Republika a Zákony.) Rhetorika Aristotelova jest místy prostě příručkou pro nastávající advokáty; vizme na př., jak v 15. kapitole první knihy podává obšírnou theorii klamavé sofistiky pro pokoutní advokáty, dávaje jim pokyny, kterak mohou zákonem kroutiti na prospěch svého klienta a radí jim, aby před soudem, pokud to vynese prospěch, nechali falešně přisahati.[59]) — — — Vidíme, že s výjimkou Sparty (kde dle Plutarchova ujišťování prý nebylo žádných soudních pří) hellénský vzduch byl těhotný právními otázkami. Římané, vždy hotoví uznávati cizí zásluhy, obraceli se o rady za účelem vybudování svého práva odedávna na Řeky, zvláště na Athéňany. Chtíce poprvé již písemně zachytiti a ustáliti své právní základní principy (na dvanácti tabulích), odeslali komissi do Řecka a při konečné redakci tohoto nejrannějšího památníku z otcovského města vypuzený Efesan Hermodorus prý konal platné služby. Na tom čas ničeho neměnil. Veliké právní autority, Mucius Scaevola, Servius Sulpicius, jsou zevrubní znalci hellénských právních zřízení; Cicero a co

---

[58]) Athéňan najal osla, aby mu nesl zavazadla do Megary; při odpočinku sedl si nájemce do stínu oslova; majitel osla nechce to připustiti bez zvláštního zaplacení, neboť prý pronajal osla a nikoliv také oslův stín.

[59]) Toto náleží dle velikého filosofa »ku přesvědčovacím prostředkům, ležícím mimo umění«.

vše na tomto jméně visí, vybírá svá nejasná vyjádření o božské spravedlnosti, přirozeném právu atd. z řeckých filosofů; v pseudo-platonském Minosu mohl čísti, že právo jest odkrytí něčeho mimo ležícího, nikoli lidský vynález, a z Aristotela cituje slova: »všeobecný zákon, protože jest přirozený, nikdy se nemění, naproti tomu děje se tak často u psaného zákona;[60]) v pozdější době císařské dekadence, když římský národ zmizel s povrchu země, tak zvané »klassické právnictví« téměř výlučně jest zakládáno a prováděno od Řeků (více nebo méně semitského původu). O původu a dějinách nejslavnějších učitelů práva pozdější doby římské vládne zvláštní temno; jsou rázem v úřadě a hodnostech, a nikdo neví, odkud přišli.[61]) V pravdě úchvatný jest však na počátku císařského regimu a jeho nevyhnutelného vlivu na právní život vášnivý boj mezi Labeonem, nevázaně volným staroplebejcem, a Capitonem, po penězích a hodnostech bažícím nováčkem, boj za organicky volný další rozvoj proti víře v autority a dogmata. Dogma zvítězilo jak v oboru náboženském, tak i právním. — Zatím praktičtí Římané se naučili v Řecku velmi mnohým věcem, zvláště od Solona, kterýž jako státotvorce málo trvalého vykonal, tím více však na poli práva. Zdali Solon vynalezl písemné právní zákonodárství a vlivný princip tak zvaných actiones (roztřídění žalob dle určitých zásad) aneb zdali je jen uvedl v soustavu a upevnil, nevím, ale obé jistě pochází z Athén.[62]) Toto podávám jen jako příklad veliké důležitosti Řecka pro vybudování římského

---

[60]) Ještě podnes nacházíme toto místo citováno v právnických dílech, avšak malým právem, ježto Aristoteles zde udává pouze řečnický úskok k užití před soudem a na druhé straně učí užití opačného tvrzení. Ještě méně mluví k věci místo z Nikomachejské Ethiky V., 7, jež vrcholí ve větě: »Právo jest střed mezi jakousi výhodou a jakousi škodou.« Jak velikým se zde jeví Demokrit se svým jasným poznáním: zákony jsou plody lidského myšlení v protivě ku věcem přírodním (Diogenes Laert. IX. 43)!

[61]) Co se týká převážně semitského a syrského raçového příslušenství pozdějších přehnaně obdivovaných kodifikatorů a balsamovatelů římského práva, srovn. výše uvedený slavnostní spis Leonhardův na str. 91 násl.

[62]) Leist: Graeco-ital. Rechtsgeschichte, str. 585.

práva. Později, když všecky hellénské země byly pod vládou římskou, řecká města přispívala nejvíce k vývinu jus gentium (a tudíž i ke zdokonalení římského práva). A tu se tážeme: Kterak Helléné, duševně nad Římany tolik povýšení, nestvořili ničeho trvalého aniž dokonalého v tomto oboru, nýbrž pouze prostřednictvím Římanů měli účast na velikém civilisačním díle vybudování práva?

Základní příčinou toho byla jediná, ale ve výsledcích těžká chyba; Říman vycházel od rodiny, na základě jíž zřídil stát i právo; Řek naproti tomu vzal si za východisko stát; stále jest organisace města-státu (polis) jeho ideálem; rodina a právo zůstávají mu podřízeny. Veškery řecké dějiny i literatura dokazují správnost tohoto tvrzení, a fakt, že největší všech Hellénů pohomérovské doby, Plato, považoval úplné zrušení rodiny (ve vůdčích kruzích) za toužený cíl, ukazuje, k jakým nebezpečným poblouzením taková základní chyba musila časem vésti. Plným právem pravil jednou Giordano Bruno (kde, odpadlo mi): »Nejnepatrnější mýlka ve způsobu, jak věc pojati, způsobuje posléze největší chybné odchylky; tu nejmenší nedopatření v rozvětvení postupu myšlénkového může vzrůsti jako žalud na dub.«[63]) A to nebyla nikterak »nejnepatrnější mýlka«, nýbrž ohromná; zde leží všecka bída hellénských národů uzavřena; zde jest hledati příčinu, proč nedovedli vybudovati ani stát ani právo trvale a vzorně. Vezmeme-li do rukou pečlivé jednotlivé vylíčení, ku př. před několika roky objevený spis Aristotelův: O státnictví Athéňanů, pojme nás závrať z řady po sobě následujících ústav, z nichž každá dýše jiným duchem; ústava předdrakonská, ústavy Drakonova, Kleisthenova, Solonova, Aristeidova, Perikleova, ústava Čtyřiceti atd., vše během půl druha století! Při pevném rodinném životě bylo by to nemyslitelno. Bez rodinného života Helléné snadno dospěli ke svému tak karakteristickému pojetí,

---

[63]) Snad jsou hořejší slova dle jednoho z velmi volných překladů Kuhlenbeckových. V Brunově De immenso et Innumerabilibus našel jsem tuto poznámku (lib. II. cap. 1.) parvus error in principio, magnus in fine est.

že právo jest předmět volné spekulace; a tak ztratili cit pro to, má-li se žíti, že dlužno vycházeti ze skutečných poměrů.[64]) A kterak jest nápadno, že právě nejdůležitější otázky rodinného práva se projednávají jako věci vedlejší! Solon na př., nejznamenitější Athéňan v oboru právním, nechává dědické právo tak temným, že výklad jest zůstaven libovůli soudů (Aristoteles na j. m., oddíl 9). — Docela jinak v Římě. Silný tlak ke kázni nachází zde výraz nejprve v pevném utváření rodiny. Synové zůstávají netoliko do 14. roku, jako u Řeků, pod otcovskou mocí, nýbrž až do smrti otcovy; vyloučením příbuzenstva po matčině straně, právním uznáním neomezené moci otcovy (paterfamilias) i nad životem a smrtí svých (a byť byl syn zatím dostoupil všech státních úřadů), největší svobodou a zcela přesnými ustanoveními v příčině práva odkazného a dědického, nejpřísnější ochranou majetkového práva otce rodiny (jenž sám měl právo majetkové a byl persona sui juris, t. j. svobodná, juristická osoba) — — — všemi těmito a jinými ještě věcmi stala se v Římě rodina neotřeseně pevnou, nerozkladnou jednotkou a těmto jednotkám jest v poslední řadě děkovati za zvláštní utváření římského státu a římského práva. Snadno pochopíme, kterak tak přísné pojetí rodiny musilo působiti na veškerý život: na mravnost mužů, na vlastnosti dítek, na péči získané udržeti a předěditi, na lásku vlasteneckou, která nemusila, jako v Řecku, uměle býti udržována; vždyť bojoval občan za trvale pojištěné vlastnictví, za svůj posvátný domov, za budoucnost svých dítek, za mír a pořádek.

Manželství. S tím přirozeně souvisí vnitřní pojetí manželství a postavení ženy ve společnosti: toto jest patrně positivní živel v utváření římské rodiny, onen živel, který nemohl býti určen zákony, který však zákony určoval.

---

[64]) Trefná jest v této příčině poznámka J. J. Rousseauova: »Si quelquefois les lois influent sur les moeurs, c'est quand elles en tirent leur force.« Jestliže někdy zákony mají vliv na mravy, jest to tehdá, když z nich berou svoji sílu (Lettre à d'Alembert).

Již u starých Arijců manželství bylo považováno za »božské zřízení«, a když mladá choť vstupovala na práh nového domova, bylo na ni voláno: »Vejdi do domu manželova, abys se nazývala paní domu; jakožto poručnice vládni tam!«[65]) Právě v tomto bodu, jinak mnohonásobně příbuzni jsouce, odlišovali se Helléné a Římané od sebe. Za dob Homérových vidíme ženu u Řeků ještě vysoce váženu, jakožto družku mužovu: do Malé Asie se vystěhovavší Ionové však brali si za manželky cizí ženy, jež hellénského muže nesměly nazývati jeho jménem, nýbrž »pánem« — — tato zvrhlost maloasiatských Ionů působila zpět na Athény.[66]) Římané naproti tomu »považovali ženu za rovnocennou družku, jež má s ním vše sdíleti: božské i lidské...« Manželka však má toto postavení v Římě, nikoli proto, že je manželkou, nýbrž protože je ženou, t. j. z úcty, kterou Říman vzdával ženskému pokolení jakožto takovému. Ve všech vztazích, kde přirozený rozdíl pohlaví nepodmiňuje různění, staví Říman ženu s sebou do jedné řady. Není pro to zřejmějšího dokladu nad starořímské dědické právo, jež nečiní pražádného rozdílu mezi oběma pohlavími: dcera obdrží totéž co syn, agnatin jako agnat; není-li dítek, obdrží vdova celé dědictví. Nutno znáti odstrčení a snížení, jehož ženské pohlaví doznalo v právech tak mnohých jiných národů, abychom nahlédli významnost tohoto bodu; v Řecku na př. bližší mužský příbuzný vylučoval ženu úplně a osud dcery byl přímo žalostný, neboť nejbližší mužský příbuzný mohl ji odníti jejímu manželovi.[67])

Jakožto kněžna, princeps familiae, byla římská manželka v domě ctěna, a římský zákon mluví o matronarum sanctitas, svatosti dítkami

---

[65]) Zimmer: Indisches Leben, str. 313 násl.

[66]) Etfried Müller: Dorier 2. vyd. I. 78, II. 282 (citováno dle Leista).

[67]) Ihering: Entwickelungsgeschichte des römischen Rechtes, str. 55. U Germánů nebylo to mnohem lepší. »Dědičné právo jest dle nejstarších německých zákonů všem ženám buď odřeknuto nebo obmezeno«, hlásá Grimm: Deutsche Rechtsaltertümer, 3. vyd. str. 407. Zmírnění, jež pomalu nastupovala, jest děkovati římskému vlivu; kam tento nesáhal nebo nedostatečně sáhal, obsahují ještě ve středověku německé právní knihy

požehnaných paní. Dítky, které se nějak proti rodičům provinily, stihla »sacerta«, t. j. klatba před bohy i lidmi; na otcovraždu nebylo trestu, protože (tak vypravuje Plutarch) tento zločin považován za nemožný, a skutečně trvalo půl tisíciletí než první otcovražda byla spáchána.[68]) Abychom si správně představili tuto starořímskou rodinu, nutno ještě jedno míti na zřeteli, že totiž v římském životě sakrální život, t. j. klatba před božskými přikázáními, hrál velikou úlohu. Byl-li pater familias dle lidského práva neobmezeným despotou ve svém domě, tož božský zákon bránil mu práva tohoto zneužívati.[69]) Rodinný dům byl svatyní, jeho krb byl rovnocenný s oltářem; a byť pro náš dnešní cit bylo hrozno slyšeti, že při veliké chudobě rodiče někdy své dítky prodávali do otroctví, tož nabudeme přec ze všech dějin práva přesvědčení, že nějaká ukrutnost (dle tehdejších pojmů) proti ženě a dítkám byla docela neznáma. Jest sice manželka naproti svému muži právnicky filiae loco (rovna dceři), svým vlastním dítkám naproti sororis loco (rovna sestře): to však děje se v zájmu jednoty rodiny a aby, jak vzhledem státoprávním tak i soukromoprávním rodina vystupovala jako ostře ohraničený, jednou jedinou osobou právnicky zastoupený, svéprávný, organický útvar, a nikoliv jako více nebo méně pevný konglomerát samých jednotlivých úlomků. Již v politické části této kapitoly viděli jsme, že Říman rád předával moc jednotlivým mužům, důvěřuje, že ze svobody spojené se zodpovědností, (a obé sloučeno v ohnisku své individuality vědomé osobnosti), vzejde umírněné a zá-

---

»úplné odstrčení«; zcela na severu, na Skandinavii a v nejstarším Frýssku nemohla ženská vůbec děditi, ani movité ani nemovité jmění; teprve ve 13. století bylo jí přiznáno omezené právo dědické (Grimm, str. 473). To jsou právní poměry, po nichž němečtí přemrštěnci (Deutschtümler) zpět touží!

[68]) (Romulus XXIX.) Služiž za protivu, že u Němců až do zavedení křesťanství (u Vendů až do 17. století) bylo mravem, staré, slabé rodiče zabíjeti! (viz Grimm: Rechtsaltertümer str. 486—490).

[69]) Mimo to podléhal »censorské důtce« jak za přílišnou přísnost ve vykonávání svých otcovských práv, tak i pro nedbalost; viz Ihering: Geist des römischen Rechtes § 32.

roveň energické, moudré jednání. Tak i zde. Později tento rodinný život se zvrhl; byly vymyšleny chytré prostředky zaváděti nahrážky za pravé manželství, aby žena nepřišla více v právnickou moc mužovu; »manželství stalo se peněžním obchodem jako každý jiný obchod; sňatky byly uzavírány nikoliv aby zakládány byly rodiny, nýbrž aby zlepšeny byly věnem rozhárané majetkové poměry, a uzavřená manželství byla rozváděna, aby se uzavírala nová«;[70]) ale přes to mohl ještě za doby Caesarovy Publius Syrus jakožto římské pojetí manželství napsati řádku:

Perenne animus conjugium, non corpus facit.
(Trvalé manželství duch činí, a nikoliv tělo.)

To jest střed římského práva; protiva k Řecku (i k Německu) dává tušiti význam takového organického středu. I zde zase osvědčuje se Říman, byť i jako naprosto nesentimentální, bezobrazotvorný, tož přec nikoliv jako neidealní člověk. Ba má on tak velikou moc ideje, že nikdy docela nezašlo, čeho z plna srdce si přál a chtěl. Viděli jsme to již v předešlém oddílu: ideje jsou nesmrtelny. Římský stát byl zničen, ale jeho idea mocně tváříc žila dále; na konci 19. stol. zdobí se čtyři mocní panovníci evropští patronymikem Julia Caesara, a pojem Reipublicae utvořil největší stát nového světa. Římské právo však žije nikoliv jenom jako justinianská mumie, nikoli pouze jako technické tajemství, přístupné pouze technikům; nikoliv, já věřím, že i živototvorné jádro, z něhož ono právo vlastně vzešlo, přece přes temnotu hanebně nesvatých století a přes rozlučovací kvašení, jež po nich následovalo, nikdy nezahynulo a že v nás dále žije jako vzácný statek. Ještě dnes mluvíme o posvátnosti rodiny; kdo ji, jako někteří socialisté, popírá, musí býti škrtnut z listiny soudných politiků, a i kdo není věřícím katolíkem, stokrát raději se spřátelí s představou, že manželství jest náboženská svátost (jako bylo ve starém Římě; zde jako na tak mnohých místech stojí papežství bezprostředně na starořímském pontifikalním právu a osvědčuje se jako poslední offi- Žena.

[70]) Esmarch: Römische Rechtsgeschichte, str. 317.

cialní zástupce pohanství), než připustí, že manželství jest, jak učený vůdce anarchistů Elisée Reclus vkusně praví: »prostě zákonná prostituce.« Že tak cítíme, jest římské dědictví. I vysoce vážné postavení ženy, čímž naše civilisace se tak prospěšně liší od hellénské a různých odrud semitské a asiatské, není, jak učil Schopenhauer a mnozí jiní, »křesťansko-germanským plodem«, nýbrž římským. Pokud lze souditi, staří Germáni musili ne právě dobře zacházeti se svými ženami; nejstarší německé právnické knihy jsou vzhledem ke právnímu postavení ženy plny slovních výpůjček z římského práva (viz Grimm: Deutsche Rechtsaltertümer II., kap. I. B 7 a násl.). Že žena v Evropě dosáhla pevného, bezpečného právního postavení, bylo dílem římským. Opěváno bylo »krásné pohlaví« ovšem teprve od Němců, Italů, Francouzů, Angličanů, Španělů; na to arci Římané nepomýšleli nikdy.[71]) Ale já se táži, zdali bychom bez bystrozraku a smyslu pro spravedlnost, především však bez nevyrovnatelného státotvorného instinktu Římanů někdy byli dospěli přijati ženu za plnoprávnou družku života, za úhelný kámen rodiny do naší politické soustavy? Mám za to, že zcela určitě to smím popříti. Křesťanství neznačí docela žádné posílení ideje rodinné. Naopak jeho vlastní podstatou jest, že roztrhává všecka politická i právní pouta a staví každého jednotlivého jedince na sebe sama. Od křesťanského císaře Konstantina, jenž zrušil souverenitu otce rodiny, byla i římská rodina z milosti doražena. Jakožto výron židovstva jest křesťanství mimo to už z domu anarchickou, protipolitickou mocí. Že katolická církev kráčela po zcela jiných cestách a stala se politickou mocí první velikosti, jest přičísti prostě okolnosti, že zapřela jasné učení Kristovo a za to opět se chopila římské státní ideje — byť jen ideje sešlého římského státu. Pro zachování římského práva církev učinila více než kdo jiný;[72]) papež Řehoř IX. toužil lakotně jediné po

---

[71]) Mluvím o věrné, bezúhonné ženě; neboť cizoložnice a hetaera byly od nejpřednějších básníků úpadkového Říma, před jinými od Catulla a Virgila, vysoce slaveny.

[72]) Viz Savigny: Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter, kap. 3, 15, 22 atd.

titulu »Justiniana církve«; více než prohlášení blahoslaveným leželo mu na srdci toto uznání jeho právnických zásluh.[73]) Byť i nebyly důvody, které poháněly církev a krále udržeti a nuceně zaváděti římské právo v jeho byzantinské papodobě, vždy docela zvlášť šlechetny, tato okolnost nemohla zabrániti, aby mnohé velmi ušlechtilé stránky byly zároveň zachráněny. A jako tradice římského práva nikdy nepřestala, podobně nikdy nevymizelo také z vědomí lidstva římské pojetí důstojnosti ženy a politického významu rodiny. Od několika století (zde jako na mnoha jiných místech tvoří 13. století s Petrem Lombardem téměř mathematickou linii) jsme se stále blížili starořímskému pojetí, zvláště od doby, kdy tridentský koncil a Martin Luther zároveň zdůraznili posvátnost manželství. Že toto přiblížení mnohým vzhledem jest čistě idejné, nic na věci nemění; civilisace ven a ven nová nemůže se příliš důkladně starých forem zprostiti; bez toho naléváme příliš mnoho nového vína do starých měchů; ale já nevěřím, že muž prostý předsudků popře, že římská rodina jest z nejskvělejších vymožeností lidského ducha, z oněch vrcholků, které nemohou býti dvakrát slezeny, a k nimž ještě nejvzdálenější staletí plna obdivu budou vzhlížeti, zároveň aby jista byla, že sama pravdy daleko se neuchylují. Při každém studiu 19. stol., na př. při projednávání palčivé otázky ženské emancipace, bude tento vyčnívající vrcholek konati neocenitelné služby; tolikéž při posudcích oněch socialistických theorií, které v protivě k Římu vybíhají ve formuli: žádná rodina, všecko stát.

Podnikl jsem zde cos obtížného: mluviti o technickém předmětě netechnicky. Musil jsem se omeziti na důkaz zvláštního uschopnění Římanů pro vytvoření právě této techniky; a co potom jsem se snažil vyzdvihnouti jakožto nejdál sáhající úspěch pro lidskou společnost, bylo skálopevné, právní zakotvení rodiny, což jest v podstatě stejné s původní, pudící silou, z níž pozvolna vyrostlo technické mistrovství. Vše, co leží mezi tím, t. j. veškerá vlastní technika, musila býti po- Poesie a jazyk.

[73]) Bryce: Das heilige römische Reich, franc. vyd. str. 131.

nechána stranou, jakož i výklad o výhodách a nevýhodách převážného vlivu římského práva v 19. stol. po čistě technické stránce. Aniž bychom vstoupili na takovou nebezpečnou písečnou půdu, bylo pro nás laiky dost podnětlivých úvah.

Úmyslně omezil jsem se na politiku a právo. Co na nás dědictvím nepřešlo, nespadá v obor této knihy, a mnohé, co se udrželo, jako na př. díla latinských básníků, tvoří zaměstnání pro ochotníky a učence, ale nikoli živou část našeho života. Řeckou poesii a latinskou poesii dávati dohromady pod jeden pojem »klassické literatury«, jest důkazem neuvěřitelného barbarského vkusu a politováníhodné neznalosti podstaty a ceny genialního umění. Kde římské básnictví hodlá dosíci vznešena, jako u Virgila a Ovida, přivíjí se, správně pociťujíc svoji nezachranitelnou nepůvodnost, přeotrocky k řeckým vzorům. Jak Treitschke praví: »Římská literatura je řecká literatura, psaná latinskými slovy.«[74]) Co si mají mysliti chudáci naši hoši, když se jim dopoledne vysvětluje Iliada největšího básnického tvůrce všech časů, odpoledne pak na císařský rozkaz vyhotovená tendenční epopea Aeneida, obě jako klassické vzory? Pravé a nepravé, slavné, volné tvoření z nejvyšší tvůrčí nutnosti a jemně vytvářená technika ve službě zlata a dilettantismu, genij a talent: předvedeni jakožto dvě na témže kmeni vyrostlé květiny, jen málo odlišné! Pokud žije mezi námi ona bledá myšlenková nestvůra, pojem »klassické literatury« jako dogma, dotud objímá nás ještě moc národnostního chaosu, dotud jsou naše školy sterilisovacími ústavy k ničení každého tvůrčího hnutí. Hellénské básnictví bylo počátkem, ranními červánky, ono stvořilo národ, darujíc mu z plýtvajícího srdce vše, co může dáti nejvyšší krása, aby posvětila život, vše, co zmůže poesie, aby oslavila a potěšila ubohé, ztrápené lidské duše a naplnila tušením neviditelných, přátelských mocností — a nevysychajíc prýští nyní tento zdroj života, století po století osvěžuje se jím, národ za národem čerpá z jeho proudu sílu nadšení, aby sám také krásno tvořil; neboť genij jest jako bůh:

---

[74]) O velikém Lucretiovi jakožto výjimce srovn., co pověděno na str. 74. v poznámce.

zjevuje se sice v určité době a za určitých okolností, svou podstatou však jsa nepodmíněn, co jiným poutem se stává, z toho si kuje křídla, uniká době a jejímu stínu smrti, živý zacházeje do věčnosti. V Římě pak — směle lze tvrditi — byla genialnost vůbec zapovězena. Řím neměl básnictví, až když přecházel v rozklad. Teprve za nastávající noci, když už tu nebylo národa, jenž by je slyšel, pozvedají jeho pěvci svých hlasů; jsou to nočňátka; píší pro boudoiry laxivních žen, pro zábavu jemně vzdělaných lehkoživů a pro dvůr. Ačkoli Helléné žili v nejbližší blízkosti a od nejrannějších dob rozsévali símě hellénského umění, filosofie a vědy (neboť všecka vzdělanost byla v Římě odjakživa řecká), ani jediné semínko nevzešlo. Již 500 let před Kr. Římané poslali do Athén, aby obdrželi zevrubné zprávy o řeckém právu; jejich poslové zastihli Aischyla v plné síle, Sofokla již tvořivě činného; jaký to umělecký květ při takové životní energii byl by se musil v Římě rozvíti po tomto styku, kdyby jen pranepatrná vloha tu byla bývala. Ale nebylo tomu tak. Jak praví Mommsen: »Vývoj musických uměn v Latium byl spíše schnutím než rozkvětem.« Latinové před úpadkem vůbec neměli slova pro básníky, pojem ten byl jim cizí!

Když tedy jejich básníci bez výjimky byli negenialní, v čem záležel význam těch mezi nimi, kteří, jako Horác a Juvenal, vždy budili podiv umělců mluvy? — Patrně jako všecko, co pochází z Říma, v technice. Římané byli velkolepí stavitelé — stok a vodovodů,[75]) velkolepí malíři — dekorací pokojů, velkolepí továrníci — umělecko-průmyslových předmětů; v jejich cirkusech zápasili placení technikové šermu a jezdili odborní řidiči vozů. Říman mohl se státi virtuosem, ale umělcem nikoli; každá virtuosita jej zajímala, umění nikoli. Básně Horácovy jsou technická mistrovská díla. Nehledě k historicko-pittoresknímu zájmu jakožto líčením zaniklého života, poutá nás na těchto básních pouze jejich virtuosita. »Životní moudrost« — namítne se mi snad. Ano, ale kdyby jen

---

[75]) I tu nebyli vynálezci; viz Hueppe-ho bádání o vodní technice starých Řeků v: Rassenhygiene der Griechen, str. 37.

tak všední, střízlivá moudrost nebyla všude jinde na místě, než právě v čarovné říši umění, jejíž daleko otevřené dětské oči z každého hellénského básnického díla zvěstují docela jinou pravdu než tu, která Horácovi a jeho přátelům napadá mezi sýrem a ovocem. Z nejpsavějších povah básnických, které kdy žily, Byron, praví o Horácovi:

It is a curse
To understand, not feel thy lyric flow,
To comprehend, but never love thy vérse.[76])

Jaké je to umění, které mluví jenom k rozumu, ale nikdy k srdci? Může to býti jen umělé umění, jenom technika. Kdyby přicházelo od srdce, šlo by také k srdci. V pravdě stojíme zde ještě pod francouzským poručnictvím, a Francouzi zase pod syrsko-židovským (Boileau-Pseudolonginus); a byť i málo z tohoto dědictví bylo přešlo do moderního života, měli bychom konečně docela odvrhnouti na prospěch svých vlastních básníků slov i tonů, mužů bohem požehnaných, jejichž díla převysoko vše přečnívají, co na rumu úpadkového Říma jako nedostatkem světla a vzduchu chřadnoucí rostliny, v nezdravém spěchu bez kořene a bez šťávy do výše vyrazilo.[77])

V rukou odborníkových, t. j. filologových, bude latinská poesie zrovna tak jistě a účelu přiměřeně uschována, jako corpus juris u právnických badatelů. Chceme-li však latinský jazyk podržeti jako všeobecný vzdělavací prostředek (místo aby se učilo pouze řečtině, ale za to důkladněji), tož ukazujme jej tam při díle, kde koná nepřirovnatelné, kde v souhlase se zvláštní vlohou římského národa a s jeho historickým rozvojem vykonává, co nikdy jiný jazyk nedovedl a nedovede: při plastické výstavbě právních pojmů. Říká se, že latina tvoří logický smysl; chci tomu věřiti, ač musím poznamenati, že právě v tomto jazyku za scholastických století, přes všecku logiku, se

[76]) Jest to kletba rozuměti ale necítiti tvého lyrického výlevu, chápati ale nemilovati tvého verše. — (Překladat.)

[77]) Z veliké, mně jen z části známé literatury, která povstala v posledních letech o této otázce, doporoučím zvlášť malý, vědomostmi bohatý i věcně nevášnivý spis prof. Alb. Heintze: Latein und Deutsch, 1902.

napsalo více nesmyslu než v některém jiném; čím však dosáhl latinský jazyk rázu tak veliké, na slova skoupé určitosti? Tím, že byl výlučně tříben jako jednací, správní a právnický jazyk. Tento nejméně poetický všech jazyků jest velkolepým pomníkem důležitého zápasu svobodných lidí za zajištění práva. Tam budiž ukazován při díle našim mladíkům! Velicí římští učitelé práva psali e o i p s o nejpěknější latinou; k tomu (a nikoli pro dělání veršů) latina se hodila; bezvadně průhledná, všeliké mylné značení vylučující tvorba větná byla důležitým nástrojem právnické techniky; jediné ze studium práva Cicero čerpal své slohové přednosti. Již o nejstarších dokladech jednací a soudní řeči dí Mommsen, že se vyznamenávaly »bystrostí a učeností«,[78]) a o řeči Papinianově, jednoho z posledních velikých učitelů práva (za Marka Aurela), sdělují filologicky školení mužové, že »jest nejvyšším stupňováním schopnosti, nalézti vždy hloubce a jasnosti myšlénky dokonale hovící výraz«; jako vytesány z mramoru stojí prý jeho věty: ani slova více, ani slova méně, každé na bezpodmínečně pravém místě, pokud možno, vylučujíc všeliký dvojsmysl.«[79]) Obcovati s takovými lidmi přispívalo by vzácně k našemu vzdělání. A mně se zdá, když každý římský chlapec uměl z paměti dvanáctero tabulí, že našim mladíkům by bylo prospěšno, kdyby opouštěli školu ne pouze jako hloupě učení s u b j e c t i, nýbrž s několika zevrubnými pojmy právnických a státoprávních věcí, ne pouze formalně logicky, nýbrž i rozumně a prakticky myslící, zocelení proti planému horování pro »německé právo« a pod. Zatím spočívá v našem chování se k latině špatně spravované a proto hodně neúrodné dědictví.

My mužové 19. století nebyli bychom, co jsme, kdyby z obou těchto kultur, hellénské a římské, nebyl na nás přešel bohatý odkaz. Proto také nemůžeme posouditi, co v pravdě jsme, a skromně doznati, jak málo to jest, neučiníme-li si naprosto jasné představy Shrnutí.

---

[78]) R ö m i s c h e G e s c h i c h t e I. 471.

[79]) Esmarch: R ö m i s c h e R e c h t s g e s c h i c h t e, str. 400.

o povaze těchto zděděných věcí. Doufám, že moje úsilí v tomto směru nebude docela bezvýsledno, též doufám, že čtenář zvláště uznamenal, kterak římské dědictví se v základech svých liší od hellénského.

V Helladě genialní osobnost byla směrodatným momentem, ať byla s této neb s oné strany Adriatického a Aegejského moře, a Řekové byli velikými, dokud měli veliké muže. V Římě naproti tomu byli jen dotud znamenité individuality, pokud národ byl veliký, pokud byl fysicky i mravně nefalšovaně římský. Řím jest nejkrásnější příklad veliké anonymní národní moci, která nevědomky, ale tím jistěji tvoří. Proto však jest méně vábný než Hellada, a proto také výkon Říma pro naši civilisaci zřídka bývá spravedlivě posuzován. A přec Řím zasluhuje podivu a vděčnosti; jeho dary byly moralní, nikoliv rozumové; právě tím byl uschopněn vykonati věc velikou. Smrt Leonidova nemohla odvrátiti asiatské nebezpečí od Evropy a s lidskou svobodou zachrániti důstojnost lidskou, odkazujíc ji budoucím časům k mírumilovnější práci a pevnějšímu trvání; to mohl jediné dlouho žijící stát železné, neúprosně politické důslednosti. Ale theorie, a ještě méně blouznění a spekulace nemohly utvořiti tento dlouho trvající stát; týž musil býti zakořeněn v povaze občanstva. Tato povaha byla tvrdá a sobecká, veliká však svým hlubokým citem povinnosti, svou obětovností a svým smyslem rodinným. Říman zřídiv uprostřed chaosu tehdejších státotvorných pokusů svůj stát, zřídil stát pro všecky časy. Vypracovav své právo k neslýchané technické dokonalosti, založil právo pro všecky lidi. Učiniv rodinu, následuje tlaku svého srdce, středem práva a státu a propůjčiv tomuto pojmu téměř přehnaný výraz, pozvedl ženu k sobě a přetvořil spojení pohlaví na posvátnost manželství. Zachází-li naše umělecká a vědecká kultura ve mnoha podstatných momentech zpět do Řecka, tož naše společenská kultura vede do Říma. Nemluvím zde o materialné civilisaci, pocházející z různých zemí a dob a po přednosti z vynalézavé píle posledních století, nýbrž o bezpečných mravních podkladech důstojného společenského života; je položiti bylo velikou prací kulturní.

Třetí kapitola.

Zjev Kristův.

Ctností jednoho všichni
došli spásy.

Mahâbhârata.

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

Před našima očima stojí určitý, nedostižný zjev; tento spatřený obraz jest dědictví přešlé na nás od našich otců. Bez náležité znalosti tohoto zjevu nelze změřiti a správně posouditi historický význam křesťanství; naproti tomu opak toho neplatí, a postava Ježíše Krista jest dnes dějinným vývojem církví spíše zatemněna a oddálena než odhalena našemu jasně zírajícímu zraku. Patřiti na tuto postavu jediné skrze místně i časově omezenou církevní nauku znamená nasaditi si dobrovolně stínidlo a omeziti na nejmenší míru výhled na božsky věčné. Zjev Kristův bez toho sotva dotčen jest církevními dogmaty; jsouť všecka tolik abstraktní, že ani rozumu ani citu neposkytují opory; platí o nich vůbec, co praví bezelstný svědek, svatý Augustin, o dogmatě Trojice: »Mluvíme tedy o třech osobách, nikoliv abychom tím něco vypověděli, nýbrž abychom nemlčeli.«[1]) Zajisté není porušením povinné úcty, řekneme-li: nikoli církve tvoří moc křesťanstva, nýbrž tvoří ji jediné onen zdroj, z něhož církve samy čerpají všecku sílu: pohled na ukřižovaného syna člověka.

Odlučme tudíž zjev Kristův na zemi ode všeho historického křesťanství.

Co jest také našich devatenáct století pro uvědomělé přijetí takové události, pro přeměnu všecky vrstvy lidstva pronikající ze základů novým světovým názorem? Pomysleme, že trvalo přes dva tisíce let, než mathematicky dokázatelná, smyslově představitelná struktura vesmíru se stala pevným, všeobecným majetkem lidského vědění.[2]) Nemožno-li rozum s jeho očima a s jeho neomylným brevířem, že 2krát 2 jsou 4, snáze upraviti po své chuti nežli slepé, věčně samo-

---

[1]) »Dictum est tamen tres personae, non ut aliquid diceretur, sed ne taceretur.« De Trinitate, lib. V., c. 9.

[2]) Viz str. 90.

svojností ohlušené srdce? A nyní se narodí muž a žije život, skrze nějž pojetí mravního významu člověka, všecek morální názor na svět dozná dokonalé změny — čímž zároveň poměr jedince k sobě samému, jeho poměr k jiným a jeho poměr k okolní přírodě musí nabýti dříve netušeného osvětlení, tak že nyní nutno veškery ideály a pohnutky, všecky touhy srdce a naděje přetvořiti, ano ze základů nově vybudovati! A tu máme za to, že to může býti dílem několika století? Domníváme se, že toho může býti dosaženo nedorozuměními a lžemi, politickými intrikami a oekumenickými koncily, rozkazy šíleně ctižádostivých králů a hamižných popů, třemi tisíci svazků scholastického dokazování fanatismem omezených selských duší a šlechetnou horlivostí jednotlivých »výtečníků«, válkou, vraždou, hranicemi, občanskými zákonníky a společenskou nesnášenlivostí? Nevěřím tomu. Věřím spíše, že jsme ještě daleko, předaleko od okamžiku, kdy přetvořující moc zjevu Kristova se uplatní v plném rozsahu na umravnělé lidstvo. I kdyby naše církve ve své dosavadní podobě zanikly, křesťanská idea tím mocněji vystoupí. V 9. kapitole ukáži, jak náš nový světový názor [slovansko-]germánský tam tíhne. Křesťanství chodí teprve na dětských nožkách, sotva svítá jeho mužná dospělost našemu slabému zraku. Kdož ví, nepřijde-li den, kdy krvavé dějiny církevní prvních osmnácti křesťanských století nebudou považovány za dějiny zlých dětských nemocí křesťanstva?

Nenechejme si tedy, pozorujíce zjev Kristův, kaliti soud historickým předstíráním a přechodnými názory 19. století. Buďme přesvědčeni, že právě z tohoto dědictví jsme se dosud uvázali v nejmenší jeho část, a vězme, co pro nás všecky má znamenati — ať pro křesťany nebo Židy, věřící nebo nevěřící, stejně, jsme-li si toho vědomi neb ne — tož zacpejme si zatím uši oproti chaosu vyznání víry a proti lidstvo hanobícímu rouhačství, a obraťme nejprve zraky své vzhůru k nejnedostižnějšímu zjevu všech časů.

Nemohu se obejíti, abych v tomto oddíle nepozoroval kriticky zkoumavě mnohé, co tvoří »rozumový podklad« různých náboženstev. Ježto však nechávám nedotčeno to, co sám v srdci schraňuji jako posvát-

nost, tož doufám, že také žádného rozumného člověka se nedotknu urážlivě. Historický zjev Ježíše Krista lze právě tak dobře odděliti od každého mu bytného, nadpřirozeného významu, jako lze se zabývati fysikou na čistě materialistickém podkladě, aniž bychom za to měli, že jsme s trůnu svrhli metafysiku. O Kristovi arci nesnadno mluviti, aniž bychom se tu a tam dotkli onoho světa; leč víra, jakožto taková, nemusí býti dotknuta, a povedu-li si jako historik logicky a přesvědčivě, dám si rád líbiti jednotlivá vyvrácení, jež čerpá čtenář nikoli ze svého rozumu, nýbrž z mysli své. V tomto vědomí budu mluviti v následujícím oddíle zrovna tak volně, jako jsem mluvil v předcházejících.

Náboženství zkušenosti.

Náboženská víra více než dvou třetin veškerého obyvatelstva země jest připjata k pozemskému životu dvou velikých mužů: Krista a Buddhy, mužů, kteří žili jen před málo stoletími a o nichž historicky jest dokázáno, že skutečně žili a že tradice, jež o nich podávají zprávy — kolikkoliv by obsahovaly vybásněného, nejistého, nejasného, sobě odporujícího — přece věrně naznačují hlavní rysy jejich skutečného života. I bez tohoto jistého výsledku vědeckého bádání v 19. století[3]) nebudou zdravě a bystře soudící mužové nikdy pochybovati o skutečné existenci těchto velikých mravních hrdin; neboť, byť byl historicko-chronologický material o nich nejvýš nuzný a mezerovitý, tož přece jejich mravní a rozumová individualita stojí tak jasně zářící před očima, a tato individualita jest tak nevýstižna, že nemohla býti vynalezena. Dar vynalézavosti lidské jest úzce omezen; tvůrčí mysl může pracovati jenom daným. Homér musí lidi nastoliti na Olympu, neboť co viděl a zažil, klade jeho tvůrčí síle nepřekročitelné meze; že své bohy tak docela lidsky představuje, že své fantasii nedovoluje zablouditi do nestvůrna, do nepředstavitelna, že ji spíše krotí, aby

---

[3]) Existence Kristova byla totiž v 2. stol. našeho letopočtu popírána a Buddha byl ještě před 25 lety od mnoha odborných učenců považován za mythickou osobu. Viz na př. knihy Sénarta a Kerna.

její nedílnou sílu zužitkoval na zřetelnou báseň, to jest důkaz z tisíců a nikterak nejnepatrnější o jeho duševní převaze. My nedovedeme vynalézti ani podoby rostlinné nebo zvířecí, nanejvýš sestavíme při podobných pokusech ze zlomků různých známých bytostí nějakou nestvůrnost dohromady. Příroda naproti tomu nevyčerpatelně vynalézavá, ukazuje nám nové, kdykoli se jí zlíbí; a toto nové jest nadále pro naše vědomí právě tak nezničitelno, jako bylo před tím nevynaleznutelno. Nějakého Buddhu a teprv Ježíše Krista nemohla nižádná básnická síla lidská, ani jednotlivcova ani národa vynalézti; nikde také nenacházíme k tomu násady. Ani básníci, ani filosofové, ani proroci nemohli takový jev vysníti. Arci často se mluví se vzhledem na Ježíše Krista o Platonovi; jsou celé knihy o domnělém poměru mezi těmito dvěma; byl prý totiž řecký filosof předzvěstitelem nového učení spásy. Po pravdě však Plato jest docela nenáboženský genij, metafysik a politik, badatel a aristokrat. A nyní docela Sokrates! Chytrý původce gramatiky a logiky, bodrý hlasatel filisterské morálky, šlechetný povídal athénských gymnasií, není-liž ve všem pravým protichůdcem božského hlasatele nebeského království »chudých duchem«? Právě tak málo byla předem tušena postava Buddhova v Indii nebo touhou přičarována. Všecka taková tvrzení náležejí v široký obor dodatečně sestaveného filosoficko-dějepisného blouznění. Kdyby Kristus a křesťanství bylo historickou nutností, jak tvrdí novoscholastik Hegel a jak Pfleiderer a jiní by nám chtěli namluviti, tož bychom nebyli viděli povstati jednoho Krista, nýbrž tisíce; skutečně bych rád věděl, ve kterém století by nebyl býval zrovna tak »potřebný« jako milý chlebíček?[4]) Odvrzme tudíž takové my-

---

[4]) O Kristovi píše Hegel (Philosophie der Geschichte díl III. A 3, kap. 2). »Byl narozen jako tento člověk v abstraktní subjektivitě, ale tak, že obráceně konečnost jest jen formou jeho zjevu, jehož podstata a obsah spíše tvoří nekonečnost, absolutní prosebebytí. — — Přirozenost boží, býti pouhým duchem, zjevuje se člověku v křesťanském náboženství. Co však jest duch? Jest jedno, sobě samému stejné nekonečné, čistá totožnost, která za druhé se od sebe dělí jakožto jiné sebe sama, jakožto prosebe — a vsoběbytí naproti všeobecnu. Toto oddělení se však tím

šlenkovou chudostí chorobné úvahy, jež vesměs mají jediný výsledek, smazati věc rozhodující a produktivní, totiž význam živoucí, individualné, nedostižné osobnosti. Opět a opět dlužno uváděti Goethovo veliké slovo:

Nejvyšším štěstím dítek pozemských
jest jenom osobnost!

Zajisté okolí osobnosti, znalost její všeobecné podmíněnosti v čase a prostoru poskytne cenné příspěvky k jejímu jasnému poznání; takovým věděním budeme se učit rozeznávati důležité od nedůležitého, karakteristicky individuálné od místně obvyklého, což znamená tedy, budeme osobnost stále jasněji spatřovati. Ale vysvětliti ji, chtít ji představiti jako logickou nutnost, jest zbytečné a pošetilé počínání; každá podoba — i podoba brouka — jest pro lidský rozum »divem«; lidská osobnost však jest mysterium magnum života, a čím více kritika očišťuje velikou osobnost od přídatků legendárních, čím více se jí podaří každý téměř z jejích kroků zjistiti jako podmíněný, jako do jisté míry přirozeností věcí daný, tím nepochopitelnější stává se div. To jest také konečný výsledek kritiky, prováděné na životě Ježíšově v 19. století. Nazýváme toto století nenáboženským, ale nikdy ještě (od prvních křesťanských století) zájem lidstva nesoustředil se způsobem tak vášnivým na osobě Ježíše Krista, jako v posledních sedmdesáti letech; díla Darwinova, jakkoliv byla rozšířena, nebyla ani desátým dílem tolik kupována, jako díla Straussova a Renanova. A konečný výsledek jest, že skutečné »pozemské žití Ježíše Krista nabývalo stále konkretnější podoby a stále jasněji musili jsme nahlížeti, že vznik křesťanského náboženství v poslední příčině jest uvésti na

---

ruší, že atomistická subjektivita, jakožto jednoduchý vztah na sebe, samo jest všeobecno, s sebou totožno.« — Co asi příští století řeknou této slovní záplavě? A pro dvě třetiny 19. stol. byl Hegel považován za nejvyšší moudrost. (Přeložil jsem věrně; zdali jsem přeložil dle smyslu dobře, nevím; neučinil-li jsem tak, nebude mi snad za hrubý poklesek a neschopnost vytýkáno; vždyť prý Hegel sám pověděl o svých posluchačích: jenom jeden mi rozuměl, a ten mne ještě nepochopil. — Poznám. překladat.)

přímo bezpříkladný dojem, jaký tato jediná osobnost na své okolí učinila a také zanechala. Určitěji než kdy jindy, a proto také nevyzpytatelněji než kdy jindy tento zjev stojí dnes před našima očima.

To musilo předem býti vytknuto. Všecek směr naší doby přináší s sebou, že se dovedeme rozehřáti jenom pro konkretné, pro životné. Na počátku 19. stol. bylo jinak; romantika vrhala své stíny na všecky strany, a tak stalo se modou, všecko vysvětlovati »mythicky«. R. 1835 následoval David Strauss se všech stran danému příkladu a podal jako »klíč« k evangeliím »pojem mythu«![5]) Dnes každý nahlíží, že tento domnělý klíč nebyl nic jiného než nový, mlhavý opis nerozřešeného problemu, a že nikoli »pojem«, nýbrž jediné skutečně živší bytost, jediné nepřirovnatelný dojem osobnosti, jaké se svět ještě nikdy nedožil, podává »klíč« ke vzniku křesťanství. Čím více ballastu bylo odkryto, jednak v podobě pseudo-mythické (správněji pseudo-historické) legendárnosti, jednak ve formě filosoficko-dogmatické spekulace, tím více životní síly a schopnosti odporu musilo býti přiznáno původnímu, pudivému a tvářivému momentu. Nejnovější, přísně filologická kritika dokázala netušeně vysoké stáří

---

[5]) Viz první vydání I, 72 násl. — Že Strauss nikdy netušil, co jest mythus, co znamená bájesloví, jak vychází najevo z jeho semtam házení lidovými mythy, básněmi a legendami, jest zase věcí pro sebe. Pozdější doba vůbec nebude moci pochopiti úspěch takových pustých, učených sice, ale přec vší hlubší postihovací síly, všeho tvůrčího dechu prostých výrobků, jako jsou Straussovy. Zdá se, podobně jako včely a mravenci potřebují celých armád bezpohlavních dělníků ve svých státech, že i my lidé bychom nemohli vystačiti bez píle a na krátko jenom stačícího účinku takových pečetí neplodnosti označených duchů (jak jich okolo polovice 19. stol. hojně květlo). Postup historicko-kritických bádání na jedné straně, a na druhé rostoucí náchylnost obraceti pozornost nikoli k theologickému a vedlejšímu, nýbrž na životní a rozhodující, ukazuje Straussovo mythologické stanovisko jakožto tak mrtvě narozené, že nelze se probírati spisy tohoto poctivého muže a hlasitě nezívati. A přece nutno připustiti, že takoví mužové, jako on a Renan (dvě dutá zrcadla, jedno všecky linie do délky, druhé do plochy spitvořujíc), vykonali důležité dílo, obrátivše pozornost tisíců na veliký div zjevu Kristova a připravivše tím posluchačstvo pro důkladnější myslitele a rozvážnější muže.

evangelií a dalekosáhlou authenticitu předaných nám rukopisů; podařilo se nyní sledovati přesně historicky téměř krok za krokem, právě nejrannější dějiny křesťanstva.[6]) To všecko však, pozorováno s obecně lidského hlediska má menší dosah než ta jedna skutečnost, že následkem těchto údajů zjev onoho božského člověka postaven jest do popředí, tak že věřící i nevěřící jsou nuceni uznávati jej za střed a zdroj křesťanství (toto slovo v nejobsáhlejším smyslu).

Buddha a Kristus.

Buddhu a Krista postavil jsem výše podle sebe. Jádro náboženských představ u všech nadanějších raç lidských (vyjma malou rodinu židovskou na jedné straně a jejich protinožce, Brahmanské Indy, na druhé straně) nespočívá od posledních tisíciletí na potřebě výkladu světa, a rovněž ne na mythologické přírodní symbolice, aniž na hloubavém transcendentismu, nýbrž na z k u š e n o s t i velikých karakterů. Arci straší ještě mezi námi fantom »rozumového náboženství«, a také v posledních letech se mluvilo o »náhradě náboženství něčím vyšším«, a na vrcholcích hor jistých německých krajin obětovali v době slunovratu nově povstalí »ctitelé Wotanovi«. Žádnému z těchto hnutí nedostalo se však dosud ani nejnepatrnější světotvárné síly. Ideje právě jsou nesmrtelny — pravil jsem již častěji a budu musit častěji to opakovati — a v takových postavách jako Buddha a Kristus dochází idea — totiž určitá představa lidského bytí — tak živoucího ztělesnění, tato idea tak dokonale se prožije a postaví se tak jasně před oči všech, že nikdy nemůže zmizeti z lidského vědomí. Mnohý nikdy nespatřil ukřižovaného, mnohý šel bez povšimnutí okolo tohoto zjevu, tisícům lidí i mezi námi nedostává se, co bychom mohli nazvati vnitřním smyslem, aby vůbec ho uznamenali; naproti tomu nemožno Ježíše jednou spatřiti i s polo zastřenýma očima a potom ho zase zapomněti; neníť v naší moci zkušenost vymýtiti z naší představy. Člověk není křesťanem, protože v té nebo oné církvi byl vychován, protože křesťanem býti c h c e, nýbrž j e - l i křesťanem, tož jest jím, protože jím býti m u s í, poněvadž žádný chaos světového ru-

[6]) Později nastupuje ještě temné, nevyjasněné období.

chu, žádné delirium sobectví, žádná dressura myšlenková nedovede vymazati jedenkráte spatřenou postavu umučeného. Kristus tázán jsa v předvečer své smrti svými účenníky po významu jednoho ze svých skutků, odpověděl: »Příklad dal jsem vám.« Toť význam netoliko onoho jednoho skutku, nýbrž všeho jeho života a snažení. I tak přísně církevní muž jako Martin Luther píše: »Pána Krista příklad jest zároveň svátostí, jest v nás silou a učí nejen, jak činí příklady otců, nýbrž působí i tím, že učí, dávaje život, z mrtvých vstání a vysvobození od smrti.«

Na podobném založena i světová moc Buddhova. Pravým zdrojem všeho náboženství jest — opakuji — u převážné většiny nyní žijících lidí nikoli nauka, nýbrž život. Pokud jsme s to následovati příkladu se svými slabými silami, a pokud ne, jest jiná otázka; ideal jest zde zřejmý, nezneuznatelný a působí po staletí nevyrovnatelnou silou na myšlénky a činy lidské, i nevěřících.

K tomu se navrátím v jiné souvislosti. Pojal-li jsem na toto místo, kde jediné mě zaměstnává zjev Kristův, také Buddhu, tož stalo se tak, poněvadž postavě nic nedá tak zřejmě vystoupiti, jako přirovnání. Jenom nesmí příměr ten býti nepříhodný, a já nevím, koho by světové dějiny kromě Buddhy byly poskytly jakožto ku příměru s Kristem způsobilého. Oběma společna jest božská vážnost; oběma společna jest snaha, ukázati všemu lidstvu cestu spásy; oběma jest společna neslýchaná moc osobnosti. A přece, když postavíme obě tyto postavy podle sebe, tož nemůže se tak státi, abychom učinili parallelu mezi nimi, nýbrž abychom zdůraznili protivu. Kristus a Buddha jsou protivy. Co je slučuje, jest povznesené smýšlení; z něhož vyšel život nedostižný, a ze života dalekosáhlý účin, jakého se svět ještě nedožil. Jinak téměř všecko je dělí, a novobuddhismus, jenž se v posledních letech v jistých společenských kruzích evropských šíří — domněle v nejužším připjetí na křesťanství a přes ně dále — jest jen novým důkazem dalece rozšířené povrchnosti v myšlení. Buddhovo myšlení a život tvoří totiž pravý opak myšlení a života Kristova, to,

co logikové nazývají antithesí (protiklad), fysik protivným polem.

Buddha.

Buddha znamená stařecký konec na hranici své životnosti dospělé kultury. Vysoce vzdělaný, hojnou mocí nadaný kníže pozná nicotu svého vzdělání a své moci; co všem se zdá býti nejvyšším, on má, avšak před zrakem Pravdivého tento majetek rozplyne se v nivec. Indická kultura, vyšlá z rozjímavosti života pastýřského, vrhla se vší silou vysokého nadání na vývoj jedné lidské vlohy, kombinujícího rozumu; při tom zakrnělo spojení s okolním světem — dětské pozorování, praktické zužitkování — alespoň u vzdělanějších docela; všecko založeno bylo soustavně na rozvoji mohutnosti myslicí; každý vzdělaný mladík uměl z paměti slovo za slovem — celou literaturu tak subtilního obsahu myšlenkového, že málo Evropanů dnes by bylo schopno jej následovati; i nejabstraktnější představování konkretního světa, geometrie, byla Indům příliš snadna, a oni proto hýřili v arithmetice jdoucí nade všecku představivost; kdo se zde vážně dotazoval po svém životním účelu, komu bylo dáno od přírody, toužiti po nejvyšším cíli, ten našel na jedné straně náboženskou soustavu, v níž symbolika vyrostla k tak blouznivým rozměrům, že bylo potřebí asi 30 let, aby se v ní vyznal, na druhé straně filosofii, jež vedla k tak závratným výškám, že kdo chtěl slézti nejvyšší šprysle tohoto nebeského žebříku, musil navždy z tohoto světa se skrýti do hlubin mlčícího pralesa. Zde patrně ani oko ani srdce nemají více svých práv. Jako žhavý vítr pouště vál, vše vysušuje, duch abstrakce přese všecky ostatní vlohy bohaté lidské přirozenosti. Smysly arci ještě měly tropicky horké choutky; na druhé straně však zapírání všeho světa smyslového; mezi tím nic, žádné vyrovnání, jen válka — válka mezi lidským poznáváním a lidskou přirozeností, mezi myšlením a bytím. A tak musil Buddha nenáviděti, co miloval: děti, rodiče, ženu, všecko krásné a radostné, neboť to byly samé záclony před poznáním, léčky, jež jej poutaly k vysněnému, lživému životu Mayově. A čím mu měla býti všecka brahmanská moudrost? Obětní obřady, jimž žádný člověk nerozuměl a jež kněží sami prohlašovali za pouze sym-

bolické, pro vědoucího za nicotné? K tomu »vykoupení poznáním«, jež sotva jednomu ze statisíců bylo přístupno? Tak Buddha odvrhl od sebe netoliko svou říši a své vědění, nýbrž vyrval si ze srdce vše, co jej ještě jako člověka poutalo mezi lidi, všecku lásku, všecko doufání a zároveň roztříštil víru svých otců, zbavil bohů světovou budovu a zamítl jako bludnou chiméru i onu nejvyšší myšlénku indické metafysiky, myšlenku na vše — jediného boha, nevylíčitelného, nepředstavitelného, neprostorného, nečasového, myšlení tudíž nepřístupného, přece však jím tušeného. Ničeho není — to byl Buddhův dožitek a tudíž i jeho učení — ničeho není v životě kromě »utrpení«; po čem nejvíce nutno toužiti, jest »vykoupení z útrap«; toto vykoupení jest smrt, vejití v nic. Ale každý Ind věřil v putování duší jako ve věc samozřejmou, nespornou, t. j. v ustavičné znovuzrození týchž jedinců. »Vykoupení« tedy neskýtá obyčejná smrt, nýbrž jen ona smrt, po níž nenásleduje další znovuzrození; a této osvobozující smrti může býti dosaženo jediné tím, že člověk již v životě, tedy samovolně zemře; t. j., že vše, co jej poutá k životu, všecku lásku, všecko doufání, všecka přání, všecko jmění odvrhne a zničí, zkrátka, jak bychom dnes se Schopenhauerem řekli, že zapře vůli k životu. Žije-li člověk tímto způsobem, učiní-li sama sebe chodící mrtvolou, než zemře, potom nežne smrt žádného semene k novému zrození. Živ umříti: toť tresť buddhismu. Život Buddhův možno označiti za žitou samovraždu. Jest to samovražda v nejvýš myslitelné potenci; neboť Buddha žil pouze a jediné, aby umíral, aby nadobro a neodvolatelně byl mrtev, aby vešel v nirwanu, v nivec.

Kristus. Jaká větší protiva může býti k tomuto zjevu než zjev Kristův, jehož smrt znamená vstup do věčného života? Ve všem světě Kristus spatřuje božskou prozřetelnost a předvídavost; ani vrabec nespadne na zem, ani vlas na hlavě člověkově nemůže býti zkřiven bez dovolení otce nebeského. A nejen že tento pozemský pobyt, prožívaný vůlí a pod okem božím, naprosto mu nebyl proti mysli, ale Kristus velebí jej jako vstup do věčnosti, jako úzkou bránu, jíž vstupujeme do říše boží. A co je tato říše boží? je to nirvana?

je to vysněný ráj? budoucí kupná odměna za vykonané zde činy? Odpověď podává Kristus slovem, které nepochybně authenticky nám bylo dochováno, ježto nebylo nikdy ještě mluveno a nebylo mu patrně také od žádného z jeho učenníků rozuměno, tím méně bylo vynalezeno, ano, ono spělo před pozvolným rozpjetím lidského poznání tak mohutným tepem křídel vpřed, že až posud jenom málo lidem svůj smysl odhaluje — — — pravil jsem již, že naše křesťanství chodí ještě na dětských nožkách — Kristus odpovídá: »Království boží nepřichází vně se tváříc. Také se neřekne: Viz, zde nebo tamto jest. Neboť vizte, království boží jest uvnitř vás.« Toto jest, co Kristus sám nazývá »tajemstvím«, nenechá se pojati v slova, nenechá se vysvětliti pojmově; a opět a stále snaží se spasitel vysvětliti posluchačům toto své poselství spásy podobenstvími: Království boží podobno jest zrnu hořčičnému na poli, »nejmenšímu mezi všemi semeny«; pěstuje-li je však rolník, vyrůstá v strom, že ptactvo nebeské přilétá a usedá na jeho větvích; království boží podobno jest kvásku pod moukou; vezme-li ho žena jenom něco málo, pronikne všecko těsto; nejzřetelněji však mluví tento obraz: »Království nebeské podobno jest skrytému pokladu v roli.«[7]) Že role znamená svět, praví Kristus výslovně (viz Matouše XIII, 38); na tomto světě, t. j. v tomto životě leží skrytý poklad; zakopáno jest království boží v nás! To jest to »tajemství království božího«, jak dí Kristus, a zároveň jest to tajemství jeho vlastního života, tajemství jeho osobnosti. Odvratu od života (jako u Buddhy) u Krista není naprosto, naproti tomu obrat ve směru života, smím-li tak říci, jak Kristus také praví ke svým učenníkům: »V pravdě, pravím vám, neobrátíte-li se, nevejdete do království božího.«[8]) Později ob-

---

[7]) Výraz Uranos čili »říše nebes« čte se jen u Matouše a jistě není správným překladem do řečtiny nějakého od Krista užívaného výrazu. Ostatní evangelisté praví vždy: »říše boží.« (Srovn. mou sbírku Worte Christ. Lehre Jesu, 1886, str. 48 a 58.)

[8]) Důraz patrně neleží na závětí »a nebudete-li jako děti«; spíše jest to vysvětlení k obratu. Neboť co vyznačuje dítky? Bezpodmínečná radost ze života a neztenčená síla, život vlastním smýšlením oslaviti.

držel — snad cizí rukou — tento tak pochopitelný »obrat« mystičtější výraz: »Nenarodíte-li se znova, neuzříte království božího.« Nezáleží na slovním znění, nýbrž na základní představě, a tato představa stojí jasně před námi, neboť ona utvářuje všecek život Kristův. Zde nenacházíme (jako u Buddhy) učení logicky rozvinutého, aniž jest zde, jak povrchnost tak často tvrdila, nějaký organický dotyk s židovskou moudrostí; čtěme jen Ježíše Siracha, nejčastěji užívaného ku přirovnání, a tažme se, je-li to duch z téhož ducha? U Siracha mluví židovský Mark Aurel, a i nejpěknější jeho průpovědi, jako: »Touži po pravdě až do smrti, a bůh za tebe bude bojovati«, nebo: »Srdce bláznovo leží na jazyku, ale jazyk moudrého přebývá v srdci« — zní jako z jiného světa, postavíme-li je vedle výroků Kristových: »Blahoslavení mírní, neboť oni zemí vládnouti budou; blahoslavení čistého srdce, neboť oni boha viděti budou; vezměte mé jho na se a učte se ode mne, neboť já jsem mírný a v srdci pokorný, a najdete klid duším svým, neboť mé jho jest měkké a moje břímě jest lehké.« — — — Tak ještě nikdo nemluvil, a od té doby rovněž nikdo tak nemluvil. Tyto řeči Kristovy však nemají, jak viděti, nikdy povahy učení, nýbrž jako zvuk hlasu toho, co o člověku víme z jeho rysů obličejových a z jednání jeho, doplněno tajemně nevypověditelným, nejosobitnějším jeho osobnosti — tak domníváme se v těchto řečech Kristových slyšeti jeho hlas; co skutečně pravil, nevíme, avšak v ucho naše bije nezapomenutelný zvuk, jemuž nelze špatně rozuměti, a vniká odtud do srdce. A tu otvíráme oči a spatřujeme tuto postavu, tento život. Přes tisíciletí slyšíme slova: »Učte se ode mne!« a rozumíme nyní, co má znamenati: býti jako Kristus byl, žíti jako Kristus žil, umříti, jak Kristus umřel: toto jest království boží, to jest život věčný.

V 19. století, kdy pojmy pessimismus a zapírání vůle velmi běžnými se staly, často jich bylo užito vzhledem ke Kristovi; hodí se však pouze na Buddhu a pro jisté jevy křesťanských církví a jejich dogmat; život Kristův jest jejich popřením. Jestliže království boží v nás sídlí, jestliže jako skrytý poklad jest zahrnuto v tomto životě, co má zde pessimismus činiti?[9])

Kterak může člověk býti ubohou, jen ke strastem zrozenou bytostí, když jeho prsa chovají věci božské? Kterak tento svět může býti nejšpatnější všech možných světů (viz Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, sv. 2. kap. 46.), když obsahuje nebe? Pro Krista byly to vesměs klamné úsudky; nad učenci zabědoval: »vy, kdož zavíráte před lidmi říši boží, vy do ní nevcházíte, a kdož do ní vejíti chtějí, tam nepouštíte«, a velebil boha, že »nedospělým zjevil, co skryl před moudrými a chytrými«. Kristus, jak pravil jeden z největších mužů 19. století, »nebyl moudrý, nýbrž božský«;[10]) to jest veliký rozdíl; a protože byl božský, neodvrátil se od života, nýbrž přivinul se k životu. Toto nachází výmluvné svědectví v dojmu, jaký Kristus zanechal na své okolí, jež jej nazývá: strom života, chléb života, voda života, světlo života, světlo světa, světlo shora seslané těm, kdož tu sedí ve tmách a stínu smrti; Kristus jest pro ně skalou, základem, na němž svůj život máme budovati atd. atd. Všecko positivní, všecko konstruktivní, vše kladné. Zdali Kristus mrtvé probouzel, může věřiti, komu libo; tím výše pak musí ceniti životodárný dojem, který vyzařoval z tohoto zjevu, neboť kudy Kristus chodil, tam věřilo se, že mrtví vstávají, nemocní se uzdravují ze svých loží povstávajíce. Všude vyhledával trpící, chudé, bolestmi stížené, a volaje k nim: »Neplačte!« poskytoval jim slova útěchy, slova života.

Ze střední Asie, kde buddhismus jej sice nevynalezl, ale velmi mu byl nápomocen, dostal se ideál svět opouštějícího klášterního života (jak jej později křesťanství dle egyptských vzorů napodobilo) téměř až do nejbližší blízkosti Galilejského. Kde jest však viděti, že by Kristus byl hlásal mnišské, světu nepřátelské učení? Mnozí zakladatelé náboženství ukládali sobě i svým učenníkům v potravě újmu; Kristus niko-

---

[9]) Nepotřebuji snad připomínati, že tolika pojetí schopný pojem pessimismu beru zde v populárním, povrchním smyslu, který neznačí filosofický poznatek, nýbrž mravní náladu.

[10]) J. Diderot, jemuž nelze přičísti pravověrnost, praví v Encyklopaedii: Christ ne fut point un philosophe, ce fut un Dieu (Kristus nebyl filosofem, byl bohem).

li; ba on zdůrazňuje, že se nepostil jako Jan, ale žil tak, že lidé jej nazývali »žroutem a pijákem«. Všecky ostatní z bible známé výroky, jako: myšlénky člověka jsou marnost, život člověka jest marnost, odejde jako stín, lidské dílo jest marné, všecko jest marnost — — pocházejí ze Starého a nikoli z Nového Zákona. Ano, taková slova, jako jsou na př. kazatele Šalomouna: »Jedno pokolení zajde, druhé přijde, ale země zůstává věčně«, pocházejí ze světového názoru, který přímo odporuje názoru Kristovu, neboť tomuto »nebe a země pominou«, kdežto lidská prsa chovají ve své hloubi jediné věčné. Dává sice Kristus příklad naprostého odvratu od mnoha věcí, jimiž vyplněn jest život přemnohých; ale děje se tak pro život; tento odvrat jest onen »obrat«, o němž bylo pověděno, že vede do království božího, a není vnější, nýbrž čistě vnitřní. Čemu učí Buddha, jest do jisté míry fysickým pochodem; jest to skutečné umrtvení tělesného i duševního člověka; kdo chce býti vykoupen, musí složiti trojí slib cudnosti, chudoby a poslušenství. U Krista neshledáváme ničeho podobného: on bývá přítomen svatebním hostinám, manželství prohlašuje za posvátné zřízení boží, i poklesky těla posuzuje tak shovívavě, že nemá ani pro cizoložnici slova odsouzení; označuje sice bohatství za ztěžující okolnost pro onen obrat směru volního: bohatec — praví — tíže vejde do království božího, nežli velbloud projde uchem jehly, hned však připojuje, což jest karakteristické a rozhodující, — »co nemožno jest lidem, jest u boha možno». Toto zase jest jedno z oněch míst, která nemohla býti vynalezena, neboť nikde v celém světě podobného nenacházíme. Kritik a hanopisů proti bohatství bývalo již dříve hojně a hojně (čtěme jen židovské proroky), později byly opětovány (epištola Jakubova, kap. II.); Kristovi však jest bohatství něco docela vnějšího, jeho držení může býti na překážku nebo také nikoliv: jemu jde jediné o vnitřní změnu, co právě pro tento případ nejznamenitější apoštol později tak pěkně rozvádí; neboť radil-li Kristus bohatému mládenci: »prodej, co máš, a rozdej chudým«, tož Pavel doplňuje tento výrok poznámkou: »a kdybych všecko své jmění rozdal chudým a lásky neměl, nic by mi to nepro-

spělo«. Kdo pomýšlí na smrt, ať se spokojí s chudobou, cudností a poslušenstvím; kdo volí život, má jiné věci na mysli.

A tu jest potřeba upozorniti ještě na jeden bod, v němž se čerstvě a přesvědčivě osvědčuje životní náplň Kristova zjevu a příkladu; míním jeho chuť k boji. Výroky Kristovy o pokoře, o trpělivosti, jeho napomínání, abychom své nepřátele milovali a žehnali těm, kdož nám zlořečí, mají téměř rovnocenné protiváhy u Buddhy, vytryskují však z docela jiného podnětu; Buddhovi jest každé vytrpěné bezpráví umrtvováním, Kristovi prostředkem podporovati nový názor života: »Blahoslaveni ti, kdož pro spravedlnost jsou pronásledováni, neboť království boží náleží jim« (ono království, které jako poklad v roli života leží zakopáno). Přejdeme-li však na obor nitra, tu uslyšíme docela jiná slova: »Myslíte, že jsem přišel, abych přinesl pokoj na zemi? Pravím já: Nikoli, nýbrž nesvár! Neboť ode dneška pět lidí v domě bude nesvorno, tři proti dvěma a dva proti třem. — — Neboť přišel jsem, aby člověk povstal proti otci a dcera proti matce a nevěsta proti tchýni; a člověka nepřáteli budou jeho vlastní domácí.« Nikoliv mír, nýbrž meč: to jest hlas, jehož nelze přeslechnouti, chceme-li pochopiti zjev Kristův. Život Ježíše Krista jest zřejmým vypovězením boje nikoli proti formám civilisace, kultury a náboženství, které zastihl okolo sebe — on uznává židovský náboženský zákon a učí: dejte císaři, co jest císařovo — zajisté však proti vnitřnímu duchu lidskému, proti pohnutkám, z nichž skutky lidské pocházejí, proti cíli (i proti cíli onoho světa), který si vytyčují. Zjev Ježíše Krista znamená se světodějinného stanoviska zjev nového druhu lidí. Linneaeus rozeznával tolik druhů lidských, kolikero je zbarvení kůže; nové zbarvení vůle zasahuje věru hloub v organismus než rozdíl v barvivu pokožky! A pán tohoto nového druhu lidí, »nový Adam«, jak jej Písmo tak trefně nazývá, nechce ničeho věděti o smlouvání (o kompromisech), dávaje volbu: boha nebo mamon. Kdo zvolí obrat, kdo poslechne vyzvání Kristova: »následujte mne!«, ten musí také, když bude nutno, opustiti otce i matku, ženu i děti; avšak neopouští jich

jako učenník Buddhův, aby našel smrt, nýbrž život. Zde ovšem přestává soustrast docela; kdo jest ztracen, jest ztracen, a s antickou tvrdostí hrdinného smýšlení ztracený nebude oplakáván: »nechejte mrtvých jejich mrtvé pochovávati«.

Není každý schopen rozuměti slovu Kristovu, vždyť on to praví: »mnoho jest povolaných, ale málo vyvolených«, a i zde zase Pavel tomuto poznatku propůjčil drastický výraz: »Slovo o kříži jest hloupostí těm, kteří jsou ztraceni; nám však, kteří docházíme blaženosti, jest boží silou.« Vně Kristus béře za vděk každou formou, co pak se týká směru vůle, je-li obrácena k věčnému či k časnému, zdali podporuje rozvoj nezměrné životní síly v nitru člověka nebo ji zaráží, zdali míří zživotniti v nás ono království boží uvnitř nás, anebo naopak tento jediný poklad »těch, kdož jsou vyvoleni«, na věky zasypává, — tu není u něho řeči o trpělivosti a nemůže také býti. Právě v této příčině od 18. stol. stalo se mnoho, aby vysoké vzezření syna člověka bylo oloupeno o všecky silné rysy. Byl nám vymalován jakožto křesťanství jakýsi přelud neomezeně trpělivé snášelivosti, všeobecně blahovolné passivity, takové mléčné a vodnaté náboženství; ba v nejposlednějších letech dožili jsme se i »interkonfessionálních náboženských sjezdů«, kde všichni popi světa bratrsky si ruce podávali a mnozí křesťané to pozdravovali jako zvlášť »křesťanské«. Církevní snad to bylo, snad to bylo správné i dobré, ale Kristus nebyl by vyslal k takovému kongressu žádného apoštola. Buď jest slovo o kříži hloupostí anebo jest to božská síla; mezi oběma Kristus sám rozevřel zející propast »sváru« a aby zmařil každé překlenutí, vytasil plamenný meč. Kdo chápe zjev Kristův, nemůže se tomu diviti. Snášelivost Kristova jest cnost ducha, vznášejícího se vysoko nade všemi formami, které rozdělují svět; slití těchto forem nemohlo by míti pro něho nejmenšího významu, znamenalo by prostě vznik nové formy; jemu však šlo jediné o »ducha a pravdu«. A když Kristus učí: »dá-li ti někdo políček na tvoji pravou tvář, nastav mu také druhou; a vezme-li ti někdo tvůj kabát, nechej mu také tvůj plášť« — jest to učení, jemuž jeho příklad na kříži věčně dal vý-

znam —, kdo nevidí, že to úzce souvisí s následujícím: »Milujte nepřátele své, dobře čiňte těm, kteří vás nenávidí« a že zde nabývá výrazu onen vnitřní »obrat«, nikoli však trpně, nýbrž v nejvyšší možné formě živoucího jednání? Nastavím-li drzému bijci svoji levou tvář, tož nestane se tak k vůli němu; miluji-li svého nepřítele a prokazuji-li mu dobrodiní, děje se tak nikoli k vůli němu; po obratu vůle není mi jinak možno, proto tak činím. Starý zákon: oko za oko, zub za zub, nenávist za nenávist jest právě tak přirozený reflexní pohyb, jako ten, který vyvolán bývá drážděním mrtvé nohy u žáby. V pravdě, musí to býti »nový Adam«, který tak opanoval svého »starého Adama«, že neposlouchá tohoto nátlaku. Pouhá sebevláda to však není — neboť tvoří-li Buddha jeden protivný pol oproti Kristovi, tvoří stoik pol druhý; ale onen obrat vůle, onen vstup do skryté říše boží, ono znovuzrození, jež tvoří summu Kristova příkladu, podmiňuje bez dalšího úplný obrat citu. To jest právě to nové. Až na Krista byla krevní msta svatým zákonem všech lidí nejrůznějších raç; avšak Ukřižovaný zvolal: »Otče, odpust jim, neboť nevědí, co činí!« Kdo zde božský hlas soustrasti považuje za slabošský humanitarismus, neporozuměl ani jedinému rysu na zjevu Kristově. Hlas zde mluvící zaznívá z oné říše boží uvnitř nás; bolest a smrt ztratily moc nad ním a dosahují tak málo na znovuzrozeného, jako onen políček a ono zlodějské obnažení; na této vůli odráží se jako slabá pěna mořská na žulové skále vše, co lidskou poloopici pudí, tlačí a nutká: sebeláska, pověra, předsudek, závist, nenávist; ve tváři smrti (t. j. věčnosti) Kristus sotva dbá bolesti a úzkosti, vidí jen, že lidé božské v sobě přibíjejí na kříž, že rozšlapávají símě království božího, zahrabávají poklad v roli, a volá pln soustrasti: nevědí, co činí! Prohledejme světové dějiny a vizme, nalezne-li se slovo, jež by se rovnalo tomuto vysoce významnou hrdostí. Zde mluví poznání, jež dále vidělo než poznání indické, a zároveň zde mluví nejsilnější vůle, nejjistější sebevědomí.

Podobně jako my posléze zrození jsme nyní objevili sílu v celém světě, která od času k času v prchavých mracích jako blesk zakmitla, skrytu, neviditel-

nu, žádným smyslem nevnímatelnu, žádnou hypothésí nevysvětlitelnu, přece však všudepřítomnu a všemocnu, a jako nyní se chystáme odvoditi z této síly dokonalé přetvoření našich vnějších životních podmínek, — tak Kristus poukázal na skrytou sílu v nevybádaném a nevybadatelném světě lidského nitra, na sílu způsobilou člověka úplně přetvořiti, způsobilou učiniti z bídné, bolem stížené bytosti bytost mocnou, blaženou. Blesk býval jindy pouze ničitelem, síla, kterou nám objevil, slouží nyní pokojné práci a pohodlí. Rovněž lidská vůle, odjakživa semeniště neštěstí a bídy, jež přicházela na lidstvo, měla nyní sloužiti znovuzrození, vzniku nového druhu lidí. Odtud, jak jsem již v úvodu k této knize projevil, nedostižný, světodějinný význam života Kristova. Žádná politická revoluce nemůže se vyrovnati této revoluci.

Světodějinně pojato máme všecku příčinu čin Kristův přirovnati ke skutkům Hellénů. V první kapitole jsem projednal, pokud Homera, Demokrita, Platona atd. jest považovati za skutečné tvůrce, a dodal jsem: »potom teprv narodil se zcela nový tvor, potom teprv makrokosmos obdržel mikrokosmos. Co jediné kulturou býti zváno zasluhuje, jest dcera takové tvůrčí volnosti.[11]) Co učinilo Řecko pro rozumnost, to učinil Kristus pro mravní život: mravní kulturu lidstvo obdrželo teprve skrze něho. Ba spíše musil bych říci: možnost mravní kultury; neboť kulturní moment jest onen vnitřní, tvůrčí pochod, dobrovolný, panský obrat vůle, a právě tento moment zůstával s málo výjimkami docela nepovšimnut; křesťanství stalo se docela historickým náboženstvím, a na oltářích jeho chrámů všecky pověry starověké a židovské nalezly posvěcené útočiště Přece však zjev Kristův zůstává jediným základem vší mravní kultury, a v té míře, v jaké tento zjev více nebo méně zřetelně proniká, jest také mravní kultura našich národů větší nebo nepatrnější.

Právě v této souvislosti můžeme nyní právem tvrditi, že zjev Kristův na zemi rozštěpil lidstvo ve dvě třídy. On teprv stvořil pravou šlechtu, a to skutečnou šlechtu rodovou, neboť jen vyvolený může býti

---

[11]) Viz str. 66.

křesťanem. On ale vložil zároveň do srdcí svých vyvolených zárodek k novému, hořkému utrpení; odloučil je od otce a matky, nechal je samotny kráčeti mezi lidmi, kteří jim nerozuměli, učinil je mučenníky. A kdo jest zcela pánem? kdo přemohl dokonale své otrocké pudy? Svár roztrhl nadále vlastní duši. A když jednotlivci, který dosud ve hluku duševního boje dospěl vědomí svého »já«, byla předestřena netušeně vysoká představa jeho důstojnosti, jeho vnitřního významu a náplně moci, kolikrát musil vnitřně shroutiti se v pocitu své slabosti a své nedůstojnosti? Nyní teprve život stal se v pravdě tragickým. Volný čin člověka, jenž se pozvedl proti své vlastní živočišné přírodě, dokonal to. »Z dokonalého chovance přírody člověk se stal nedokonalou mravní bytostí, ze šťastného nástroje nešťastným umělcem«, dí Schiller. Člověk však nechce býti více nástrojem; a stvořil-li si Homér bohy, jaké chtěl, tož vzpouzel se nyní člověk proti moralní tyranii přírody a stvořil si povznesenou morálku, jakou chtěl; nechce více poslouchati slepých pudů, byť byly ještě krásněji paragrafy zákonů ohrazeny, nýbrž jediné svého vlastního mravního zákona. V Kristu člověk se probouzí k vědomí svého mravního povolání, ale tím také k nutnosti vnitřního, tisíce let čítajícího boje. V oddílu o světovém názoru v 9. kapitole ukáži, že jsme konečně Kantem právě touž dráhu nastoupili po mnohasetletém protikřesťanském přerušení. »Návrat ku přírodě«, mínili Kristu odvrácení humanitární deisté století: ó nikoli! emancipace od přírody, bez níž sice ničeho nemůžeme, již však sobě podmaniti jsme odhodláni. V umění a filosofii stává se člověk vědom sebe sama jakožto bytost rozumová, v manželství a v právu jako bytost společenská, v Kristu jako bytost mravní. Podstupuje zápas. A tu nestačí pokora; kdo chce Krista následovati, potřebuje především zmužilosti, zmužilosti v její nejzčistěnější formě, denně znova rozžhavované a na tvrdo kalené vnitřní zmužilosti, která se osvědčuje netoliko v bitevní, smysly omamující vřavě, nýbrž v utrpení a snášení a v bezeslovném, bezhlasém boji každé chvíle proti otrockým pudům ve vlastních prsou. Příklad jest dán. Neboť ve zjevu Kristově nalézáme nej-

skvělejší příklad hrdinné zmužilosti. Mravní hrdinství jest zde tak povzneseno, že téměř bez povšimnutí přecházíme okolo fysické zmužilosti, jinak u hrdin tolik velebené; zajisté mohou jenom hrdinské mysli býti v pravém slova smyslu křesťany; jenom »páni«. A praví-li Kristus, »já jsem mírný«, tož rozumíme zajisté, že jest to mírnost vítězstvím jistého hrdiny; a dí-li »jsem srdce pokorného«, tož víme, že to není pokora otroka, nýbrž pokora pána, jenž z hojnosti své síly se sklání ke slabým.

Když Ježíš jednou byl zván nikoli prostě pán nebo mistr, nýbrž jako »dobrý mistr«, odmítl toto označení: »Co mne nazýváš dobrým; nikdo není dobrý.« To by mělo pohnouti ke přemýšlení a mělo by nás přesvědčiti, že každé zobrazení Krista jest pochybené, kde nebeská dobrota a pokora se staví do popředí povahy; neboť netvoří zajisté její základ, nýbrž jsou jako vonné květiny na silném stromě. Co založilo světovou moc Buddhovu? Nikoli jeho učení, jeho příklad, jeho hrdinný čin, jenž byl projevem čiře nadlidské síly vůle, která spoutala miliony a ještě podnes spoutává. V Kristovi projevila se však ještě vyšší vůle; nepotřeboval před světem utíkati, kráse se nevyhýbal, užívání vzácných věcí, jež jeho učenníci nazývali »neřádem«, chválil; neskryl se na poušti, nýbrž z pouště vystoupil do života jako vítěz, mající zvěstovati radostnou zprávu — nikoliv smrt, nýbrž vykoupení! Pravil jsem, že Buddha znamená starecký konec vyžilé, na scestí se dostavší kultury; Kristus naproti tomu znamená jitro nového dne; on propůjčil starému lidstvu nové mládí, a stal se také bohem mladých, svěžích Indoevropanů, a pod znakem jeho kříže vyvstala na zříceninách starého světa zvolna nová kultura, na níž nám dlouho ještě bude pracovati, má-li si jednou zasloužiti v daleké budoucnosti názvu křesťanské kultury.

Galilejští.

Kdybych směl povoliti vlastního srdce tlaku, učinil bych zde závěrečný bod k této kapitole. Jest však nutno v zájmu pozdějších vývodů pozorovati zjev Kristův netoliko zbavený všeho jeho okolí, nýbrž i v jeho poměru k tomuto okolí. Jinak zůstává mnoho jevů

z minulosti i přítomnosti nepochopitelných. Není nikterak lhostejno, nabyli-li jsme ostrým rozborem zevrubných pojmů o tom, co jest v této postavě židovského a co nikoli. O tom panuje od počátků křesťanské doby až do dneška a od nížin rozumového světa až k jeho nejvyšším výšinám neblahý zmatek. Nejenom že nebylo snadno pochopiti tak vysokou postavu žádnému člověku a přehlédnouti ji v její organických vztazích k současnému světu, nýbrž vše se shodlo, aby její pravé rysy byly smazány a zfalšovány: židovská náboženská svéráznost, syrský mysticismus, egyptská askese, hellénská metafysika, záhy i římské státní a pontifikální tradice a k tomu pověry barbarů: všeliké neporozumění a všeliký nerozum súčastnily se toho díla. V 19. stol. zabýváno se mnoho rozuzlením této otázky, avšak, pokud mi známo, aniž by se někomu bylo podařilo vyloučiti těch několik hlavních bodů z množství faktů a jasně je postaviti před oči všech. Proti předsudku a předpojatosti nechrání ani poctivá učenost. Chceme se zde pokusiti, arci bohužel bez odborných znalostí, ale také bez předsudku, vyzkoumati, na kolik Kristus náležel ke svému okolí a používal jeho nazíracích forem, na kolik se od něho lišil a nad ně vysoko se zvedal; jen tímto způsobem může se podařit vyloupnouti osobnost v její plné, svéprávné důstojnosti ze všelikých případností.

Tažme se tedy nejdříve: byl Kristus Židem dle kmenové příslušnosti?

Tato otázka má na první pohled cos malicherného do sebe. Před takovým zjevem scvrknou se zvláštnosti raçové v nivec. Isaiáš věru, jakkoliv převyšuje své současníky, Židem zůstává ven a ven; není slova, které by u něho nevyproudilo z dějin a z ducha jeho národa; i tam, kde bez milosrdenství odhaluje a odsuzuje karakteristicky židovské, osvědčuje se — a právě v tom — Židem; u Krista není po tom ani stopy. Anebo jako Homér! Tento probouzí jakožto první hellénský národ k sebevědomí; to aby mohl činiti, musil ve svých ňadrech chovati kvintessenci všeho řectví. Kde však jest národ, jenž od Krista probuzen, byl by tím nabyl práva — a byť bydlel i u protinožců — Krista označiti za svého? Zajisté nikoli v Judsku! —

Pro věřícího jest Ježíš synem božím, nikoli lidským; pro nevěřícího bude nesnadno nalézti formuli, která fakt této nevyrovnatelné osobnosti v její neobjasněnosti tak stručně a mnohovýznamně označuje. Jsou zajisté jevy, kterých bez symbolu nelze vřaditi v soubor představ rozumu. Tolik o zásadní otázce a abych odvrátil od sebe všecko podezření, jakobych ploval ve vleku oné mělké »historické« školy, která podniká vysvětlení nevysvětlitelného. Něco jiného jest, poučiti se o historicky daném okolí osobnosti, prostě abychom ji ještě zřetelněji viděli. Činíme-li tak, tož otázka: byl Kristus Židem? není věru jednoduchá. Náboženstvím a výchovou jím nepochybně byl; raçou — v užším a vlastním slova smyslu »Žid« — nejvýš pravděpodobně nebyl.

Název Galilea (od Gelil haggoyim) znamená »pohanská župa«. Zdá se, jakoby tento díl země, tolik vzdálený od duševního středu, se nebyl nikdy udržel čistý, ani ve starých dobách, když Israel nebyl ještě dosti silný a jednotný a když sloužil za domovinu kmenům Naphtali a Sebulon. O kmeni Naphtali se vypravuje, že byl již z domu »velmi smíšeného původu«, a setrvalo-li neisraelské praobyvatelstvo po celém rozsahu Palaestiny, tož nedělo se tak »nikde v tak silné míře jako v severních krajištích«.[12]) K tomu připojila se ještě další okolnost. Kdežto ostatní Palaestina jest svou zeměpisnou polohou od světa téměř odtržena, vedla již tehdá, kdy Israelité zemi obsadili, cesta od jezera Genezaretského do Damašku, k Tyru pak a Sidonu bylo lze odtamtud rychleji dojíti. Tak viděli jsme Šalamouna odstoupiti značný kus této pohanské župy, jak se již tehdá jmenovala, (kn. králů IX., 11) s dvaceti městy králi Tyrskému za jeho dodávky cedrů a jedlí a za 120 centů zlata, jež onen na stavbu chrámu věnoval; tak málo přilnula tato zpola cizinci obývaná krajina králi Judaeje k srdci. Tyrský král Hiram musil ji vůbec shledati málo obydlenu, ježto použil příležitosti, aby usadil v Galilei

---

[12]) Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, 3. vyd. 1897, str. 16 a 74. Srovn. mimo to Kniha soudců I. 30 a 33 a zde kap. 5.

různé cizí národnosti.[13]) Potom došlo, jak každému známo, k rozdělení ve dvě říše, a od oné doby, t. j. tisíc let před Kristem(!) bývalo jen přechodně tu a tam vroucnější politické spojení mezi Galileí a Judskem, a jen toto politické spojení a nikoli společná náboženská víra podporovalo smíšení obyvatelstva. I za dob Kristových Galilea byla od Judska politicky úplně oddělena, tak že stála k ní »v poměru ciziny«.[14]) Mezi tím však něco se stalo, co musilo nadobro zničiti israelitskou povahu tohoto severního kusu země pro všecky časy: 720 let před Kristem (tedy asi půl druha století před babylonským zajetím Židů) byla severní říše israelská od Assýřanů zpustošena a její obyvatelstvo — domněle všecko, v každém případě však z veliké části — převedeno, a to do různých a vzdálených částí říše, kde za krátko splynulo s ostatním obyvatelstvem a následkem toho docela zmizelo.[15]) Zároveň byly převedeny ze vzdálených končin cizí kmeny k osadbě do Palestiny. Učenci se arci domnívají (aniž by to mohli zaručiti), že znamenitý zlomek dřívějšího smíšeně-israelského obyvatelstva v zemi zůstal; kte-

---

[13]) Graetz: Volkstümliche Geschichte der Juden I., 88.

[14]) Graetz, I., 567; Galilea a Perea měly dohromady vlastního, samostatně vládnoucího tetrarchu, kdežto Judea, Samař a Idumea podléhaly římskému prokuratorovi. Graetz dodává na tomto místě: »Nepřátelstvím Samaritanů, jejichž země ležela jako klín mezi Judskem a Galilejskem, byly styky mezi oběma částmi země ještě více ztěžovány.« — Že není práva stotožňovati pravé »Israelity« severu s vlastními »Židy« jihu, pro zjednodušení jsem zde neuvedl; srovn. však kap. 5.

[15]) Tak dokonale zmizelo, že mnozí bohoslovci, kteří měli k tomu čas, lámali si i v 19. stol. ještě hlavu, co se z Israelitů stalo, ježto nemohli připustiti, že by pět šestin národa, jemuž Jehova celou zemi přislíbil, bylo mohlo prostě zmizeti. Vtipná jedna hlava docela vynašla, že těch ztracených deset kmenů jsou dnešní Angličané! Týž nebyl také na rozpacích s morálkou tohoto objevu: proto prý Britům právem náleží pět šestin veškerého povrchu zemského; ostatní šestina židům. Srovn. H. L.: Lost Israel, where are they to be found? (Edinburgh, 6. vyd. 1877.) V této brošuře jmenuje se také jiné dílo, Wilson: Our Israelitish Origin. Dle těchto autorit jsou prý dobří Anglosasové, kteří svůj rodokmen přivedli zpět až na Mojžíše!

rýžto zbytek však netrval oddělen od cizinců, nýbrž zašel v jejich směsi.[16]) Osud těchto zemí byl tudíž docela jiný než osud Judska. Neboť když později i Judští byli vyveženi, jejich země zůstala téměř liduprázdna, jsouc obývána toliko nemnoha domácími sedláky, tak že při návratu z babylonského zajetí, v němž ovšem zachovali si svoji kmenovou čistotu, Judští mohli snadno tuto čistotu dále si udržeti. Galilea naproti tomu a země sousední byly od Assýřanů soustavně zkolonisovány a to, jak se zdá dle biblické zprávy, z velmi různých částí obrovské říše, mezi jiným ze severní hornaté Sýrie. Ve stoletích před Kristovým narozením přistěhovalo se tam také mnoho Foeničanů i mnoho Řeků.[17]) Dle tohoto posledního fakta jest možnost, že i čistě arijská krev tam byla přesazena; jisto však jest, že tam byla velmi pestrá směsice nejrůznějších raç a že jinozemci nejčetněji se usadili v přístupnější a k tomu úrodnější Galilei. Starý Zákon sám vypravuje velmi naivně, jak tito cizinci naučili se znáti kult Jehovy (II. Král. XVII., 24 násl.); v zemi odlidněné rozmnožila se dravá zvířata, což považováno za mstu zanedbávaného »boha země« (verš 26); nikoho zde však nebylo, jenž by věděl, kterak tento bůh chce býti uctíván, a tak osadníci poslali ke králi assýrskému a vyprosili si israelského kněze ze zajetí, jenž přišed »učil je obyčejům zemského boha«. Takto stali se obyvatelé severní Palestiny, od Samaří počínajíc, Židy dle víry, a to i onino mezi nimi, kteří ani kapky israelské krve v žilách neměli. — V dobách pozdějších, možná, usadili se tam mnozí praví Židé, ale přece jen jako cizinci ve větších městech, neboť z nejpodivuhodnějších vlastností Židů — jmenovitě po jich návratu ze zajetí, kde také poprvé ostře opsaný pojem »Žida« jakožto označení náboženství vystupuje (viz Zachariáš VIII., 32) — bylo jejich péčí zachovati raçu čistu; manželství mezi Židy a Galilejci bylo nemysli-

---

[16]) Jak velice israelský národ pozbyl své význačné povahy, sděluje Robertson Smith: The Prophets of Israel (1895) str. 153.

[17]) Albert Réville: Jésus de Nazarett I., 416. Nezapomínejme též, že Alexandr Veliký po vzpouře r. 311 obydlil blízké Samaří Macedoňany.

telno. Avšak, i tyto židovské součástky uprostřed cizího obyvatelstva byly z Galileje nedlouho před Kristovým narozením docela vyloučeny! Šimon Tharsi, jeden z Makkabejských to byl, jenž po úspěšném tažení do Galileje proti Sýřanům »bydlící tam Židy shromáždil a přiměl vystěhovati se a se vším svým zbožím se usaditi v Judsku«. Předsudek proti Galilei byl a zůstal u Židů tak veliký, že když Herodes Antipas za mládí Kristova stavěl město Tiberias a chtěl Židy přiměti, aby se tam usadili, nezdařilo se mu to ani sliby ani násilím.[18]) Není tedy, jak viděti, nejmenší příčiny, abychom přijali, že rodiče Ježíše Krista byli Židé.

V dalším průběhu historického rozvoje něco se sběhlo, pro co by bylo možno z dějin uvesti mnohou analogii: u obyvatelů jižněji položeného, bezprostředně k Judsku přiléhajícího Samaří, kteří zcela jistě krví i styky byli Židům mnohem blíže než Galilejci, udržovala se tradice severoisraelského odporu a žárlivosti naproti Židům; Samariťané neuznávali církevní nadřízenosti Jerusaléma a byli tudíž od Židů jako »bludaři« tolik nenáviděni, že nebyl dovolen s nimi žádný styk: ani kouska chleba nesměl pravověrný vzíti z jich rukou, což bylo tolik, jako by byl jedl maso vepřové.[19]) Galilejci naproti tomu, kteří u Židů platili vůbec za »cizince« a jakožto takoví ovšem byli opovrženi a ze mnohých náboženských obřadů vyloučeni, byli přece přísně pravověrnými a často zcela fanatickými »Židy«. Jest bláhovo, chtít v tom spatřovati důkaz jejich původu. Jest to zcela totéž, jako kdybychom chtěli nefalšovaně slovanské obyvatelstvo Bosny anebo nejčistší Indoarijce afghanistanské národopisně s Turky stotožňovati, protože jsou přísně věřícími Mohamedány, mnohem zbožnější a mnohem fanatičtější než praví Osmané. Výraz Žid znamená určitou, úžasně čistě zachovanou lidskou raçu, teprve ve druhé řadě a nevlastně vyznavače náboženství. Není také správno, jak se v pozdější době velmi často děje, pojem »Žida« stavěti naroveň pojmu »Semity«; národní

---

[18]) Graetz, I. 568. Srovn. Josephus, kn. XVIII., kap. 3.

[19]) Z Mišny citováno od Renana: Vie de Jésus, 23. vyd. str. 242.

povaha Arabů na př. jest docela jiná než židovská. O tom bude se jednati v páté kapitole; prozatím upozorňuji, že i národní povaha Galilejců podstatně se lišila od židovské. Otevřme kterýkoli dějepis židovský, buď Ewaldův, Graetzův nebo Renanův, všude najdeme, že Galilejci svou povahou se lišili od ostatních obyvatelů Palestiny; bývají označováni jako horkokrevní, jako energičtí idealisté, jako mužové činu. Za dlouhých půtek s Římany před a po Kristu byli Galilejci živlem podněcovacím a takovým, nad nímž pouze smrt zvítězila. Když veliké osady nefalšovaných Židů v Římě a v Alexandrii žily ve výborné shodě s pohanským císařstvím, kde se jim dobře vedlo jako vykladačům snů,[20]) hokynářům, podomním obchodníkům, půjčovatelům peněz, hercům, právním rádcům, obchodním pánům, učencům atd., odvážil se v daleké Galilei ještě za živobytí Caesarova Galilejec Ezechiáš zvednouti prapor náboženské vzpoury. Po něm následoval slavný Galilejec Judas s pořekadlem: »Bůh sám jest pánem, smrt jest lhostejna, svoboda jedno a všecko.«[21]) Potom se utvořila v Galilei strana Sikariů, t. j. mužů s noži, ne nepodobná dnešním indickým Thugům; jejich nejznamenitější vůdce, Galilejec Menahem, zničil za doby Neronovy římskou posádku jerusalémskou, a byl z vděčnosti pod záminkou, že se chtěl vydávati za Messiáše, sám od Židů popraven; i synové Judasovi byli jako nebezpeční buřiči ukřižováni (a to od židovského prokuratora). Jan z Gischaely, města na nejzazší severní hranici galilejské, řídil zoufalou obranu Jerusaléma proti Titovi — — a řada galilejských hrdin ukončena byla Eleasarem, jenž ještě celá léta po zboření Jerusaléma s malým hloučkem bojovníků v hoře za náspy se držel, kdež sám a jeho přívrženci, ztrativše poslední naději, nejprve své ženy a dítky a potom sebe samy usmrtili.[22])

---

[20]) Iuvenal vypravuje:

Aere minuto
Qualiacunque voles Judaei somnia vendunt

(Židé prodávají, jakékoliv bys chtěl sny, za peníze).

[21]) Mommsen: Römische Geschichte, V., str. 515. —

V těchto věcech, jak zajisté každý přisvědčí, vystupuje najevo zvláštní, odlišná národní povaha. Také mnoho se vypravuje o ženách galilejských, že slynuly jenom jim vlastní, zvláštní krásou. Křesťané prvních století vypravují mimo to o jejich veliké dobrotě a jejich přívětivosti k jinověrcům v protivě k vysokomyslnému, pohrdavému zacházení s nimi se strany Židů. Tato zvláštní národní povaha měla ještě jeden nepochybný výraz: mluvu. V Judsku a v pohraničních krajích mluvilo se za doby Kristovy aramejsky; hebrejština byla již mrtvou řečí, která jediné ve svatých spisech dále žila. Vypravuje se tedy, že Galilejci měli tak zvláštní, cizinské nářečí aramejštiny, že byli hned na prvním slově poznáni; »tvá řeč tebe známa činí«, volali sluhové veleknězovi na Petra.[23]) Hebrejštině nebyli prý vůbec s to se naučiti, jmenovitě hrdelnice tvořily pro ně nepřekonatelnou překážku, tak že nebylo lze připustiti Galilejce ku předmodlení, ježto jejich zanedbaná mluva budila smích.[24]) Tento fakt dokazuje fysickou úchylku ve stavbě hrtanu, a bylo by lze dle ní se domýšleti, že tu hrála úlohu silná příměs nesemitské krve, neboť bohatství hrdelnic a virtuosita v zacházení s nimi jest všem Semitům společný rys.[25])

---

[22]) I později ještě obyvatelé Galileje tvořili zvláštní, silou a zmužilostí se vyznamenávající raçu, jak to dosvědčuje jejich účast na polním tažení pod Peršanem Scharbarzou a na dobytí Jerusaléma v r. 614.

[23]) Daly by se sestaviti dostatečné důkazy rozdílů mezi Galilejci a vlastními Židy z evangelií. Jmenovitě u Jana mluví se o Židech vždy jako o jakési cizotě a Židé zase prohlašují: »z Galileje nepovstane žádný prorok« (7, 52).

[24]) Srovn. na př. Graetz, I. 575. O zvláštnosti mluvy Galilejců a jejich neschopnosti vyslovovati semitské hrdelnice, srovn. zvláště Renan: Langues sémitiques, 5. vyd str. 230.

[25]) Vizme na př. srovnávací tabulku u Maxe Müllera: Science of Language, 9. vyd. str. 169. a v každém jednotlivém svazku Sacred Books of the East. Sanskrit zná jenom 6 pravých hrdelnic, hebrejština deset; nejnápadnější však jest u hrdelného h, pro něž indoevropské jazyky odedávna znaly jen jediný hlas, semitské však pět různých zvuků. Naproti tomu jest v sanskritu sedm rozličných jazyčnic (zubnic a podnebnic), v hebrejštině jenom dvě. Jak nesmírně nesnadno jest docela vymazati zděděné jazykové

Na tuto otázku — byl Kristus Žid raçou? — domníval jsem se, že budu musit vejíti s jistou obšírností, poněvadž jsem v žádném díle nenašel jasně sneseny náležející sem fakty. I v nestranně vědeckém díle, prostém theologických vlivů, jako je dílo Revilleovo,[26]) známého professora srovnávacího bádání náboženského na Collège de France, užívá se slova Žid někdy na místě židovské raçy, někdy za židovské náboženství. Čteme ku př. (I. 416): »Galilea byla z největší části Židy obydlena; byli tam však také syrští, feničtí a řečtí pohané.« Zde tedy znamená Žid někoho, kdo uctívá boha Judeje, ať si je původu jakéhokoli. Na druhé straně pak jest řeč o »arijské raçe« jakožto protivě »židovského národa«; zde tedy znamená Žid určitý, úzce ohraničený, od staletí čistě zachovalý lidský kmen. A nyní následuje hlubokomyslná poznámka: »Otázka, byl-li Kristus arijského původu, jest zbytečna. Muž náleží tomu národu, v jehož středu vyrostl.« To se nazývalo »vědou« v roce spásy 1896! Na konci 19. století směl učenec ještě nevěděti, že tvar hlavy a struktura mozku mají zcela rozhodný vliv na tvar a strukturu myšlenek, tak že vliv okolí, byť sebe výše byl vypočten, přece jen touto základní skutečností tělesných ústrojů vázán jest na určité schopnosti a možnosti, jinými slovy, že jest odkázán na jisté cesty; směl nevěděti, že právě podoba lebky náleží k oněm znakům, které s nevyplenitelnou tvrdošíjností se dědí, tak že kraniologickým měřením se rozeznávají raçy a ze smíšených raç ještě po staletích atavisticky vystupující původní součástky badateli zřejmými se stávají; směl věřiti, že tak zvaná duše má sídlo mimo tělo a je jako kukli za nos vodí! Ó středověku! kdy pak od nás odstoupí tvoje noc? Kdy pochopí lidé, že postava není lhostejná náhoda, nýbrž výraz nejvnitřnější bytosti? že právě v tomto bodu oba světy nitra i vnějška, viditelna i neviditelna, se

---

znaky raçové, jest nám všem známo z příkladu žijících mezi námi Židů; dokonalé, bezvadné ovládání našich jazyčnic jest jim právě tak nemožno, jako nám mistrovství v hrdelnicích.

[26]) Jésus de Nazareth, études critique sur les antecédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus, 2. sv. 1897.

dotýkají? Nazval jsem lidskou osobnost mysterium magnum života; v její viditelné postavě představuje se tento nevyzpytatelný div oku i bádajícímu rozumu. A právě jako možné útvary budovy přirozeností stavebního materialu v podstatných bodech jsou určeny a omezeny, zrovna tak možná postava člověka, vnitřní i vnější, zděděným stavebním kamenem, z něhož složena jest tato nová osobnost, jest určena v bodech pronikavě podstatných. Zajisté může se státi, že se klade přílišná váha na pojem raçy; tím činí se újma autonomii osobnosti, a jest nebezpečí, že se podceňuje moc idejí; kromě toho otázka raç jest nekonečně spletitější, než laik si myslí; náležíť ona úplně do oboru anatomické anthropologie a nemůže býti rozřešena diktáty jazyko- a dějezpytců. Nelze však nechávati raçu jakožto quantité négligeable prostě bez povšimnutí; ještě méně však lze vypověděti něco falešného o raçe a nechat si vykrystalisovati takovou dějepisnou lež v nepopíratelné dogma. Kdo tvrdí, že Kristus byl Žid, buď nic neví nebo nemluví pravdu, jest nevědomý, jestliže si plete dohromady náboženství a raçu, a nemluví pravdu, jestliže zná dějiny Galileje a značně spletitou skutečnost na prospěch svých náboženských předsudků, anebo docela aby se zalíbil mocnému židovstvu, zpola umlčuje, zpola znetvořuje.[27]) Pravděpodobnost, že Kristus nebyl Žid, že neměl ani kapky židovské krve v žilách, jest tak veliká, že se téměř rovná jistotě. Které raçe tedy náležel? Na

---

[27]) Jak lze na př. vysvětliti, když Renan ve svém 1863 vydaném díle Vie de Jésus praví, že jest nemožno postaviti i jen domněnky o raçe, jíž Kristus náležel svou krví (viz kap. II.), v V. svazku své 1891 dokončené Histoire du Peuple d'Israël vyslovuje kategorické tvrzení, že »Jésus etait un Juif« (Ježíš byl Žid) a neobyčejně prudce napadá lidi, kteří se odvažují o tom pochybovati? Neměla tu Alliance Israélite, s níž Renan v posledních letech života byl v horlivém styku, také své slovíčko? V 19. stol. slyšeli jsme tolik pěkného mluviti o svobodě slova, o svobodě vědy atd.; v pravdě však byli jsme hůře ujařmeni než v 18. stol.; neboť ke dřívějším držitelům moci, kteří ve skutečnosti nikdy neodzbrojili, přibyli noví, ještě horší. Dřívější tlak mohl při všem hořkém bezpráví síliti povahu, nový pak, vycházející od peněz a mířící jen na peníze, snižuje k nejnižšímu otroctví.

to nelze dáti žádnou odpověď. Ježto země ležela mezi Foenicií a Syrií, ve své jihozápadní části semitskou krví nasycenou, k tomu pak ne docela očistěnou od smíšeně israelitského obyvatelstva z doby dřívější, jest pravděpodobnost převážně semitského kmenového stromu veliká. Kdo však jenom trochu popatřil na raçový babylon asyrské říše[28]) a kdo se potom doví, že z nejrůznějších částí této říše osadníci do oné dřívější domoviny Israelovy přesídlili, nebude míti odpověď hned pohotově. Jest možno, že v některých z těchto osadnických skupin vládla tradice ženiti se a vdávati mezi sebou, čímž kmen by se čistým udržel, že by to však bylo prováděno přes půl tisíciletí, nedá se mysliti; právě přestupem k židovskému kultu smazány pomalu kmenové rozdíly, jež nejprv (Králové XVII.[29]) domáckými náboženskými zvyky udržovány byly. V pozdějších dobách přistěhovali se také, jak slyšíme, Řekové; náležejíce k nejchudším vrstvám, přijali přirozeně »zemského boha«! — Jenom jedno tvrzení můžeme tedy na zdravém podkladě postaviti: v onom celém světa díle byla jenom jediná čistá raça, která úzkostlivými předpisy se chránila před každým smísením s jinými národnostmi — raça židovská; že Ježíš k ní nenáležel, může býti považováno za jisto. Každé jiné tvrzení jest hypothetické.

Výsledek, třeba záporný, má velikou cenu; znamená důležitý příspěvek ke správnému poznání zjevu Kristova, tudíž i k porozumění jeho působivosti až na dnešní den a k rozuzlení divoce zmotaného klubka odporujících si pojmů a falešných představ, jež se omotalo jednoduchou, průhlednou pravdou. Nyní nutno tedy sáhnouti hloub. Vnější příslušenství jest méně důležité než vnitřní; nyní teprve přicházíme k rozhodující otázce: na kolik Kristus náleží jakožto mravní zjev k židovstvu, a na kolik ne? Abychom to jednou pro vždy zjistili, musíme provésti řadu důležitých rozpoznání, pro něž si vyprošuji nejdokonalejší pozornost čtenářovu.

---

[28]) Srovn. Hugo Winckler: Die Völker Vorderasiens, 1900.

Náboženství.

Zcela všeobecně, ano snad bez výjimky, líčí se poměr tak, jakoby byl Kristus zdokonalitelem židovstva, to jest tedy, náboženských idejí Židů.[29]) I pravověrní Židé, třeba nemohou v něm ctíti zdokonalitele, vidí v něm přece postranní větev na jejich stromu a považují s pýchou celé křesťanství za přívěsek židovstva. To jest mýlka, o čemž jsem hluboce přesvědčen; jest to zděděná bludná představa, jedna z těch domněnek, které ssajeme s mateřským mlékem a pro niž volný myslitel zrovna tak se nevzpamatuje jako pravověrně církevně smýšlející. Kristus zajisté byl v bezprostředním vztahu k židovstvu a vliv židovstva, předem na utváření jeho osobnosti, ve větší ještě míře na vznik a dějiny křesťanství, jest tak veliký, určitý a podstatný, že každý pokus jej popříti musil by vésti k absurdnosti; tento vliv jest však z nejmenší části náboženský. Zde leží jádro omylu.

Jsme zvyklí považovati židovský národ za náboženský par excellence: ale v pravdě jest (poměrně k indoevropským raçám) nábožensky docela zakrnělý. V tomto vzhledě událo se, co Darwin nazývá »arrest of development« (zadržení rozvoje), zakrnění vloh, odumření v poupěti. Ostatně všecky větve semitského kmene, jinak v mnohých vzhledech hojně nadány, byly odjakživa úžasně chudy náboženským instinktem; jest to ona »tvrdost srdce«, na niž znamenitější mužové mezi nimi stále naříkají.[30]) Jak jinak Arijec! Již dle svědectví nejstarších listin (jež sáhají daleko zpět za všecky židovské) vidíme jej poslouchajícího temného tlaku, který jej pudí bádati ve vlastním srdci. Tento člověk jest veselý, překypuje životem, ctižádostivý, lehkomyslný, pije a hraje, honí a loupí; náhle však se zamyslí: veliká hádanka bytí jej zaujme cele, však nikoli jako racionalistický problém

---

[29]) Chvalitebnou výjimku činí veliký učitel práva Ihering, jenž ve své Vorgeschichte der Indoeuropaeer píše: »Kristovo učení nevytrysklo z půdy jeho národa — křesťanství naopak znamená přemožení židovstva; již při jeho prvním původu vězí cos arijského v něm.«

[30]) »Semité mají mnoho pověr, ale málo náboženství«, svědčí jedna z největších autorit, Robertson Smith: The Prophets of Israel, str. 53.

— odkud je tento svět? odkud pocházíme? — nač by bylo dáti čistě logickou (tudíž nedostatečnou) odpověď, nýbrž jako bezprostřední, nutná životní potřeba. Nikoli rozuměti, nýbrž býti: to jest, co jej tísní. Nikoli minulost s její litanií o příčině a následku, nýbrž přítomnost, věčně trvající přítomnost poutá jeho užaslé přemýšlení. A jenom když byl ke všemu, co jej obklopuje, mosty si vystavěl, když sebe — to jediné, co bezprostředně ví — v každém jevu poznává, každý jev v sobě zase nalézá, jen když, abych tak řekl, sebe a svět uvedl v souhlas, potom smí doufati, tkaní věčného díla vlastníma očima sledovati, tajemnou hudbu bytí ve vlastním srdci slyšeti. A aby nalezl tento soulad, sám vyzpěvuje na venek, zkouší to ve všech tonech, cvičí se ve všech nápěvech; potom nábožně naslouchá. Ne nezodpověděno zůstává jeho volání; slyší tajemné hlasy; všecka příroda oživuje, všude se v ní hýbá, co člověku jest příbuzno. V modlitbách padá na kolena, nedomýšleje se býti moudrým, nedomnívaje se, že zná původ a konečný účel světa, tuše však vyšší určení, objevuje v sobě zárodek k nesmírným osudům, »símě nesmrtelnosti«.

Toto však není pouhé snění, nýbrž živoucí přesvědčení, víra, a, jako všecko živoucí, plodí život opět. Hrdiny svého kmene a své svaté muže spatřuje jako »nadlidi« (jak Goethe dí) vysoko se vznášeti nad zemí; jim chce se rovnati, neboť i jeho vábí to vzhůru, a nyní ví, z jak hluboce vnitřní studnice oni čerpali sílu, aby byli velikými — — — —. Tento pohled do nevyzpytatelných hlubin vlastního nitra, tato touha nahoru: toť náboženství. Náboženství nemá předem co činiti ani s pověrou ani s morálkou; jeť to stav mysli. A poněvadž náboženský člověk jest ve styku se světem na oné straně rozumu, proto jest básníkem a myslitelem; vystupuje vědomě jako tvořící; bez konce pracuje na ušlechtilém díle Sisyphově, aby neviditelné utvářil viditelně, nemyslitelné pomyslně;[31]) nikdy

[31]) Pěkně dí Herder: »Člověk sám jest v odporu s sebou a se zemí; neboť nejvytvářenější tvor mezi všemi jejími organisacemi jest zároveň nejméně vytvářený ve své vlastní nové osnově. — — On tedy představuje dva světy najednou, a to působí zdánlivou dvojitost jeho bytosti.« (Ideen

u něho nenalézáme uzavřenou, chronologickou kosmogonii a theogonii, k tomu dědil příliš živý pocit nekonečna; jeho představy zůstávají v toku, nikdy neztuhnou; staré nahražovány jsou novými; bohové v jednom století vysoce ctění jsou ve druhém sotva podle jména známi. A přec zůstávají velké poznatky pevně získány a nikdy více se neztrácejí, mezi všemi nejvýše poznatek základní, jenž tisíce let před Kristem v Rigvedě vysloven takto: »Kořeny bytného mudrci nalezli v srdci«, — přesvědčení to, které v 19. století Goethovými ústy nalezlo téměř totožný výraz:

Netkví-li přírody jádro
Člověku v srdci?

Toť náboženství! — A právě tato vloha, tento stav mysli, tento instinkt, hledati jádro přírody v srdci schází Židům měrou nápadnou. Jsou rození racionalisté. Rozum jest u nich silně vyvinut, vůle nadměrně, za to však síla obrazotvornosti a tvářivosti zvláštně omezena. Své skromné mythicko-náboženské představy, ba i svá přikázání a obyčeje a předpisy obřadové vypůjčili si bez výjimky od cizích národů, redukovali vše na minimum[32]) a zachovali to ztuhle, nezměněně; tvůrčí živel, vlastně vnitřní život schází zde téměř docela; v nejlepším případě má se k nekonečně bohatému náboženskému životu Arijců (obsahujícímu všecko nejvyšší myšlení a básnění těchto národů), jako předešle jmenované jazyčnice, totiž jako 2 k 7. Vizme přec, jak bujné květy nejskvělejších náboženských představ a pojmů, a k tomu jaké umění a jaká filosofie vyrostla na půdě křesťanství dík Řekům a [Slovano-] Germánům, a tažme se potom, o které obrazy a myšlénky domněle náboženský národ židovský mezi tím obohatil lidstvo! Spinozova »geometrická ethika« (falešné, mrtvě narozené užití genialní a produktivně tvůrčí myšlénky Descartesovy) zdá se mi ve skutečnosti nejkrvavější ironisací talmudské morálky a má věru ještě méně společného s náboženstvím než desatero Mojžíšových přikázání, pravděpodobně od Egyp-

---

zur Geschichte der Menschheit, díl I., kn. V., odd. 6.)

[32]) Vše bližší v kap. 5.

ťanů vypůjčených. Síla židovstva vyžadující úcty jest na docela jiném poli; přijdeme k tomu záhy.

Jak ale bylo možno naši soudnost tak zamlžiti, že jsme mohli považovati Židy za národ náboženský?

Předně byli to Židé sami, kteří co nejúsilovněji ujišťovali, že jsou národem božím; vždyť i svobodomyslný Žid, jako filosof Philo, směle tvrdí, že jediné Israelité jsou »lidé v pravém smyslu«[33]) a dobří Indoevropané jim to věřili. Ale jak obtížno jim to bylo, dokazuje běh dějin a výroky všech jejich nejznamenitějších mužů. Umožněna jim byla tato víra jediné křesťanskými vykladači písma, kteří veškeré dějiny židovstva přestavěli v theodiceu,[34]) v níž ukřižování Krista tvoří konečný bod. Vždyť i Schiller naznačuje, že Prozřetelnost rozbila židovský národ, jakmile vykonal, co vykonati měl. Při tom učenci přehlíželi osudný fakt, že židovstvo nevěnovalo nejmenší pozornosti bytí Kristovu, tak že židovští starší dějepisci jeho jména ani neuvádějí; k čemuž dnes přistupuje, že dějiny tohoto zvláštního národa po dvou tisíciletích žijí dále a svědčí o vysokém rozkvětu; nikdy, ani v Alexandrii, nebyl osud Židů tak skvělý jako jest dnes.

Konečně působil ještě třetí předsudek, který ostatně pocházel z filosofických dílen řeckých a dle něhož monotheismus, t. j. představa jednoho jediného, nedílného boha měla býti znakem vyššího náboženství, což jest zcela racionalistické usuzování; arithmetika nemá s náboženstvím nic společného; monotheismus může znamenati rovněž tak ochuzení jako ušlechtění náboženského života. Kromě toho jest k tomuto osudnému předsudku, který snad více než co jiného přispěl ke bludné domněnce o náboženské převaze Židů, odpověděti dvojí: předně že Židé, pokud tvořili národ a měli ještě jiskru čerstvého života, nebyli mono- nýbrž polytheisté, pro něž každá zemička a každý malý kmen měl svého vlastního boha; za druhé, že Indoevropané dospěli na své čistě náboženské cestě k daleko velko-

---

[33]) Citováno z Graetze I., 634, bez bližšího udání místa.

[34]) Výklad, jak mohl bůh připustiti zlo a hřích. — Pozn. překladat.

lepějším představám jedinobožství, než jest uboze seschlá představa židovského tvůrce světa.[35])

Budu míti ještě častější příležitost vrátiti se k těmto otázkám, jmenovitě v oddílech o vstupu Židů do západních dějin a o vzniku křesťanské církve. Zatím chtěl bych doufati, že se mi podařilo otřásti předpojatým míněním o zvláštní náboženskosti židovstva.

---

[35]) Doklady pro mnohobožství Židů nepotřebuji podávati; jsou v každém vědeckém díle, kromě toho na každé třetí stránce Starého Zákona; viz též zde kap. 5. Ba i v žalmech vyzývají se »všichni bohové«, aby vzývali Jehovu; týž jest jen potud »jediným bohem« pro pozdější Židy, jako také Židé (jak nám Philo právě sdělil) »jsou jedinými lidmi v pravém smyslu«. Robertson Smith, jehož Religion of the Semites platí za vědecké základní dílo, svědčí, že monotheismus nevyplývá z původní náboženské vlohy semitského ducha, nýbrž v podstatě jest politickým výsledkem!! (str. 74). — Vzhledem k monotheismu Indoevropanů podávám krátce následující: Brahma indických mudrců jest bez odporu nejmohutnější náboženská myšlénka, která kdy byla myšlena; o čistém monotheismu Peršanů možno se poučiti u Darmestetera (The Zénd-Avesta I., LXXXII. násl.); ale Řek byl na téže cestě, jak dokazuje E. Curtius: »Naučil jsem se mnohému novému, zvláště jakým hradem monotheistického názoru byla Olympia a jakou mravní světovou mocí byl Phidiův Zeus.« (List Gelzerovi z 1. ledna 1896, uveřejněný v Deutsche Revue 1897, str. 341.) — Ostatně možno se zde odvolati k nejnepodezřelejšímu všech svědků. Apoštol Pavel dí (u Římanů I., 21): »Římané věděli, že jeden jest bůh«; a církevní otec Augustin dovozuje v 11. kap. čtvrté knihy svého díla De civitate Dei, že dle mínění vzdělaných Římanů jeho doby, dle »magni doctores paganorum« Jupiter jest jediný bůh a všecka ostatní božstva že znázorňují jen jednotlivé jeho »virtutes« (cnosti a vlastnosti). Augustin používal tohoto názoru, aby pohanům objasnil, že jich nebude státi žádné námahy přejíti k víře v jediného boha a ostatních se vzdáti. »Haec si ita sint, quid perderent si unum Deum colerent prudentiore compendio?« (Je-li tomu tak, co by ztratili, kdyby jednoho boha rozumně ctili?) Doporučování víry v jednoho boha jakožto »zkrácené řízení« jest ostatně pohnutlivý rys ze zlatých dětských dob křesťanské církve! A co Augustin vyvozuje pro učené pohany, to dosvědčuje Tertullian pro neučený lid vůbec; všecek svět prý věří v pravdě jen v jednoho jediného boha a nikdy neslyšel vzývati bohy v množném čísle, nýbrž vždy jen: »velký bože! dobrý bože! jak bůh chce! bohu budiž poručeno! zaplať bůh!« Toto považuje Tertullian za svědectví duše již původně monotheistické:» O testimonium animae naturaliter Chri-

Mám za to, že čtenář pravověrně křesťanského Neandra bude napříště skepticky kroutiti hlavou, najda tvrzení, že zjev Kristův tvoří »střed« náboženského života Židů, že byl »v celém ústrojenstvu tohoto náboženství a národních dějin s vnitřní nutností založen« atd.;[36]) řečnickým floskulím volného myslitele Renana: »Le Christianisme est le chef-d'oeuvre du judaisme, sa gloire, le résumé de son svolution — — — Jésus est tout entier dans Isaie (křesťanství jest hlavním dílem židovským, jeho slávou, souborem jeho rozvoje — — — Ježíš jest všecek v Isaiášovi — přel. překladat.) atd., bude se s jistou nevůlí usmívati;[37])

---

stianae!« (Apologeticus XVII.) [Krásná slova o monotheismu starých má Giordano Bruno ve svém Spaccio de la bestia trionfante, ed. Lagarde, str. 532.] — Aby v této tak důležité otázce nic nezůstalo nejasno, musím dodati, že Curtius, Pavel, Augustin i Tertulian všichni se důkladně mýlí, spatřujíce v těchto věcech důkaz monotheismu ve smyslu semitského materialismu; jejich soud jest zde zamlžen vlivem křesťanských pojmů. Představa »božského«, kterou máme v sanskritském neutrum Brahman, v řeckém neutrum θεῖον jakož i v německém neutrum Gott, jež teprve v pozdějších dobách vlivem křesťanským pojato jako masculinum (viz Kluge: Etymologisches Wörterbuch), nesmí nikterak býti stotožňováno s osobním světa stvořitelem Židů. Zde platí pro všecky semitským duchem ještě nedotčené Arijce, co dovozuje prof. Erwin Rohde pro Helleny: »Spočívá na mylném pojetí, míní-li kdo, že Řek měl sklon k monotheismu (v židovském smyslu). — — — Nikoli jednotě božské osoby, ovšem ale jednotnosti božské bytosti, jednomu ve mnoha božstvech rovnoměrně živoucímu božstvu, všeobecně božskému vidí se Řek býti naproti, kde vstupuje v náboženský vztah k bohům.« (Die Religion der Griechen v Bayreuther Blätter, ročn. 1895, str. 213). Vysoce karakteristická jsou slova Lutherova: »Ve stvoření a v dílech jsme my křesťané s Turky zajedno; také říkáme, že není více než jeden jednotný bůh. Ale my pravíme, že nedostačí pouze věřiti, že jest jeden jednotný bůh.«

[36]) Allgemeine Geschichte der christlichen Religion, 4. vyd. I., 46.

[37]) Histoire de Peuple d'Israël V., 415, II., 539 atd. Nemírnost tvrzení týkajícího se Isaiáše vysvítá jmenovitě odtud, že Renan sám tohoto proroka označuje a chválí jako »literatora« a »žurnalistu«, a že obšírně dovozuje, jakou čistě politickou úlohu hrál tento znamenitý muž. »Není řádky z jeho péra, která by nebyla sloužila nějaké denní otázce neb

a já se obávám, že vypukne v homerický smích, když pravověrný Žid Graetz mu potvrdí, že zjev Kristův jest »staré židovské učení v novém oděvu«, že »přišel tehdá čas, kdy základní pravdy židovstva — — — náplň čistších myšlének od boha a svatého života pro jednotlivce jako pro stát do prázdnoty jiných národů přetéci a jim bohatý obsah mají přinésti«.[38])

Kristus nebyl Žid.

Kdo chceš zříti Kristův zjev, strhni si tento velmi tmavý závoj energicky s očí. Tento zjev není zdokonalením židovského náboženství, nýbrž jest jeho popřením. Tam právě, kde mysl zabírala nejmenší místo v náboženských představách, vyvstal nový náboženský ideál, který — na rozdíl od jiných velikých pokusů,

---

zájmu okamžiku« (II., 481). A právě v tomto muži má býti obsažena všecka osobnost Ježíše Krista? Nezodpovědno jest tolikéž (bohužel nejenom u Renana) užití jednotlivých veršů z Isaiáše, aby vzbuzeno bylo zdání, jakoby židovství bylo cílilo k nějakému universálnímu náboženství. Tak na př. uvádí LIX., 6, kde Jehova mluví k Israeli: »Učinil jsem tě také světlem pohanů, abys byl spásou až na konec světa«; při tom se zamlčuje, že v dalším průběhu kapitoly se vykládá, kterak pohané mají se státi otroky Židů a jejich králové a kněžny před nimi na tvář padati a »lízati prach jejich nohou«. A to má býti povznesené všelidské náboženství! Právě tak jest se stále uváděnou kapitolou LX., kde nejprv stojí: »Pohané budou choditi ve tvém světle«, později však s díkyhodnou upřímností: »Kteří pohané anebo království nebudou chtít tobě sloužiti, ti ať zahynou anebo (země) ať jsou spustošeny!« Dále přikazuje se zde pohanům, aby všecko zlato a všecky poklady přinesli do Jerusalema, neboť Židé mají »zemi věčně míti v držení«. A takové politické štvavé pamflety odvažuje se někdo přirovnávati zjevu Kristovu!

[38]) Na jiném místě I. 570. Často bylo tvrzeno, že Židé mají málo smyslu pro humor, což se zdá býti pravdivo, alespoň vzhledem k jednotlivcům; mysleme si »náplň« těchto hrubě ignorantních učenců bez fantasie a »prázdnotu« Hellénů! O osobnosti Kristově Graetz nemá vysokého mínění; nejvyšší uznání, k němuž dospěl, jest toto: »Ježíš snad byl také bytost sympathická, vábná, pročež jeho slovo mohlo dělati dojem« (I., 576). Ukřižování považuje učený vratislavský professor za následek »nedorozumění«. O Židech, kteří později přestoupili ke křesťanství, míní Graetz, že se tak stalo pro hmotné výhody a poněvadž víru v ukřižovaného jako cos nepodstatného spolu koupili (II., 30). Zdali to platí ještě dnes? Že »spolek« s Jehovou byla smlouva s oboustrannými závazky, věděli jsme ze Starého Zákona, ale co u Krista bylo koupiti, jest mi nejasno.

vnitřní život pojmouti ať v myšlénkách, ať v obrazech — položil všecku váhu tohoto »života v duchu a v pravdě« do mysli. Poměr k židovskému náboženství mohl by nanejvýš býti chápán jako reakce; mysl, jak jsme viděli, jest prazdrojem všeho pravého náboženství; a právě tento zdroj byl Židům jejich formalismem a jejich tvrdým racionalismem téměř zasypán; k němu tedy sáhá Kristus zpět. — Málo věcí dává patřiti tak hluboko do božského srdce Kristova, jako jeho chování se k židovským náboženským zákonům. Zachovával je, nejevě ovšem horlivosti a aniž by váhu na ně kladl; jsouť v nejlepším případě přec jen nádobou, jež by bez obsahu zůstala prázdna; a když tedy mu některý zákon zavírá cestu, kterou se mu jest ubírati, přelomil jej bez jakéhokoli ohledu, avšak rovněž klidně a beze zlosti: co má to vše činiti s náboženstvím! »Člověk[39]) jest též pánem sabbathu«: Židovi arci byl pánem pouze Jahve, člověk jeho pacholkem. O židovských potravních zákonech (tak důležitý bod jejich náboženství, že spor o jejich závaznost se přenesl ještě do ranného křesťanství) Kristus soudí: »Co vchází do úst, neposkvrňuje člověka, nýbrž co z úst vychází, to poskvrňuje člověka. Neboť co ústy vychází, přichází ze srdce a znečišťuje člověka.«[40]) Sem náleží také i užívání Písma u Krista. S úctou, ale bez fanatismu mluví o něm. Jest věru velmi pozoruhodno, kterak užívá Písma ke svému účelu; i nad ním cítí se býti »pánem« a mění je v opak, kde je toho potřeba. »Všecek zákon i proroky« možno vysloviti jedním přikázáním: miluj boha i svého bližního. To se poslouchá téměř jako povznesená ironie, jmenovitě pomyslíme-li, že Kristus se zde ani slovem nezmiňuje o báz-

[39]) Následující poučení o výrazu »syn člověka« jest důležito: »Mesianský význam výrazu syn člověka pochází teprve od řeckých překladatelů evangelia. Jelikož Ježíš mluvil aramejsky, tož neříkal *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nýbrž barnascha. To však znamená člověka a nic více, Aramejští nemají jiného výrazu pro tento pojem.« Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, 3. vyd. 381.

[40]) »Je-li člověk nečistý, tož jest takový, protože mluví nepravdu«, pravily obětní předpisy arijských Indů již 1000 roků před Kristem (Satapatha-Brâhmana, 1. verš prvního oddílu I. knihy).

ni před bohem, která (a nikoliv láska) jest přec základem všeho židovského náboženství. »Bázeň boží jest počátek moudrosti«, pěje žalmista. »Skryj se do země z bázně před Hospodinem a před jeho majestátností«, volá Isaiáš na Israelity a zdá se, že i Jeremiáš zapomněl na zákon, dle něhož »jest boha milovati z celého srdce, ze vší duše, ze všech sil a ze vší mysli,[41]) a dal mluviti Jehově: »Chci jim vložiti bázeň do srdce, aby neodstupovali ode mne; ať se mne bojí po celý život«; jenom, budou-li se ho Židé báti, »nepřestane jim dobré činiti« atd. Podobné přeměny slov Písma nacházíme u Krista na mnoha místech. A vidíme-li na jedné straně boha milosrdenství a na druhé straně boha tvrdého srdce,[42]) na jedné straně učení, že máme »nebeského otce« z celého srdce

[41]) V páté knize Mojžíšově (Deuteronomium VI., 5) jsou arci podobná slova jako uvedená slova Kristova (7 Matouše XXII., 37), ale — nepřehlédněmež souvislosti! Před příkazem milovati stojí jakožto první a nejdůležitější příkaz: »Boj se pána, svého boha a zachovávej všecka jeho práva a přikázání«; příkaz lásky jest pouhým příkazem mezi jinými, jež má Žid zachovávati, a hned na to přichází odměna za tuto lásku (verš 10. násl.): »Dám ti veliká a pěkná města, kterých jsi nestavěl, a domy plny všeho dobrého, jichž jsi nenaplnil, a vytesané studny, jichž jsi nevytesal, a vinohrady a olivové sady, jichž jsi nesázel« atd. To jest takový druh lásky, jaký dnes mnohé manželství uskutečňuje! »Láska k bližnímu« objevila by se zajisté ve zvláštním světle, kdybychom nevěděli, že dle židovského zákona jenom Žid Židovi jest bližním, jak zní v kap. VII., 16: »Ty budeš požírati všecky národy, které tobě pán bůh tvůj dá!« Tento výklad ku přikázání lásky k bližnímu činí každou další poznámku zbytečnu. Aby však každému bylo jasno, co Židé rozuměli také později příkazem, boha celým srdcem milovati, chci ještě uvésti komentář Talmudu (Jomah, odd. 8) k onomu místu (Deuter. VI., 5): »Tam se učí: tvé chování musí býti takové, že jméno boží od tebe jest milováno; člověk totiž má se zkoumáním sv. Písma a Mischny zabývati a obcovati s učenými a moudrými muži; jeho řeč budiž něžná, jeho jinaké chování přiměřené a v obchodu a styku se spolulidmi dbej čestnosti a poctivosti. Co tu řeknou lidé? Zdar tomuto člověku, jenž se zabýval zkoumáním svatého učení!« (Jüdische Universal-Bibliothek, sv. 34—5, str. 86). V knize Sota jerusalémského Talmudu (V., 5) najdeme rozumnější, ale zrovna tak střízlivý komentář. — Toť pravověrné židovské vysvětlení zákona: Miluj boha z celého srdce svého! Není-li to naprosto nehodná hra slovy, když se zde tvrdí, že Kristus učil témuž, čemu učí Thora?

milovati, na druhé straně »pacholky«, jimž bázeň před »pánem« jako první povinnost se vštěpuje;[43]) tu smíme se zajisté ptáti, co má znamenati, jestliže jeden světový názor se označuje za dílo, za zdokonalení a dokončení druhého? Sofismus je to, a ne pravda. Kristus sám pověděl to prostými slovy: »Kdo není se mnou, je proti mně.« Žádný jev světa není tak zcela »proti němu«, jako židovské náboženství, jako vůbec veškeré pojetí náboženství od Židů — od počátku až po dnešní den.

A přec v této příčině právě židovské náboženství podalo tak vhodnou půdu pro nový náboženský ideál, jako žádné jiné: totiž pro novou představu boha.

Co jiným znamenala chudoba, stalo se pro Krista právě pramenem nejhojnějších darů. Úžasná, pro nás téměř nepředstavitelná poušť židovského života na př. — bez umění, bez filosofie, bez vědy — z níž nadanější Židé v zástupech do ciziny se utíkali, byla naprosto nepostrádatelným živlem pro jeho prostý, svatý život. Mysli onen život neposkytoval téměř praničeho kromě života rodinného. A tak mohla nejbohatší mysl, která kdy žila, úplně v sebe sama se pohřížiti a jediné v hlubinách vlastního nitra nalézti potravu. »Blahoslavení chudí duchem, neboť jejich jest království boží.« Snad jenom v tomto pustém okolí bylo možno objeviti onen »obrat« vůle jakožto předstupeň k novému ideálu lidstva; jen tam, kde »bůh válečných zástupů« bez milosrdenství vládl, jen tam bylo možno nebeské tušení: »bůh láska jest«, povznésti na jistotu.

V této souvislosti však jest následující nejdůležitější:

Zvláštní duševní vloha Židů, jejich tyranským převládáním vůle zapříčiněná nedostatečná obrazotvornost, přivedla je k velmi zvláštnímu, abstraktnímu

---

[42]) Věřící žid Montefiore: Religion of the ancient Hebrews (1893, str. 442) připouští, že myšlénka »bůh jest láska« nepřichází v žádném čistě hebrejském díle kterékoli doby.

[43]) Montefiore a jiní autoři popírají, že by poměr Israele k Jehově byl poměrem pacholků k jich pánům, a přec Písmo se tak vyslovuje na mnoha místech zcela jasně, tak na př. Lev. XXV, 55: »Pacholky jsou mi dítky Israele,

materialismu. Židům jakožto materialistům byla, jako všem Semitům, hrubá modloslužba nejbližší; opět a opět vidíme je opatřovati si obrazy a padati před nimi ke vzývání. Po staletí jejich velikými muži vedený mravní boj proti tomu jest hrdinský list v dějinách lidské volní síly. Neobrazivá vůle vystřelila však, jak u nich bylo obyčejem, daleko za cíl; každé zobrazení, ba často vše, co vůbec jest »dílem rukou«, skrývá pro starozákonní Židy nebezpečí, státi se vzývanou modlou. Ani mince nesmějí míti lidskou hlavu nebo allegorickou postavu, ani prapory nesmějí nésti symbolické znaky. Všickni Nežidé jsou Židům též »modláři«. A odtud zase vyvozena křesťanská konfuse, která se udržela až do posledních let 19. stol. a ještě nyní jenom pro vědu, a nikoli pro množství vzdělanců jest vyjasněna. V pravdě totiž jsou Semité snad jediní lidé na celém světě, kteří vůbec byli pravými modláři a jimi býti mohli. U žádné větve indoevropské rodiny nebylo v některé době modloslužby. Nefalšovaní arijští Indové, jakož i eranští, neměli nikdy ani obrazů ani chrámů; byli by neschopni chápati vůbec hrubě materialisticko-židovskou usazeninu ze semitské modlářské víry v židovské arše úmluvy s její egyptskými sfingami; ani Germáni, ani Keltové, ani Slované nevzývali obrazů. A kde žil hellénský Zeus? kde Athéna? V básních, v obrazotvorné mysli, nahoře na Olympu mraky zahalen, ale nikdy v tomto nebo onom chrámu. Bohu k e c t i vytvořil Phidias své nesmrtelné dílo, bohům k e c t i bylo nesčíslně malých zobrazení shotoveno, jež krášlila každý dům a naplňovala živou představou vyšších bytostí. Židům však zdály se to býti modly! Ježto u nich převládala vůle, patřili na každou věc jen s hlediska prospěchového; aby si něco pěkného postavili před oči, aby se tím povznášeli a kochali, aby mysli dodali potravy, aby budili náboženský smysl, bylo jim nepochopitelno. Zrovna tak křesťané později považovali zobrazení Buddhova za modly: buddhisté však neuznávají žádného boha, tím méně modly; tyto sochy mají povzbuzovati k rozmýšlení a k odvratu od světa.

---

moji pacholci, jež jsem vyvedl ze země egyptské«; a slovní překlad hebrejského textu by byl o t r o k! (srovn. slovní překlad od Louise Segonda).

Ano, v poslední době národopisci počínají silně pochybovati, zdali jest ještě tak primitivní národ, který by své tak zvané fetiše skutečně vzýval jakožto modly. Dříve se to beze všeho předpokládalo; nyní se objevuje stále ve více případech, že tyto dítky přírody spojují nejvýš složité symbolické představy se svými fetiši. Zdá se, že mezi všemi lidmi jediní Semité dovedli vyráběti a potom vzývati zlatá telata, kovové hady atd.[44]) A jelikož Israelité již tehdá byli duševně mnohem vyvinutější, než jsou dnes australští černoši, tož usuzujeme z toho, že tu nemohl býti důvod k takovýmto bludům v nedostatečné rozeznávací schopnosti, nýbrž jakási duševní jednostrannost; tato jednostrannost byla nesmírná převaha vůle. Vůle jakožto takové schází netoliko všeliká obrazotvornost, leč i všeliké uvažování; jí jest j e d n o jenom přirozeno: vrhati se na přítomné a uchopiti se toho. Proto nikdy žádnému národu nebylo tak těžko, jako israelskému, zachovati si tento pojem čistý. Avšak v boji ocelí síly: nejnenáboženštější národ stvořil ve své nouzi základ k novému a nad jiné vznešenému pojmu božstva, k pojmu, jenž se stal obecným statkem všeho umravněného lidstva; neboť na tomto základě Kristus stavěl. Mohl tak činiti dík onomu »abstraktnímu materialismu«, který našel vůkol sebe. Jinde náboženstva se udusila v bohatství svých mythologií; zde pak žádné mythologie nebylo. Jinde každý bůh měl plně výraznou fysiognomii, stal se básnictvím a výtvarnictvím něčím tak zcela individuálním, že nikdo by nebyl s to přes noc jej přeměniti; anebo (jako u Brahmy v Indii) představa jeho byla pozvolna tolik zjemněna, že nic nezbylo k životaplnému znovautváření. U Židů obého nebylo; bylť sice Jahve neobyčejně konkretní, ba docela h i s t o r i c k o u představou i daleko hmatatelnější podobou, než ji kdy měl obrazivý Arijec; zároveň však nesměl býti nikterak znázorňován, ani obrazem ani slovem.[45]) Ná-

---

[44]) Nemusím přílišně upozorňovati, jak formy kultu u Egypťanů a Sýřanů byly symbolické, od nichž Židé vzali podnět k těmto zvláštním podobám býka a hada.

[45]) Když později Židé nemohli docela odolati touze po představě, snažili se zastříti nedostatek tvářivé síly orientálským přívalem slov, čehož příklad možno viděti v Ezechieli, kap. I.

boženský genij lidstva našel zde tedy tabula rasa. Historického Jehovu Kristus nepotřeboval zrovna tak ničiti jako židovský »zákon«; ani onen ani tento neměl bezprostředního vztahu ku pravému náboženství. Jako oním vnitřním »obratem« Kristus přeměnil tak zvaný zákon ze základů na zcela nový zákon, tak použil i konkretní abstrakce židovského boha, aby dal světu docela novou představu boha. Mluví se o anthropomorfismu! Což může člověk jinak jednati a mysliti nežli anthropos (člověk)? Tato nová představa božstva lišila se však od jiných vznešených intuic tím, že obraz nebyl ani měnivými barvami symbolismu ani vypalovacím násadcem myšlenkovým namalován, nýbrž jaksi na zrcadle v nejvnitřnější mysli zachycen byv stal se nadále bezprostředním, vlastním zážitkem každému, kdo má oči k vidění. — Tento nový ideál jistě nebyl by mohl býti postaven na jiném místě, než právě na onom jediném, kde myšlénka boha fanaticky byla třímána, ale zároveň zůstala naprosto nevytvářena.

Posud jsme věnovali pozornost tomu, co Krista dělí od židovstva anebo alespoň jej odlišuje; bylo by jednostranné, kdybychom na tom přestali. Jak jeho osud tak i hlavní směr jeho myšlení jest úzce srostlý s čistě židovským životem a povahou. Převyšuje svoje okolí, ale nenáleží mu. Zde dlužno si povšimnouti jmenovitě dvou základních rysů židovské národní povahy: dějinného pojetí náboženství a převahy vůle. Tyto dva rysy jsou spolu v genetické souvislosti, jak hned uvidíme. První měl hluboký vliv jmenovitě na životní osud Kristův a na osud jeho památky; v druhém tkví kořeny jeho mravouky. Kdo nejde okolo těchto věcí bez povšimnutí, tomu se dostane objasnění mnohých velmi hlubokých a nejtěžších otázek v dějinách křesťanství, jakož i mnohých nerozřešitelných vnitřních protiv našich náboženských směrů až po dnešní den.

Historické náboženství.

Ze mnoha semitských národností jedna jediná udržela se jakožto národní jednotka, a to jedna z nejmenších a politicky nejvíc bezmocných: tento nárůdek vzdoroval všem bouřím a stojí dnes jako unikum mezi lidmi, bez vlasti, bez náčelníka, rozptýlen po všem svě-

tě, vřaděn mezi nejrozličnější národnosti a přece jednotný a své jednoty vědomý. Tento div jest dílem knihy, Thory (se vším, co časem až podnes jako doplňky bylo přičiněno). Tato kniha musí býti považována jakožto svědectví o docela svérázné duši národa, která v kritickém okamžiku od jednotlivých, cíle vědomých, vynikajících mužů na tuto určitou cestu byla poukázána. V další kapitole promluvím šíře o vzniku a významu těchto kanonických písem. Především však chci obrátiti pozornost k tomu, že Starý Zákon jest čistě dějepisné dílo. Nehledíme-li k jednotlivým pozdějším a v základě docela nepodstatným přílohám (jako jsou Přísloví Šalamounova), jest každá věta těchto knih dějepisná. I veškeré zákonodárství, jež obsahují, zdůvodňuje se dějepisně anebo se alespoň připíná chronisticky k líčeným dějům: »Hospodin mluvil k Mojžíšovi«, Aaronova zápalná obět byla od Hospodina ztrávena, Aaronovi synové byli při vyhlašování zákonů zabiti atd., a kde se jedná něco vynalézti, připíná spisovatel k nějakému románovému vypravování, jako v knize Jobově, anebo ke smělému dějepisnému zfalšování, jako ve knize Esther. Tímto převládáním chronistického živlu Bible se liší ode všech známých svatých knih. Co obsahuje náboženského, jest součástí historického vypravování, a nikoli naopak; její mravnostní příkazy nevyrůstají s vnitřní nutností z hlubin lidského srdce, nýbrž jsou »zákony«, které byly vydány za určitých podmínek a v určité dni a mohly býti každé chvíle odvolány.

Učiňme přirovnání s arijskými Indy: jim často nadskočily otázky o původu světa, o odkud a kam, však nikterak jakožto podstatná součástka jejich duševního povznesení k bohu; tato otázka po příčinách nemá s jejich náboženstvím co činiti, a místo aby na to kladli váhu, volají pěvci hymnů téměř ironicky:

»Kdo slyšel kdy, odkud pochází tvorstvo?
kdo na ně se dívá v nejvyšším světle nebes,
kdo je učinil nebo neučinil —
Ten to ví! — či také to neví?«[46])

---

[46]) Rigveda X, 129, 7.

Totéž pojetí projevoval Goethe — jehož někdy nazývají »velikým pohanem«, ač větším právem mohl by býti zván velikým Arijcem — pronášeje slova: »Živé dotazování po příčině jest velmi škodlivo.« Podobně německý přírodozpytec: V nekonečnu nemůže býti hledán nový konec a žádný začátek. Jakkoliv daleko bychom pošinuli vznik, přece stále zůstává otevřena otázka po prvním prvního, po začátku počátku.[47]) Docela jinak cítil Žid. On měl takové jasno ve příčině stvoření světa, jako dnes mají divocí Indiáni v Jižní Americe nebo australští černoši. Avšak nebyl to, jako u těchto, následek nedostatku osvěty, nýbrž hluboký, melancholický otazník arijských pastevců nesměl nikdy míti místo v jeho literatuře; panská vůle byla, jež to zakazovala a jež ihned zatlačovala skepticismus, který u tak nadaného národa musil se dostaviti (viz Koheleth nebo knihu Kazatel) fanatickým dogmatismem. Kdo chce míti celý dnešek, musí obejmouti i včerejšek, z něhož vyrostl. Materialismus se hroutí, není-li důsledný; Žida tomu učil neomylný instinkt; a zrovna jako naši dnešní materialisté vědí, jak z pohybu atomů vzniká myšlení, věděl onen, kterak bůh stvořil svět a že člověka udělal z hlíny. Stvoření však jest to nejmenší; Žid přijal bájesloví, která poznal na svých cestách, svlékl je z mythologického a přistřihl je, jak možno, na konkretně historické události.[48]) Potom teprve přijde jeho mistrovské dílo: z nuzného materiálu, společného všem Semitům,[49]) sestrojil Žid celé dějiny světa a sebe sama přenesl hned do středu; a od toho okamžiku, kdy Abraham s Hospodinem činí smlouvu, tvoří osud Israelův světové dějiny, ba dějiny všehomíra, to jediné, oč se stvořitel světa stará. Věci tak se ubírají, jakoby kruhy se stále úžily; konečně zůstane jenom střed, »já«; vůle zvítězila. To také v skutku nebylo dílem jednoho dne; dělo

---

[47]) Adolf Bastian, vynikající ethnolog, ve svém díle: Das Bestaendige in den Menschenrassen (1868) str. 28.

[48]) »Les mythologies étrangères se transforment entre les mains des Sémites en récits platement historiques.« (Renan: Israël I, 49.)

[49]) Srovnej dějiny stvoření Foeničana Sanchuniathona.

se to pozvolna; vlastní židovstvo, t. j. Starý Zákon v nynější jeho podobě byl teprv po návratu z babylonského zajetí platně sformován a upevněn.[50]) A nyní, co dříve se stalo s bezvědomou geniálností, bylo vědomě užito a vytvořeno: spjetí minulosti a budoucnosti s přítomností v ten způsob, že každý jednotlivý okamžik tvořil střed na přímé cestě, po níž židovskému národu bylo se ubírati a od níž nadále nemohl ani vpravo ani vlevo se uhnouti. V minulosti božské zázraky na prospěch Židů a v budoucnosti očekávání mesiáše a vláda světová: to byly oba vzájemně se doplňující živly tohoto pojetí dějin. Pomíjitelný okamžik obdržel zvláštní živoucí význam tím, že jej bylo vidět vyrůstati z minulosti jako odměnu nebo trest a že bylo věřeno v jeho předpověď proroctvími. Tím i budoucnost získala neslýchané realnosti; domníváno se, že jest držena rukama. I když přečetné sliby a předpovědi se nedostavily,[51]) mohlo snadno býti vysvětleno; vůle není uznalá, neuvolní, co její ruka drží, a byť to byl jen fantom; čím méně se dosud dostavilo, tím bohatší jevila se budoucnost, a tolik bylo černého na bílém (zvláště v legendě Exodu), že nemohla vzejíti pochybnost. Co se nazývá slovní věrou Židů, jest věc docela jiná než dogmatická víra křesťanů; není to víra v abstraktní nepředstavitelná mysteria a ve všeliké mythologické představy, nýbrž něco naprosto konkretního, dějepisného. Poměr Židů k jich bohu jest od počátku politický.[52]) Jehova slibuje jim panství světa — pod jistými podmínkami; a jejich dějepisné dílo jest takový div umělé struktury, že Židé při prabídném, velmi strastném osudu (jakožto národ), o němž letopisy světa dovedou vypravovati — sotva že jedinékrát, za Davida a Šalamouna, půl století se těšili z poměrného blahobytu a spořádaných poměrů — přece zří minulost svoji v nejžhavějších barvách, všude spatřujíce ochrannou ruku boží, rozestřenu nad vyvoleným národem, nad »jedinými lidmi v pravém smyslu«, všude

---

[50]) Viz kap. 5.

[51]) Na př. hned první slib Abrahamovi: »zemi Kanaan dám ti ku věčnému držení.«

[52]) Srovnej k tomu Robertson Smith: The Prophets of Israel str. 70.

tedy historické důkazy pro pravdivost své víry, z čehož potom čerpají důvěru, že sliby před mnoha věky Abrahamovi učiněné v plném obsahu budou splněny.

Ale božská přislíbení byla učiněna s podmínkami. Nebylo lze choditi po domě, nebylo lze jísti a píti, v poli se procházeti a nebýti pamětliv sta příkazů, na jejichž splnění závisel osud národa.[53]) My házíme vždy za několik let volební lístek do urny; že život každého jednotlivce má i jinak národní význam, sotva kdo ví, nebo neví docela; Žid nemohl toho nikdy zapomněti. Jeho bůh mu přislíbil: »Žádný národ ti neodolá, až jej zahubíš«, hned však bylo dodáno: »Všecka přikázání, která ti rozkáži, budeš zachovávati!« Takto byl bůh v jejich vědomí věčně přítomen. Mimo hmotný majetek bylo Židovi vlastně všecko zakázáno; k majetku byl tudíž jeho smysl jediné obrácen, a bůh to byl, od něhož mu bylo očekávati tento majetek. — Kdo tedy tyto zde jen zběžně načrtnuté poměry si nikdy ještě neuvědomil, stěží si utvoří pojem o tom, jaké neslýchané živoucnosti nabylo pomyšlení na boha za takových podmínek. Nesměl sice Žid představovati si boha v obraze, ale jeho působení, jeho denní zasahování do dějin světa bylo jakousi věcí zkušenosti; vždyť všechen národ z toho žil; o tom přemýšleti bylo (ne-li v diaspoře, tož zajisté v Palestině) jejich jediným duševním zaměstnáním.

V tomto prostředí Kristus vyrostl; z tohoto prostředí nikdy nevykročil. Dík tomuto zvláštnímu historickému smyslu Židů procitl k vědomí jak možno vzdálen všeobsáhlého arijského kultu přírody a jeho vyznání t a t - t v a m - a s i (to jsi také ty), na krbu vlastního anthropomorfismu, kde všecka příroda byla jenom pro člověka a všickni lidé jenom pro tento jeden vyvolený národ, tudíž v nejbezprostřednější přítomnosti a prozřetelnosti boží. Zde nacházel, čeho by jinak

---

[53]) Viz Žalmy, I, 2. Ve sbírce židovských lidových pověstí a vypravování, nazvané S i p p u r i m, častá jest zmínka, že obyčejný (neučený) Žid se má učiti šesti stům a třinácti zákonům. Talmud však obsahuje třináct tisíc šest set zákonů, jejichž zachovávání jest božským příkazem! (Viz Dr. Emanuel Schreiber: D e r T a l m u d v o m S t a n d p u n k t e d e s m o d e r n e n J u d e n t u m s.)

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

nikde na světě nenašel, dokonalé, hotové lešení, uvnitř něhož jeho zcela nová idea boha a myšlénka náboženská mohla býti vybudována. Z vlastní židovské myšlénky nezůstalo, když byl Ježíš žil, nic více; jako po ukončené chrámové stavbě mohlo lešení býti odnešeno. Ale ono sloužilo, a stavba by byla bez lešení nemyslitelna. Bůh, jehož prosíme za denní chléb, mohl býti jen tam myšlen, kde bůh člověku věci tohoto světa byl přislíbil; o odpuštění viny mohl býti prošen jen ten, který určité příkazy vydal. — — — Obávám se téměř, že budu špatně pochopen, pustím-li se zde do jednotlivostí; dostačí, když jsem vzbudil všeobecnou představu tak zvláštní atmosféry Judeje, z čehož potom vyplyne poznání, že nejidealnější náboženství by nemělo touž životní sílu, kdyby se nebylo připjalo na nejrealnější, nejmaterialnější, ano klidně možno říci, na nejmaterialističtější na světě. Tím a nikoli v následcích své domněle vyšší náboženskosti stalo se židovstvo náboženskou mocí světovou.

Ještě zřetelnější bude věc, budeme-li pozorovati vliv této historické víry na osud Kristův.

Nejmohutnější osobnost může působiti jen tehdy, je-li chápána. Byť toto porozumění bylo sebe chatrnější, byť často bylo docela nedorozuměním, nějaká společnost cítění a myšlení musí sloužiti za spojovací prostředek mezi ojedinělým velikánem a množstvím. Tisíce lidí poslouchajících kázání na hoře zcela jistě Kristovi nerozuměli; jak by to bylo také možno bývalo? vždyť byl to chudý, věčnou válkou a vzpourou těžce utlačený, od svých kněží soustavně zhlupovaný lid; moc Kristova slova však vzbudila v srdcích nadanějších mezi nimi ton, který by jinak na žádném místě země nebyl zazněl: má tento býti mesiášem, zaslíbeným vykupitelem z naší bídy a strasti? Jaká nezměrná síla tkvěla v možnosti takové představy! Ihned byla prchavá, nepatrná přítomnost sloučena s nejzazší minulostí a s naprosto bezpochybnou budoucností, čímž přítomný okamžik nabyl nepomíjející důležitosti. Že Mesiáš Židy očekávaný neměl povahy, kterou my Indoevropané přikládáme tomuto pojmu, jest věcí vedlejší;[54]) myšlénka byla zde, dějepisně odůvodněná víra,

že každou chvíli může a musí se objeviti zachranitel s nebes. Na žádném jiném místě země nebyl by jediný člověk mohl míti toto, byť špatně pochopené tušení o světovém významu Kristově. Spasitel byl by zůstal člověkem mezi lidmi. A potud poznávám, že oni tisícové, kteří brzy potom volali: »Ukřižuj ho, ukřižuj!«, prokázali zrovna tolik porozumění, jako ti, kteří nábožně poslouchali kázání na hoře. Pilát, jinak tvrdý,

---

[54]) I tak pravověrně církevní badatel jako Stanton připouští, že židovská mesianská myšlénka byla zcela politická. (Viz The Jewish and the Christian Messiah, 1886, str. 122, 128 násl. atd.) Víme, že theologie poslední dobou hojně se zabývala dějinami mesianských představ. Výsledek pro nás laiky jest hlavně důkaz, že křesťané specificky galilejskými a samaritskými bludy k tomu svedení, podstrčili očekávání mesiáše pojetí, kterého pro Židy nikdy nemělo. Proti násilným výkladům starých proroků židovští učenci vždycky se vzpírali; nyní však také s křesťanské strany se připouští, že alespoň předvyhnanští proroci (a ti jsou největší) ničeho nevěděli o očekávání mesiáše (viz na př. Paul Volz: Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias, 1897); Starý Zákon ani toho slova nezná a jeden z nejznamenitějších bohoslovců naší doby, Pavel de Lagarde (Deutsche Schriften, str. 53) upozorňuje, že výraz mâschias není původně hebrejský, nýbrž teprve pozdě z Assyrie a Babylonie vypůjčený. Zvlášť nápadno pak jest, kterak toto očekávání mesiáše, kde vůbec bylo, ustavičně měnilo svou podobu; jednou měl přijíti druhý král David, po druhé mířila ta představa jenom na židovské panství světové vůbec, potom zase jest to bůh sám se svým nebeským soudem, »jenž dosavadním mocnářům jedním rázem učiní konec a dá národu israelskému nepomíjející vládu, všeobsáhlou říši, na níž budou míti účastenství znovu probuzení spravedliví dřívějších dob, kdežto odpadlíci odsouzeni budou ku věčné hanbě (srovn. Karl Müller: Kirchengeschichte, I. 15), — jiní Židé zase se prou, zdali mesiáš bude Ben-David nebo Ben-Josef; mnozí věří, že budou dva, ještě jiní se domnívají, že se narodí v římské diaspoře; nikdy a nikde však nenajdeme myšlénky na trpícího, svou smrtí osvobozujícího mesiáše (viz Stanton, str. 122—124). Nejlepší, nejvzdělanější a nejzbožnější Židé nikdy si nepřipustili takových apokalyptických chimér. V Talmudě čteme (Sabbath, odd. 6): »Mezi přítomným a mesianským časem není rozdílu, než že přestane tlak, pod nímž Israel dosud sténá.« (Naproti tomu viz v pojednání Sanhedrin babylonského Talmudu 966 násl. pustou směsici a naprostou chlapeckost mesianských představ.) Domnívám se, že jsem ve svých hořejších vývodech postihl jádro věci: při tak zcela historickém náboženství, ja-

ukrutný soudce, nemohl na Kristu najíti žádné viny;[55]) v Helladě a v Římě byl by ctěn jako svatý muž. Žid naproti tomu, žijící jediné v dějinách, jemuž »pohanský« pojem mravnosti a svatosti byl cizí, ježto znal jen jeden »zákon«, a tohoto zákona následoval zase ze zcela praktických důvodů, aby totiž neuvalil na sebe hněv boží a aby si zajistil svou historickou budoucnost, Žid posuzoval zjev, jako byl Kristův, čistě dějepisně a právem musil zuřiti, když zaslíbené mu království, pro jehož nabytí po staletí trpěl, pro jehož získání se odloučil ode všech lidí světa a u všech se stal nenáviděným a pohrdaným, když toto království, v němž doufal spatřiti všecky národy v okovech a všecka knížata na kolenou »prach lízající«, nyní najednou z pozemského mělo býti přeměněno na říši »nikoli z tohoto světa«. Hospodin často svému národu sliboval, že ho »neoklame«; Židům však musilo se to zdáti oklamáním. Nejenom jednoho, mnoho jich odpravili, protože byli považováni za zaslíbeného mesiáše, anebo se zaň vydávali. A právem, neboť víra v budoucnost byla tak velice sloupem jejich národní ideje, jako víra v minulost. A nyní toto galilejské bludné učení! Na staroposvátném místě tvrdošíjného materialismu postaviti prapor idealismu! Boha msty a války přečarovati v boha lásky a míru! Bouřící vůli, vztahující obě ruce po všem zlatě země, učiti, aby vše, co má, odvrhla a hledala zakopaný poklad ve vlastním nitru — — — Židovské synedrium zíralo hloub než Pilát (a než mnohé tisíce křesťanských bohoslovců). S plným vědomím nikoli, zajisté nikoliv, ale s oním neomylným instinktem, jejž propůjčuje čistá raça, chopilo toho, jenž podkopával historické základy židovského života učením:

---

ko je židovské, jest jisté držení budoucnosti zrovna takovou nutností jako jisté držení minulosti; od nejrannějších dob vidíme tuto myšlénku na budoucnost Židy oživovati a ona je oživuje ještě dnes; dle vlivů okolí propůjčoval fantasii chudý národ ten svým očekáváním různé formy, a podstatným jest jediné skálopevné přesvědčení, jež nikdy je neopustilo, že Židé jednou budou svět ovládati. Toto jest právě součást jejich povahy, viditelné promítání na venek jejich nejvnitřnější bytosti. Jest to jejich náhrada za mythologii.

[55]) Tertullian dělá k tomu rozkošně naivní poznámku: »Pilát byl již v srdci křesťanem!« (Apologeticus, XXI.)

»Nestarejte se o zítřek«, toho, jenž každým svým slovem a činem židovstvo proměňoval v jeho protivu, a nepustilo jej z rukou, dokud nevydechl svojí duše. A jenom takto, jenom smrtí byl osud naplněn a příklad dán. Učením nemohla býti založena víra nová; ušlechtilých a moudrých učitelů mravnosti tehdá nescházelo, ale žádný s lidmi ničeho nezmohl; musil býti život žít a tento život ihned jakožto světodějný čin vřaděn do velikých dějin světových. Jediné židovské okolí hovělo těmto podmínkám. A právě jako život Kristův mohl býti prožit pouze za pomoci židovstva, přes to, že byl jeho popřením, zrovna tak rozvila mladá křesťanská církev řadu prastarých arijských představ — o hříchu, vykoupení, znovuzrození, milosti atd. (samy věci Židům zcela neznámé) — nyní v jasnou a zřejmou podobu, vřadivši je v židovské historické schema.[56]) Nikdy se nepodaří zjev Kristův odpoutati od tohoto židovského základního tkaniva; byl o to učiněn pokus hned v prvních křesťanských stoletích, však bezvýsledně, ježto tím tisíce rysů, v nichž osobnost svoji svéráznost projevila, byly setřeny a zbyla jen abstrakce.[57])

Ještě hloub zasahuje vliv druhého rysu povahového.

---

[56]) Mythus o prvotním hříchu stojí sice hned na počátku první knihy Mojžíšovy, avšak zřejmě jakožto údělný statek, ježto Židé nikdy mu nerozuměli a on v jejich soustavě nedošel užití. Kdo zákon nepřekračuje, jest po jejich rozumu bez hříchu. Zrovna tak málo podobá se jejich očekávání mesiáše naší představě o vykoupení. Bližší v kap. 5. a 7.

[57]) To jest tendence gnose vůbec; dokonale promyšlený, nejušlechtilejší výraz nachází tento směr, pokud si smím dovoliti úsudek, v Marcionu (polovice 2. stol.), jenž naprostou novotou křesťanského ideálu tolik byl proniknut, jako snad žádný učitel náboženství po něm; právě na takovém příkladě však učíme se poznávati, jak jest osudno, chtít ignorovati historicky dané. (Srovn. kterékoliv církevní dějiny. Naproti tomu musím vědychtivého výslovně varovati, že ty tři řádky, které professor Ranke tomuto opravdu velikému muži věnuje — Weltgeschichte II, 171 — ani jediného slova z toho neobsahují, co zde říci bylo.) [Pro poznání Marciona a gnose vůbec doporučují se Meadovy Fragmente eines verschollenen Glaubens, přel. od Ulricha, 1902 u Schwetschke.]

Vůle u Semitů.

Viděli jsme, že to, co jsem nazval historickým instinktem židovským, v poslední příčině se zakládá na nemírně vyvinuté v ů l i. Vůle dosahuje u Žida takové převahy, že si ostatní vlohy podrobuje a opanovává. Tím povstávají na jedné straně mimořádné výkony, jaké by u jiných lidí sotva byly možny, na druhé straně však zvláštní omezení. Jisto jest, že touž nadvládu vůle nacházíme u Krista všude: často nežidovskou v jednotlivých výrocích, zcela židovskou, pokud na vůli téměř výlučně se klade důraz. Tento rys zasahuje příliš hluboko a tisíceronásobně se rozvětvuje, jako síť cévní, až do každého jednotlivého slova, do každé jednotlivé představy. Příměrem doufám mínění své objasniti a pochopitelným učiniti.

Pozorujme hellénskou představu božského a lidského a jejich vzájemného poměru. Jedni bohové vedou zápas pro Troju, jiní pro Achajské; zpřáteliv si jednu část bohů, znepřáteluje si část druhou; život jest boj, hra, nejušlechtilejší může zahynouti, nejbídnější zvítěziti; mravnost jest do jisté míry osobní záležitostí, svého nejvlastnějšího nitra jest člověk pánem, nikoliv svého osudu; pečující, trestající a odměňující prozřetelnosti není. Ani bohové nejsou svobodni; sám Zeus musí se skloniti před osudem. »Ani bohu nelze ujíti určenému osudu«, píše Herodot. Národ, který zplodil Iliadu, zplodí později veliké přírodozpytce a veliké myslitele. Neboť kdo se dívá na přírodu otevřenýma, sobectvím nezkalenýma očima, objeví v ní všude vládu z á k o n a; zákonnost v oboru mravnostním nazývá se osudem pro umělce, předurčením pro filosofa. Pro věrného pozorovatele přírody jest myšlénka libovůle prostě nepochopitelna, ani bohu neodhodlá se přibásniti, že činí, co chce. Pěkný výraz dává tomuto pojetí světa Hera v Goethově zlomku Achilleidy:

Libovůle věčně jest nenáviděna bohy i lidmi,
když v činech se ukáže neb objeví pouze v slovech.
Nebť ať stojíme vysoko jakkoli, tak vysoko jest věčných bohů
Nejvěčnější Themis[58]) jediná, a tato musí trvat i vlásti.

Naproti tomu židovský Jehova může býti označen jako v t ě l e n á l i b o v ů l e. V Žalmech a u Isaiáše

arci předstupuje před nás tento pojem boha nadmíru velkolepě; jest také — pro vyvolený národ — zdrojem vysoké a vážné morálky. Čím jest Jehova, tím jest, protože býti chce; stojí nade vší přírodou, nad každým zákonem, absolutní, neomezený samovládce. Zalíbí-li se mu vybrati si malý nárůdek z lidstva a jemu samému prokazovati milost, tož učiní tak; chce-li jej trápiti, pošle jej do otroctví; chce-li naopak darovati mu domy, kterých nestavěl, vinohrady, kterých nesázel, tož učiní tak a zničí nevinné majitele; není Themidy. Právě takové jest božské zákonodárství. Vedle morálních příkazů, které z části dýší vysokou mravností a lidskostí, stojí přímo nemravné a nelidské;[59]) jiné zase určují nejtrivialnější věci: co se smí jísti a co nesmí, jak se mýti atd., zkrátka všude neomezená libovůle. Kdo hloub pohlíží, musí viděti zde příbuznost mezi prasemitským modlářským kultem a věrou v Jehovu. Pozorován s indoevropského stanoviska byl by Jehova spíše idealisovanou modlou anebo, chceme-li, protimodlou, nežli bohem. Za to obsahuje toto pojetí boha něco, co zrovna tak málo bylo možno vzíti z pozorování přírody jako libovůli: myšlénku prozřetelnosti. Dle Renana jest »přemrštěná víra ve zvláštní prozřetelnost základnou všeho židovského náboženství«.[60]) Kromě toho s onou svobodou boha spojena jiná zcela těsně: svoboda lidské vůle. Liberum arbitrium jest rozhodně semitská, a v její plném vytvoření specielně židovská představa, souvisejíc nerozlučně se zvláštní ideou boha.[61]) Svo-

---

[58]) Themis klesla u nás moderních na allegorii nestranného soudcovství, t. j. naprosto libovolného ujednání a zobrazuje se se zavázanýma očima; když mythologie ještě žila, znamenala vládu zákona ve veškeré přírodě, a antické obrazy dávají jí obzvlášť veliké, hodně rozevřené oči.

[59]) Vedle nesčetných božsky přikázaných loupežných tažení s hromadnými vraždami, kde i »hlavy dítek o kameny rozbíjeny« býti měly, všimněme si případů, kde přikázáno bylo »bratra, přítele i bližního« záludně přepadnouti (2. Mojžíš. XXXII, 27) a též ošklivost vzbuzující příkazy, jako u Ezechiela IV, 12—15.

[60]) Histoire du peuple d'Israël II, str. III.

[61]) S jakým velmi logickým fanatismem rabíni až do dneška zastávají bezpodmínečnou a nikoli snad metafysicky

boda vůle neznamená méně než věčně opětované tvůrčí akty; uvážíme-li to (pokud se týká světa jevů), pochopíme, že tato domněnka odporuje netoliko vší vědě fysikální, alébrž i veškeré metafysice, znamenajíc popření každého transcendentního náboženství. Zde stojí poznání a vůle příkře proti sobě. Všude tedy, kde se setkáváme s omezováním tohoto pojmu svobody — u Augustina, u Voltaira, u Kanta, u Goetha — můžeme býti jisti, že jest tu indoevropská reakce proti semitskému duchu. Tak na př. když Calderon ve Velké Zenobii dává divému, svémocnému Aurelianovi se posmívati tomu,

Jenž vůli nazval svobodnou.

Neboť — nutno také se velmi střežiti zneužívati takových formulkových zjednodušení — možno přece tvrditi: pojem nutnosti jest u všech indoevropských raç zvlášť velmi výrazný; poukazuje na vysokou, vášně prostou poznatkovou sílu; naopak pojem libovůle, t. j. neomezené vlády vůle, jest pro Žida specificky karakteristický: prozrazujeť v poměru k vůli velmi omezenou rozumnost. Neběží zde o abstraktní sevšeobecňování, nýbrž o skutečné vlastnosti, které možno ještě dnes denně pozorovati; v jednom případě převládá myšlénka, ve druhém vůle.

Budiž mi dovolen hmatavý příklad z přítomnosti. Znal jsem židovského učence, který se stal, ježto v jeho oboru konkurence dala vydělati málo peněz, výrobcem mýdla a to s velikým zdarem. Když potom i zde

---

míněnou svobodu vůle, lze sledovati v každých dějinách židovstva. Diderot praví: »Les Juifs sont si jaloux de cette liberté d'indifférence qu'ils s'imaginent qu'il est impossible de penser sur cette matière autrement qu' eux« (Židé jsou tak žárliví na tuto svobodu vůle, že se domnívají, že jest nemožno, aby kdo o této věci jinak smýšlel než oni. — Přel. překl.). A jak tento pojem přesně souvisí se svobodou boha a s prozřetelností, vysvítá z bouře, způsobené, když Maimonides chtěl božskou prozřetelnost omeziti na lidstvo a tvrdil, že ne každý list jest jí pohybován, ne každý červ jí jest zplozen. — Z tak zvaných »základních vět« slavného talmudisty rabbiho Akiby znějí první dvě: 1. Všecko a každá věc jest pod dozorem božské prozřetelnosti; 2. svoboda vůle jest dána (Hirsch Graetz: Gnosticismus und Judentum, 1846, str. 91).

cizozemská soutěž mu půdu pod nohama podkopala. stal se pojednou, již mužem jsa v pokročilejším věku, divadelním básníkem a belletristou a nabyl při tom jmění. O universálním geniu nemohlo v tomto případě býti řeči; rozumové nadání bylo prostřední a beze vší originality; s touto rozumností však vůle činila, co chtěla.

Nadměrně vyvinutá vůle Semitů může vésti ke dvěma krajnostem: v jednom případě ke ztuhnutí, jako u Mohamedána, kde převládá myšlénka na neomezenou božskou libovůli; ve druhém, jako u Žida, k fenomenální pružnosti, což vyvoláno bývá představou vlastní lidské libovůle. Indoevropanu obě cesty jsou uzavřeny. V přírodě všude pozoruje zákonnost, a o sobě samém ví, že jenom tehdy může vykonati svoje nejvyšší dílo, jestliže poslouchá vnitřní nutnosti. Arci i u něho vůle může vykonati hrdinské činy, ale jenom, když jeho poznání pojalo nějakou ideu — uměleckou, náboženskou, filosofickou, anebo nějakou směřující na vydobývání, opanování, obohacení, snad i na zločin; u něho vůle poslouchá, neporoučí. Proto jest mírně nadaný Indoevropan tak zvláštně bezpovahový u přirovnání s nejnenadanějším Židem. Vlastními silami nebyli bychom zajisté nikdy dospěli představy svobodného, všemocného boha a, řekněme, »libovolné prozřetelnosti«, která může věc nějakou ustanoviti takto, a potom, pohnuta byvši modlitbami nebo jinými pohnutkami, zase jinak.[62]) Nevidíme, že by mimo židovstvo bylo se přišlo na myšlénku zcela intimního a ustavičného osobního vztahu mezi bohem a člověkem, na myšlénku boha, který, ať tak dím, se zdá býti zde pouze pro člověka. Jsou sice staří indoarijští bohové blahovolné, přívětivé, téměř dobromyslné mocnosti; člověk jest jejich dítětem, nikoliv jejich pacholkem; bez bázně blíží se jim; při obětech »chápe boží pravou ruku«.[63]) Nedostatek pokory před božstvem

---

[62]) Nikdy u Indoevropanů bohové nejsou »tvůrci«; kde božské se pojímá jako tvůrce, jako u Brahmy Indů, vztahuje se to na čistě metafysické poznání, nikoli na historicko-mechanický pochod, jako v Genesi I; jinak bohové povstávají »mimo stvoření«, mluví se o jejich zrození i smrti.

[63]) Oldenberg: Die Religion des Veda, str. 310.

lidi docela uvedl v úžas; přece však nikde nenacházíme představu libovolné všemohoucnosti. A s tím souvisí nápadná nevěra: brzy jest vzýván tento, brzy onen, anebo pojme-li se božské jakožto jednotný princip, tož jedna škola si to myslí tak, druhá jinak (připomínám šestero velikých filosoficko-náboženských soustav v Indii, které všecky platily za pravověrné); mozek právě pracuje bez ustání dále, plodě nové obrazy, nové podoby, neohraničenost jest jeho domovem, volnost jeho živlem, tvůrčí síla jeho radostí. Všimněme si jen následujícího počátku náboženské hymny z Rigvedy (6, 9):

Ucho se otvírá, otvírá se moje oko,
Světlo v mém srdci oživuje!
Duch pátravě v dálné dálky táhne;
Co mám pověděti? co mám básniti?

a přirovnejme jej s prvními verši některého žalmu, třeba sedmdesátého šestého:

Znám jest bůh v Judstvu,
a v Israeli veliké jméno jeho;
v Salem[64]) jest stánek jeho
a obydlí jeho na Sionu.

Vidno, jak důležitý živel víry jest vůle. Kdežto poznatky bohatý Arijec »pátravě v dálné dálky táhne«, dává vůlí silný Žid bohu postaviti stan pro vždy ve své blízkosti. Prudkost vůle Židovy netoliko mu skula kotev víry, poutající jej k půdě historické tradice, nýbrž vštípila mu též neochvějnou důvěru k osobnímu, bezprostředně přítomnému bohu, jenž všemocen jest udíleti i ničiti; a tato vůle přivedla člověka do mravního poměru k tomuto bohu, tak že bůh ve své všemohoucnosti vydal přikázání, kterých dbáti nebo nedbati člověk má plnou volnost[65])

---

[64]) Skráceno za Jerusalem.

[65]) Kdyby zde bylo místo, rád bych ještě blíže dovodil, kterak tato židovská představa všemocného, jakožto svobodná prozřetelnost vládnoucího boha neodčinitelně podmiňuje historické pojetí tohoto boha a kterak právě proti tomu opět a opět arijské poznání se vzpouzí. Tak na př. všecek tragický myšlenkový život Petra Abaelarda jest tím

A ještě jedno nesmí v této souvislosti býti přehlédnuto: jednostranná převláda vůle činí kroniky židovského národa vůbec pustými a ošklivými; přes to v tomto ovzduší vyrostla řada vynikajících mužů, jejichž zvláštní velikost je vzdaluje všelikému příměru s jinými duševními velikány. Já již v úvodě k tomuto oddílu vzpomněl těchto »popěračů« židovské bytosti, kteří sami od hlavy k patě zůstali tolik židovskými, že více než jiní přispěli k vypěstění nejtvrdošíjnějšího hebrejství, a vrátím se k nim v 5. kapitole; jen tolik musí zde býti pověděno: tito mužové pojavše náboženský materialismus s jeho nejabstraktnější stránky povznesli jej mravním vzhledem na velmi vysoký stupeň; jejich působení pracovalo předem pro pojetí Krista vzhledem k poměru mezi bohem a člověkem historicky v podstatných bodech. Kromě toho důležitý rys, jenž úplně jest odůvodněn podstatou židovstva, velmi zřetelně vystupuje: historické náboženství tohoto národa neklade důrazu na jednotlivce, nýbrž na veškerý národ; jednotlivec může celku prospívati nebo škoditi, ale jinak jest nedůležit; z toho nutně následoval vysloveně socialistický rys, jenž dochází u proroků často mohutného výrazu. Jednotlivec došedší štěstí a bohatství, kdežto jeho bratři strádají, propadá boží kletbě. Když tedy Kristus v jedné příčině zastupuje právě opačný princip, totiž krajního individualismu, vykoupení jednotlivce obrozením, tož na druhé straně jeho život a jeho učení poukazuje uznaně na stav, kte- Proroctví.

---

podmíněn, že nemůže, přes nejvřelejší touhu po pravověrnosti, přizpůsobiti ducha svého židovskému náboženskému materialismu. Opět a opět dochází závěru, že Bůh činí, co činí, z nutnosti (při čemž mohl se odvolávati ke starším spisům Augustinovým, jmenovitě k jeho De libero arbitrio), což jest duchovní antisemitismus v jeho nejvyšší potenci! Popírá také každé jednání, všeliký pohyb u boha; působení boží jest proň dostavením se věčného určení vůle: »u boha není časového pořadí«. (Viz A. Hausrath, Peter Abaelard, str. 201 násl.) Tím mizí prozřetelnost. — Ostatně, nač teprve hledati doklady? Šlechetný Don Quixote vykládá s pohnutlivou naivností svému věrnému Sanchovi: »pro boha není ani minulosti ani budoucnosti, nýbrž všecko jest přítomnost« (Kniha IX., kap. 8.): tím naznačuje věčně veliký Cervantes stručně nehistorické stanovisko všech Nesemitů.

rý může býti uskutečněn pouze společenstvím. Komunismus »jednoho ovčince a jednoho pastýře« jest zajisté jiný, než zcela politicky zbarvený, theokratický komunismus proroků; a opět spodina jest výlučně a karakteristicky židovská.

Kristus Židem.

Mysleme si o těchto různých židovských představách, co mysleme, velikost nikdo jim neupře, ani schopnost vykonávati téměř nezměrný vliv na utváření lidského života. Nikdo také nepopře, že víra v božskou všemohoucnost, v božskou prozřetelnost i také ve svobodu lidské vůle,[66]) jakož i téměř výlučné zdůraznění mravní přirozenosti lidí a jich rovnosti před Bohem (»poslední budou prvními«), tvoří hlavní pilíře Kristovy osobnosti. Více než navázání na proroky, daleko více než jeho vážnost k židovským zákonným předpisům dávají nám tyto základní názory poznati, že Kristus morálně přísluší k Židům. Ano, sestoupíme-li hodně hluboko, až k onomu středu zjevu Kristova, k obratu vůle, musíme uznati — a já to již naznačil na počátku této kapitoly v přirovnání s Buddhou — že jest zde znak židovský v protivě k arijskému zapírání vůle. Toto jest plodem poznání, převelikého poznání; Kristus naopak obrací se k lidem, u nichž vůle jest přemocna a ne myšlénka; co okolo sebe zří, jest nenasytná, věčně chtivá, věčně obě ruce na venek vztahující vůle židovská; on poznává sílu a moc této vůle a přikazuje jí — nikoliv mlčeti, nýbrž nastoupiti jiný, nový směr. Zde dlužno říci: Kristus jest Žid, a jeho zjev může býti pochopen jediné, jestliže jsme se naučili kriticky chápati tyto specielně židovské názory, které on již nalezl a si přivlastnil.

Pravil jsem, že Kristus »morálně« náleží k Židům. Toto trochu dvojsmyslné slovo »morálně« musí zde býti pojato v užším významu. Neboť právě v morálním užití těchto představ o boží všemocnosti a prozřetelnosti, o výsledních bezprostředních vztazích mezi lidmi a božstvem a o užívání svobodné lidské vůle ustoupil spasitel v celku od učení židovského,

---

[66]) Tuto ovšem, jak se zdá, s důkladnými omezeními, ježto arijská myšlénka milosti u Krista více než jedenkrát zřetelně vystupuje.

což každému je zřejmo; ale představy samy, rámec, v nějž morální osobnost se vložila a z něhož nemůže býti vyňata, jisté přijetí těchto předpokladů týkajících se boha a lidí, kteréž lidskému duchu nikterak nejsou beze všeho vlastní, nýbrž naopak představují docela individuální vymoženost určitého národa během historického, staletí trvavšího rozvoje: toť jest židovské v Kristu. Již v kapitolách o hellénském umění a římském právu upozornil jsem na sílu idejí; zde opět máme zářivý toho příklad. Kdo žil v židovském světě myšlenkovém, nemohl ujíti moci židovských idejí. A byť byl světu přinesl docela novou zvěst, byť jeho život byl účinkoval jako příchod nového rána, byť byla jeho osobnost tak božsky veliká, že objevila nám v lidském nitru sílu, schopnou — kdyby někdy to bylo pochopeno — lidstvo zcela přeměniti: tož přec tato osobnost, život i zvěst připoutány byly k základním ideám židovstva, v nichž jediné mohly se projeviti, skutky se osvědčiti a světu se prohlásiti.

Doufám, že svého účelu jsem dosáhl. Vycházeje od pozorování osobnosti v její individuálním, svéprávném významu, rozšiřoval jsem pozvolna kruh, abych ukázal životní niti, které ji s okolím spojují. Při tom byla jistá obšírnost nezbytna; jediný předmět této knihy, základy devatenáctého století, ani na okamžik jsem nepustil se zřetele. Neboť, kterak bych já, jednotlivec, se měl odvážiti chronisticky nebo encyklopedicky na onen věk? Musy ať mne chrání před takovou pošetilostí! Naproti tomu mám se pokusit, abych přišel na stopu vůdčím ideám, tvůrčím myšlénkám naší doby; tyto ideje však nepadají s nebe, nýbrž připínají se k minulému; nové víno příliš často bývá naléváno do starých nádob, a prastaré, kyselé víno, jehož by nikdo neochutnal, kdyby znal jeho původ, do zcela nových nádob; vůbec leží na tak pozdě zrozené kultuře jako je naše, a k tomu v době sotva dech popadajícího chvatu, kdy lidem jest příliš mnoho se učiti, aby mohli mnoho mysliti, kletba z matku. Chceme-li nabýti

XIX. století.

jasna o sobě samých, musíme především jasně viděti v základních myšlénkách a představách, jež jsme zdědili od svých starších. Kterak svrchovaně spletité jest dědictví hellénské, kterak zvláštně protivořečné jest dědictví římské, a zároveň jak hluboce zasahuje ve dnešní náš život a myšlení, naději se, že jsem význačně dal pocítiti.

Nyní jsme viděli, že také zjev Kristův, stojící na prahu mezi dobou novou a starou, nikoli v jednoduché podobě našemu oddálenému oku se představuje, abychom snadno jej mohli vyloupnouti z labyrintu předsudků, lží a bludů. A přece nic není nutnějšího, nežli zříti právě tento zjev jasně a pravdivě. Neboť — jakkoliv nehodnými bychom se toho ukazovali — naše veškera kultura stojí, bohudík, ještě pod znamením kříže na Golgatě. Vidíme tento kříž; ale kdo vidí Ukřižovaného? On však, a on jediný jest živým zdrojem všeho křesťanství, i nesnášelivě dogmatického, i naprosto nevěrecky se stavícího. Že o tom mohlo býti pochybováno, že 19. století mohlo se krmiti knihami, v nichž dovozováno, že křesťanství povstalo z náhody, jakožto mythologický záchvat, jako »dialektická antithese« — a což vím všecko! — anebo zase jako nutný plod židovstva atd., to v pozdějších dobách bude vydávati svědectví o dětinské naší soudnosti. Důležitost genia nemůže dost vysoko býti ceněna: kdo se osmělí vypočítati vliv Homéra na lidského ducha? Kristus však byl větší. A jako věčný »domácí oheň« Arijců, nemůže ani světlo pravdy, které On nám rozsvítil, nikdy shasnouti; a byť i druhdy stín noci tmou zahaloval lidstvo, dostačí jediné žhoucí srdce, aby znova tisícům a milionům světlo denní vzplanulo. — — Zde však možno a nutno s Kristem se tázati: »Když světlo v tobě jest tmou, jak veliká potom bude tma sama?« Již vznik křesťanské církve vede nás do nejhlubší tmy, a její další dějiny činí na nás spíše dojem tápání ve tmě než jasného vidění. Jak můžeme tedy rozeznávati, co jest v křesťanství duchem Kristova ducha a co k tomu přibylo jako hellénský, židovský, římský, egyptský přídavek, jestliže jsme se nikdy nenaučili tento jev spatřovati v jeho vznešené prostotě? Kterak máme mluviti o křesťanském v našich dnešních vyznáních,

v našich literaturách a uměnách, v naší filosofii a politice, v našich sociálních zřízeních a politice, kterak máme děliti křesťanské od protikřesťanského a kterak můžeme s určitostí posuzovati, co ve hnutích 19. století jest uvésti na Krista a co nikoli, anebo, do jaké míry jest to křesťanské, zdali pouhou formou anebo i obsahem, anebo všeobecnou tendencí obsahovou, nikoli však vztahem ke karakteristické židovské formě — kterak máme umět předem odlišovati specificky židovské, pro našeho ducha tak hrozivě nebezpečné, od »chleba života«, nestojí-li zjev Kristův ve svých všeobecných rysech jasně před našima očima, a nejsme-li s to rozeznávati na tomto obraze stránku čistě osobnostní od historicko-podmíněného? Zajisté jest to nejdůležitější, naprosto nepostrádatelný základ pro mnohé úsudky a mínění.

Raziti tomu cestu měrou skrovnou bylo účelem této kapitoly.

Oddíl druhý:

Dědicové.

Vysoký smysl, chvalitebné od chváleného čistě rozlišovati.

Goethe.

Úvodem.

Kdo se uvázal v dědictví středověku? Tato otázka jest alespoň tolik závažna, jako otázka po dědictví samém, a co možná ještě spletitější. Neboť uvádí nás do studia problémů raçových, problémů, jichž věda posledního čtvrtstoletí nerozřešila, nýbrž naopak je odkryla v jejich dokonalé nerozuzlitelnosti. A přec všecko pravé porozumění 19. století závisí na jasném zodpovídání této otázky. Zde tedy dlužno býti smělým a opatrným, chceme-li zůstati pamětlivými napomenutí mého úvodu a proplouti bezpečně mezi Scyllou téměř nedostižitelné a v její dosavadních výsledcích problematické vědy, a Charybdou nepřípadných, základů prostých sevšeobecněnin. Nouze nás nutí podniknouti tento odvážný čin. Ospravedlnění.

Řím přeložil těžiště civilisace na západ. Toto se ukázalo jakožto jeden z oněch bezvědomě vykonaných světodějných činů, které žádnou mocí nemohou býti odčiněny. Od Asie odvrácený západ Evropy měl býti domovem veškeré další civilisace a kultury. To se však dělo jen pozvolna. Předem byla to ponejvíce politika, jež se obracela vždy víc a více k západu a k severu; duševně Řím sám zůstával dlouho v silné závislosti na dřívějším východním středu kulturním. V prvních stoletích našeho letopočtu dochází povšimnutí vzhledem duševním kromě Říma, jen co leží jižně a východně od něho: Alexandria, Efesus, Antiochia, vůbec Syrie, potom Řecko s Byzancí, jakož i Karthago a ostatní města »staré Afriky« (A f r i c a v e t u s); to jsou krajiny, kde dědictví bylo nastoupeno a dlouho spravováno, jichž obyvatelé je předali pozdnějším dobám a jiným národům. A právě tyto země nebyly tehdá, jako Řím sám, obydleny nějakým určitým národem, nýbrž nepřehlednou směsicí nejrůznějších raç a národů. Jest to chaos. A tento chaos nebyl snad později zničen. Na Národnostní chaos.

mnoha místech vpřed se deroucími čistými raçami zatlačen, na jiných svou vlastní bezkarakterností a nestatečností z řad činitelů vyloučen, udržel se přece tento chaotický živel na jihu a východě; novými smíšeními kromě toho často opět býval posílen. To jest první bod dalekosáhlé důležitosti. Pomysleme, na př., že všecky základy k historickému utváření křesťanstva položeny a vybudovány byly tímto obyvatelstvem smíšenců! S výjimkou několika Řeků (kteří však také všickni, Origenes v čele, šířili naprosto nepravověrné, přímo protižidovské učení, s nímž ale nepronikli),[1]) sotva bychom se mohli o některém církevním otci jen domýšleti, kterému národnímu kmeni v hlavní věci přináleží. Totéž platí pro corpus juris; i zde byl to chaos (dle hellénské představy matka Erebu a Nyxy, tmy a noci), jemuž připadl úkol živé dílo živého národa zpracovati a přeměniti na mezinárodní dogma. Pod týmž vlivem i umění bylo víc a více olupováno o osobní, volně tvůrčí moment a přeměněno na hieraticko-formulkový cvik a na místo vysoké, filosofické spekulace Hellénů podstrčeno opičení se po ní, kabbalistické strašidlo demiurgů, andělů a daemonů, samé představy, jež by v nejlepším případě bylo možno nazvati »vzduchovým materialismem«.[2]) Tomuto národnostnímu chaosu musíme nejprve věnovati svoji pozornost.

---

[1]) Origenes na př. byl vyslovený pessimista (v metafysickém smyslu slova), čímž jediným již dokazuje svou indoevropskou raçu; viděl všudy ve světě útrapy a usuzoval z toho, že hlavním jejich účelem není požitek bohem darovaného štěstí, nýbrž odvrácení zla (pomysleme na hlavní učení Kristovo o »obratu vůle«); Augustin, afrikánský mestic, měl snadnou práci jej vyvrátiti; odvolával se na první kapitolu knihy židovské Thory, aby nezvratitelně dokázal, že všecko jest dobré a svět že »netrvá ze žádné jiné příčiny, než poněvadž dobrému bohu se zalíbilo stvořiti absolutní dobro«. (Vizme vysoce poučný výklad v De civitate Dei kn. XI. kap. 23.) Augustin vítězoslavně uvádí zde ještě druhý důkaz: Kdyby Origenes měl pravdu, musily by nejhříšnější bytosti míti nejtěžší těla a ďáblové býti viditelni; avšak ďáblové mají vzdušná, neviditelná těla, tudíž a t. d. Tak zvítězily myšlénky chaosu nad metafysickým náboženstvím. (Zcela doslovně tytéž důvody nalézáme ve Führer der Irrenden Žida Maimuni-ho.)

[2]) »Luftiges Gesindel«, praví Bürger ve své »Lenoře«.

V jeho středu ční, jako ostře seříznutá skála z beztvárného moře, jediný národ, docela malý nárůdek Židů. Tento jeden jediný kmen postavil za základní zákon čistotu raçy; on sám tedy má fysiognomii a charakter. Pohlížíme-li na ona jižní a východní kulturní místa světové říše v rozkladu, nedáme-li zmásti zkoumající oko ani sympathiemi ani antipathiemi, tož musíme vyznati, že jako národ zasluhoval tehdá úctu jediné národ židovský. Ovšem možno o tomto národě užíti slov Goethových: »Víra široká, myšlénka úzká.« Židé.

V poměru k Římu a teprve k Helladě jeví se nám jeho duševní obzor tak úzký, jeho duševní schopnosti tolik omezeny, že domníváme se míti před sebou docela jiný druh bytostí; co však schází myšlénce šířky a tvůrčího uschopnění, vyváženo jest hojně mohutností víry, již možno určiti velmi jednoduše: jest to víra v sebe. A ježto tato víra v sebe obsahovala také víru ve vyšší bytost, tož nepostrádala ethického významu. Jakkoli uboze židovský »zákon« dopadá, přirovnáme-li jej k náboženským plodům různých indoevropských národů, měl přece v tehdejší zapadlé římské říši sám jediný jednu přednost: byl to právě z á k o n; zákon, jehož lidé pokorně poslouchali, a právě tato poslušnost musila v bezuzdném světě ethicky silně působiti. Zde jako všude shledáváme, že vliv Žida — k dobrému jako ke zlému — pochází z jeho povahy a nikterak z jeho duševních výkonů.[3]) Jistí historikové 19. století, ano i duševně tak znamenití, jako hrabě Gobineau, zastupovali náhled, že židovstvo působí vždy pouze rozlučitelně na všecky národy. Nemohu sdíleti tento náhled. Arci, kde Židé v cizí zemi se silně množí, tu bývá možnost, že si dají záležeti, aby splněna byla přislíbení proroků, a aby dle nejlepšího vědomí a svědomí »požírali cizí národy«; vždyť už za živobytí Mojžíšova o sobě pravili, že »jsou jako kobylky«. Nutno však lišiti židovství od Židů a připustiti, že židovství jako idea náleží ke konservativním myšlénkám světa. Pojem tělové raçové jednoty a raçové čistoty, který tvoří jádro židovství, znamená uznání základního fysiologického fakta životního; kdekoliv pozorujeme život, od plísně až k ušlechtilému koni, uznamenáme důležitost

[3]) Viz str. 242.

a význam raçy: židovství posvětilo tento přírodní zákon. Proto také proniklo vítězně v onom kritickém okamžiku světových dějin, kdy bohaté dědictví tu stálo bez dědiců. Ono nepodporovalo všeobecný rozklad, naopak zastavilo jej. Židovské dogma bylo jako ostrá kyselina, kterou naléváme do tekutiny v rozkladu, aby se zčistila a dalšího hnití uchránila. Byť tato kyselina každému nechutnala, hrála přec v dějinách kulturní doby, k níž náležíme, takovou rozhodující úlohu, že jsme dárci vděkem povinni, a místo abychom nevrlí byli, učiníme lépe, zjednáme-li si jasno o významu vstupu Židů do západních dějin — události to nezměrného dosahu pro naši ještě stále se rodící kulturu.

Ještě slovo na vysvětlenou. Mluvím o Židech, nikoli o Semitech vůbec; nikoliv že bych zneuznával úkolu jejich v dějinách světových, nýbrž protože má úloha jest časově i prostorově omezena. Arci, založily již větve semitské raçy před mnoha stoletími mocné říše na jižním a východním pobřeží Středozemního moře a obchodní osady až na březích Atlantického oceánu; nepochybně způsobily mnohé podněty a rozšířily mnohé vědomosti a zručnosti; nikde však nedošlo ke bližšímu duševnímu styku mezi nimi a ostatním obyvatelstvem budoucí Evropy. To se stalo teprve od Židů; ale nikoli od oněch milionů Židů, kteří žili v diaspoře, nýbrž teprve křesťanskou ideou. Teprve když Židé Krista na kříž přibili, zlomili nevědomky pouto, které je dosud v ignorantní vysokomyslnosti osamocovalo. — Později arci ještě jednou rozlil se semitský příval po evropském, asijském a africkém světě, příval, který, kdyby Karthago nebylo bývalo zničeno od Říma, byl by již o tisíc let dříve, a to na vždy, Evropu dokonale zaplavil.[4]) I zde zase osvědčila se semitská »idea«: — víra široká, myšlénka úzká — mnohem mocnější než její nositelé; Arabové byli pozvolna vrženi zpět, v protivě k Židům nezůstal ani jediný na evropské půdě; přece však, kde jejich abstraktní modlářství se zakotvilo,[5]) mizela všeliká možnost kultury; ušlechtilé raçy lidské byly navždy zbaveny

---

[4]) Viz str. 140 násl.
[5]) Viz str. 243.

duše semitským dogmatem materialismu, jež v tomto případě a v protivě ku křesťanství se zachovalo prosto všech arijských příměsků, a byly vyloučeny z »pokolení do jasna toužícího«. — Ze Semitů jediní Židé pracovali positivně na naší kultuře a účastnili se také jako dědicové na odkaze starověku, pokud totiž jejich assimilace velmi schopný duch jim to dovoloval.

Germáné.

Protějšek k rozšíření tohoto nepatrného a přece tak vlivného nárůdku tvoří vstup Germánů do dějin světových. I zde vidíme, co znamená čistá raça, ale zároveň také, co jest různost raç — onen veliký přírodní princip mnohostrannosti jakož i nestejnosti ve vlohách, což by dnes fádní, laciní a nevědomí žvatlalové chtěli popříti, otrocké duše, vyšlé z národnostního chaosu, jimž jediné se dobře daří v břečce bezpovahovosti a bezindividuálnosti. Posud stojí obě mocnosti — Židé i Germáné (v nejširším smyslu slova — překladat.) — brzy přátelsky brzy nepřátelsky proti sobě tam, kde novější zasahování chaosu nesmazalo jejich rysů.

Slovem »Germáné« rozumím různé severoevropské národnosti, které vystupují v dějinách jako Keltové, Germáné a Slované, a z nichž — téměř v nerozuzlitelném smísení — povstali národové moderní Evropy. Že původně pocházeli z jediné rodiny, jest jisto, o čemž v šesté kapitole podám důkaz; přece však Germán v užším, tacitovském slova smyslu tak velmi vynikl mezi svými příbuznými, duševně, mravně i fysicky, že jsme oprávněni jeho jméno vzíti za soujem celé rodiny. Germán jest duší naší kultury. Dnešní Evropa daleko rozvětvená po zeměkouli představuje pestrý výsledek nekonečně mnohanásobného smísení: co nás všecky k sobě váže a v organickou jednotu slučuje, jest germánská krev. Ohlédněme se vůkol a uvidíme, že důležitost každého národa jakožto živé síly závisí na poměru germánské čisté krve v jeho obyvatelstvu. — Co v dějinách světových předcházelo, jest pro nás úvodem; skutečné dějiny, které ještě dnes ovládají rhythmus našeho srdce a v našich žilách k dalším nadějím a tvořením krouží, začínají v okamžiku, kdy Germán se ujímá silnou rukou dědictví starověku.

Čtvrtá kapitola.

Národnostní chaos.

Tolik jest s pravděpodobností usouditi, že směšování kmenů, jež pozvolna karaktery smazává, lidskému pokolení, přes všeliký předstíraný filanthropismus, není prospěšno.

Immanuel Kant.

Ke všeobecnému uvedení do této kapitoly o národnostním chaosu klesajícího římského imperia stačí slova, která jsem pronesl v úvodu k tomuto druhému oddílu; vysvětlují, co označuji místně i časově jakožto národnostní chaos. Zde jako všude jinde předpokládám historické vědomosti alespoň ve všeobecných obrysech, a jelikož bych v této knize nerad napsal řádky, která by nevyšla z potřeby lépe pochopiti 19. století a je posouditi, tož především chci míti jasno o otázce: jest národ, jest raça pouhé slovo? Má nám tanouti před očima, jak ujišťuje ethnograf Ratzel, slití všech lidí v jednotu jakožto »cíl a úkol, naděje a přání«? Anebo nebéřeme si spíše poučení z příkladu, jednak Hellady a Říma, jednak z pseudořímského imperia, jakož i ze mnoha jiných příkladů dějin, že jenom uvnitř oněch ohraničení, v nichž ostře vyražené, individuální národní karaktery povstávají, člověk dospívá své nejvyšší míry? Jest skutečně náš nynější stav v Evropě se svými četnými, vyspělými idiomy, každý se svou vlastní, svéráznou poesií a literaturou, výrazem určité, karakteristické duše národa — jest tento stav krokem zpět oproti době, kdy latina a řečtina jakožto způsob jakéhosi blíženeckého volapüku spojovaly všecky římské poddané bez vlasti? Není krevní společenství ničím? Může společenství vzpomínek a víry býti nahraženo abstraktními ideály? Jde tu předem o osobní dobré zdání a není tu zřejmě znatelného přírodního zákona, dle kterého náš úsudek se musí říditi? Neučí nás biologické vědy, že ve veškeré říši zvířecí i rostlinné vybraně ušlechtilá pokolení — t. j. pokolení nadaná neobyčejnými silami tělesnými i duševními — povstávají jenom za určitých, plození nových jedinců omezujících podmínek? Není-li ze šetření všech těchto lidských i mimolidských jevů možno dostati jasnou odpověď na otázku: Co jest raça? A nevzejde potom z povědomí toho, co jest raça, samo

Vědecký zmatek.

sebou, co znamená pro dějiny, když jisté raçy scházejí? Ke všem těmto otázkám živě podněcuje pohled na ony bezprostřední dědice velikého odkazu. Tažme se nejprve po raçách zcela všeobecně; k tomu teprve připojí se užitečné pozorování zde specielně tkvících poměrů a jejich význam v průběhu dějin, a tudíž i pro 19. století.

Není snad otázky, o níž by i u vysoce vzdělaných, ba učených mužů zavládala taková půlnoční nevědomost, jako o podstatě a významu pojmu »r a ç a«. Co jsou čisté raçy? Odkud pocházejí? Mají dějepisně co znamenati? Jest bráti tento pojem úzce či široce? Víme o tom něco či nic? V jakém poměru jsou k sobě pojmy raça a národ? — Přiznávám se, že jsem po celý svůj život o všech těchto věcech slyšel a četl samé nesouvislosti a výroky sobě odporující, kromě od několika specialistů mezi přírodozpytci, kteří však jenom v nejřidčích případech své jasné, obšírné vědění vztahují na lidské pokolení. Nepřejde rok, abychom na mezinárodních sjezdech neslyšeli ujišťování směrodatných národních hospodářů, ministrů, biskupů, přírodozpytců, že není mezi národy žádného rozdílu, žádné nerovnosti. Germáni, kteří kladou váhu na moment raçové příbuznosti, Židé cítící se cizinci mezi námi a toužící zpět do své asijské vlasti, bývají právě od mužů vědy zasypáváni hanou a posměchem. Professor Virchov na př. pravil[1]) o hnutích kmenového vědomí mezi námi, že jest je vysvětliti toliko »ztrátou zdravého lidského rozumu«; ostatně prý »stojíme bezradně před hádankou, o níž nikdo neví, co má znamenati v této době právní rovnosti«. Přes to končil učený tento muž svou přednášku přáním po »krásných, v sobě samých spočívajících osobnostech«. Jakoby tu nebylo veškerých dějin, aby nám ukázaly, kterak osobnost a raça zcela úzce souvisejí, jak druh osobnosti druhem raçy bývá určován a moc osobnosti vázána jest jistými podmínkami

---

[1]) Der Übergang aus dem philosophischen in das naturwissenschaftliche Zeitalter, Rektoratsrede 1893 str. 30 násl. — Volím tento jeden příklad ze sta, poněvadž Virchov jakožto z nejpilnějších anthropologů a ethnografů 19. stol., i jinak muž velmi zkušený a učený, měl by se zde vlastně dobře vyznati.

své krve! A jakoby vědecký chov zvířat a pěstění rostlin nám neposkytoval nesmírně bohatý a spolehlivý materiál, na němž se učíme znáti i podmínky i důležitost »raçy«. Povstávají tak zvané »ušlechtilé« raçy zvířat, tažní koni limousinští, amerikánští klusáci, irští běhouni, naprosto spolehliví honicí psi nahodile a promiskuitou? Povstávají tím, že se jim poskytuje rovnoprávnost, že se jim dává totéž krmivo a že se nad nimi švihá týmž bičem? Nikoliv, povstávají pohlavním výběrem a přísným udržováním čistoty raçy. A sice poskytují nám koně, zvláště pak psi, všelikou příležitosť pozorovati, že duševní dary jdou ruku v ruce s tělesnými; obzvláště platí to o morálních vlohách; pes míšenec bývá nezřídka velmi chytrý, nikdy však spolehlivý, mravně jest vždycky dareba. Trvalé mísení mezi dvěma vynikajícími raçami zvířat vede bezvýjimečně ke zničení vynikajících vlastností obou![2]) Proč mělo by lidstvo činiti výjimku? Církevní otec mohl tak mysliti; sluší-li však vysoce váženému přírodozpytci, aby hodil váhu svého velikého vlivu na vážky středověké pověry a nevědomosti? Věru, bylo by přáti našim filosoficky tolik zanedbaným přírodovědeckým autoritám logického kursu u Tomáše Aquinského; mohl by jim býti jen prospěšný. V pravdě jsou lidské raçy i na široké společné základně od sebe vzhledem ke stupni jednotlivých uschopnění a vzhledem k povaze a k různým vlohám tak různy, jako chrt, buldog, pudl a novofundlanďan. Nerovnost jest stav, k němuž příroda všudy pracuje; nic mimořádného nepovstává bez »specialisace«; u člověka zrovna jako u zvířete jest to specialisace, jež dává povstávati ušlechtilým raçám. Dějiny a ethnologie jsou tu, aby odhalily i nejhloupějšímu oku toto tajemství. Nemá-liž každá pravá raça svou zvláštní fysiognomii, skvostnou, nepřirovnatelnou? Kterak bylo by povstalo hellénské umění bez Hellénů? Jak záhy vštípila

---

[2]) Viz jmenovitě Darwin: Animals and Plants under Domestication, kap. XV. a XIX. »Free crossing obliterates characters« (Volné křížení ničí význačné vlastnosti). O »pověrečné péči, s jakou Arabové udržují svou koňskou raçu čistu«, najdeme zajímavá udání v Gibbonově Roman Empire, kap. 50. Viz též Burton: Meccah, kap. 29.

žárlivé nepřátelství mezi jednotlivými městy malého Řecka každé části svou vlastní, ostře vyznačenou individualitu uvnitř vlastního rodinného typu! Jak brzy byla zase setřena, když Makedonci a Římané přejeli svou nivellisující rukou přes tuto zemi! A kterak pomalu prchlo vše, co propůjčilo slovu »hellénský« věčný smysl, když od severu, od východu i od západu vždy nové zástupy nepříbuzných národů do země táhly a s pravými Hellény se smísily! Rovnost, před níž professor Virchow se koří, dostavila se tam nyní, všecky náspy srovnány, všecky hranice pozbyly významu; také filosofie, proti níž Virchow v téže přednášce tolik horlil, byla vymýtěna a nahrazena nejzdravějším »lidským rozumem«; ale krásná hellénská osobnost, bez níž bychom ještě dnes byli všickni více nebo méně civilisovanými barbary, zmizela — na věky zmizela. »Crossing obliterates characters.«

Když tedy mužové, kteří by měli míti dobrý pojem o podstatě a důležitosti raç, projevují takový neuvěřitelný nedostatek úsudku; když tam, kde přehojný názor dává nejjistější poznání, své prázdné politické fráse stavějí naproti, divme se potom, když neučení lidé mluví mnoho nesmyslu, i tehdy, když jejich instinkt jim ukazuje pravou cestu. Neboť zájem pro tento předmět jest v širokých vrstvách vzbuzen, a když učenec žalostně selže, neučený hledá sám si pomoci. Když hrabě Gobineau v letech padesátých vydal své geniální dílo o nerovnosti lidských raç, zůstalo nepovšimnuto; nikdo nevěděl, k čemu by takové dílo bylo; stáli jsme zde, jako ubohý Virchow, »bezradně před hádankou«. Od konce 19. stol. věci vzaly změnu; vášnivější, pudivá část národů věnuje právě nyní této otázce mnoho pozornosti. Avšak v jakém zmatku protiv, bludů a fantomů pohybuje se veřejné mínění! Vizme přec, kterak Gobineau své líčení — tak úžasně bohaté později potvrzenými intuitivními tušeními a historickým věděním — zakládá na dogmatické domněnce, že svět byl zalidněn od Sema, Hama a Japheta; jediná taková trhlina v soudnosti dostačí odkázati takové dílo, přes všecku jeho dokumentární důkaznost, do smíšeneckého druhu »vědeckých fantasmagorií«. S tím souvisí Gobineau-ův další blud, že z domu »čisté«, ušlechtilé raçy se smísily během doby a každým smí-

šením staly se nutně nečistšími a méně ušlechtilými, z čehož musí vzejíti potom bezútěšně pessimistický názor o budoucnosti lidského pokolení. Tato domněnka spočívá však na naprosté neznalosti fysiologické důležitosti toho, co rozuměti jest »raçou«. Ušlechtilá raça nespadne s nebe, nýbrž stává se pozvolna ušlechtilou, právě jako ovocné stromy, a tento pochod může každý okamžik počíti znova, jakmile geograficko-historická náhoda nebo pevný plán (jako u Židů) utvoří podmínky.

S podobnými protimyslnostmi setkáváme se na každém kroku. Máme na př. mocné »antisemitské« hnutí; což, jsou Židé a ostatní Semité totožni? Což nerozrůznili se Židé hluboce právě svým rozvojem na zvláštní, čistou raçu? Jest jisto, že vzniku tohoto národa nepředcházelo důležité křížení? A co jest Arijec? Slyšíme o tom tak mnohé a určité výroky. Naproti Semitovi, jímž v obyčejném životě rozumíme pouze Žida (což alespoň znamená zcela konkretní, na zkušenosti spočívající představu), stavíme Arijce. Jaký je to však člověk? Které konkretní představě odpovídá? Jen kdo ničeho neví z národopisu, může se odvážit dáti určitou odpověď na tuto otázku. Jakmile neomezujeme tento výraz na nepochybně spolu příbuzné Indo-Irance, dostáváme se do oboru nejistých hypothes.[3]) Tělesně odchylují se národové, které jsme se naučili slučovati pod názvem »Arijců«, značně od sebe; vykazují nejrůznější stavbu lebky, též různou barvu kůže, očí a vlasů; a dejme tomu, že byla společná indoevropská praraça, co možno proti denně se hromadícímu materiálu uvésti, jenž činí pravděpodobno, že i jiné,

---

[3]) I s tímto tak velmi omezeným tvrzením, jež jsem čerpal z nejlepších mně známých knih, zdám se více předpokládati, než může věda s určitostí tvrditi; čtu zajisté v odborné práci: Les Aryens au nord et au sud de l'Hindou-Kousch od Karla de Ujfalvi (Paříž, 1896, str. 13.): »Le terme d'aryen est de pur convention; les peuples éraniens au nord et les tribus hindoues au sud de Caucase indien, différent absolument comme type et descendent, sans aucun doute, de deux raçes différentes.« (Název »arijský« jest čistě konvenční; iránští národové na severu a kmeny Hindů na jihu indického Kavkazu různí se naprosto co do typů a pocházejí zajisté ode dvou různých raç. — Překladatel.)

docela nepříbuzné typy ode dávna v našich dnešních tak zvaných arijských národech hojně jsou zastoupeny, dle čehož by se smělo nejvýše o jednotlivých individuích, nikdy o celém národě říci, že jest »arijský«? Jazyková příbuznosť neposkytuje nutícího důkazu pro společenství krve; na velmi nepatrných příznacích předpokládané přistěhování tak zvaných Indoevropanů z Asie naráží na veliké obtíže, tak že bádání nalézá stále více důvodů k domněnce, že obyvatelstvo, které obyčejně označujeme jakožto evropské Arijce, jest v Evropě usedlé od nepamětných dob;[4]) pro opačnou hypothesu osazení Indie z Evropy není ani nejmenšího podkladu . . .; zkrátka, tato otázka jest tím, co horníci nazývají »plovoucí zemí«; kdo zná to nebezpečí, neodváží se tam. Čím více se doptáváme u odborníků, tím méně se v tom vyznáme. Původně byli to jazykozpytci, kteří vztýčili souhrnný pojem »Arijců«. Potom přišli anatomičtí anthropologové; nepřípustnost úsudků z pouhé jazykovědy byla dokázána, a nyní přistoupilo se ku měření lebek; kraniometrie stala se povoláním, poskytla množství nesmírně zajímavého materiálu; nejnověji však stihl tuto tak zvanou »somatickou anthropologii« týž osud jako svého času linguistiku: ethnografové počali cestovati a podnikati vědecká pozorování na žijících lidech a dokázali při tom, že měření kostí naprosto nepřísluší důležitost, která se jí přikládala; jeden z nejznamenitějších žáků Virchowových dospěl přesvědčení, že myšlénka řešiti problémy národovědy měřením lebky jest neúrodná.[5]) Všecek tento rozvoj udál se ve druhé polovině 19. století; kdo ví, čemu se

---

[4]) G. Schrader (Sprachvergleichung und Urgeschichte), jenž studoval tu otázku více z čistě linguistického stanoviska, dospívá úsudku: »Prastará usedlost Indoevropanů v Evropě jest dokázána«; Johanes Ranke (Der Mensch) míní, že jest nyní dotvrzeno, že alespoň veliká část obyvatelstva evropského již za doby kamenné »byli Arijci«; a Virchov, jehož autorita jest tím větší v oboru anthropologickém, ježto prokazuje bezpodmínečný respekt před fakty a nestaví darwinistických zámků v povětří, jako Huxley a mnozí jiní, — Virchow míní, že možno dle anatomického nálezu tvrditi: »Nejstarší troglodyté evropští byli kmene arijského!« (citováno dle Ranke: Der Mensch II., 578).

[5]) Ehrenreich: Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens (1897).

bude r. 1950 učiti o »Arijci«. Dnes ovšem — a já to opakuji — může laik jen mlčeti.[6]) Hledá-li však u některého ze známých odborníků, poučí se, že Arijci jsou vynálezem studijní světnice a žádný pranárod;[7]) zvídá-li u jiného, odpoví se mu, že společné znaky Indoevropanů, od Atlantického oceánu až do Indie, dostačí skutečné krevní příbuzenství postaviti mimo všelikou pochybnost.[8])

Doufám, že jsem znázornil veliký zmatek, který vládne dnes mezi námi vzhledem k pojmu »raçy«. Tento zmatek není nutný, t. j. u nás praktických, jednajících, životu náležejících mužů. Již v předešlém oddíle uvedl jsem Goethova slova: »Živé dotazování po příčině škodí velice.« Co leží jasně před očima všech, dostačí již, ne-li pro vědu, tedy aspoň pro život. Věda musí arci putovati po své trnité, však věčně půvabné dráze, podobá se na horu vystupujícímu, který každým okamžikem se domnívá, že slezl nejvyšší vrchol, avšak ihned objevuje vrchol ještě vyšší. Život však jest na těchto měnlivých hypothésách jen nepřímo súčastněn. Jedno z nejosudnějších poblouzení naší doby jest ono, které nás nutí, přiznávati tak zvaným výsledkům vědy převahu v našich úsudcích. Zajisté může vědění

---

[6]) Užívám-li v této knize slova »Arijci«, tož činím tak ve smyslu sanskritského slova ârya = »náležející ku přátelům«, aniž bych se zavazoval k nějaké hypothese. Příbuzenství v myšlení a v cítění ukazuje v každém případě ke příslušnosti. (Viz, co pověděno na str. 125. pozn. 1.)

[7]) R. Hartmann: Die Negritier (1876) str. 185. Podobně Luschan, Reinach a jiní badatelé.

[8]) Tak Bedřich Ratzel, J. Ranke, P. Ehrenreich a t. d., vůbec novější, zcestovalí národopisci. Arci děje se tak hodně kolísavě, Ratzel, na př., jenž na jednom místě potvrzuje jednotnost veškeré indoevropské raçy (Litt. Centralblatt, 1897, str. 1295), praví na jiném místě (Völkerkunde, 1895, II., 751): »Mínění, že všickni tito národové jsou jednoho původu, není potřebno nebo pravděpodobno.« — Velmi pozoruhodno jest, že i popěrači arijské raçy přece stále o ní mluví; jakožto »working hypothesis« nemohou jí postrádati. I Reinach, když byl dokázal, že arijské raçy nikdy nebylo, později přece v nestřeženém okamžiku mluví o »společném původu Semitů a Arijců« (str. 98). — Výše uvedený Ujfalvi dospěl později k opačnému úsudku a věří již v grande famille aryenne. Vůbec anthropologové, ethnologové a i historikové, badatelé náboženští, filologové, učitelé práva, mohou pojmu »Arijci« rok od roku méně postrádati.

osvětlovati, leč nikoli vždycky, jmenovitě proto, poněvadž toto vědění věčně stojí na kolísavých nohou. Kterak mohou lidé myslící pochybovati, že mnohé, co dnes se domníváme věděti, za 100, 200, 500 let s úsměškem bude považováno za hrubou nevědomost? Mnohé fakty mohou arci již dnes býti považovány za konečně zjištěny; ale nové vědění pošine tytéž fakty do zcela nového světla, sloučí je ve tvary dříve netušené, posune je v perspektivě; říditi svůj soud dle současného stavu vědy, jest totéž, jako by malíř chtěl pozorovati svět průhledným, věčně měnivým kaleidoskopem místo pouhým okem. Čistá věda (v protivě ke průmyslové) jest ušlechtilá hračka; její veliká duševní a mravní cena spočívá nemalým dílem právě na tom, že ničím »neprospívá«; v této příčině jest velmi podobna umění, znamenajíc myšlení na venek obrácené; a ježto příroda jest nevyčerpatelně bohatá, přivádí tím nitru ustavičně nový material, obohacuje jeho inventář představový a připravuje obrazotvornosti nový svět snů jakožto náhradu za zvolna blednoucí svět starý.[9]) Život naproti tomu, čistě jakožto takový, jest jiná podstata než soustavné vědění, daleko pevnější, pevněji založená a obsáhlejší; je to soujem vší skutečnosti, kdežto i nejpřesnější věda představuje již zředěnou, sevšeobecněnou ne bezprostřední skutečnosť. Rozumím zde životem, co se jinak také »přírodou« nazývá, jako když na př. moderní medicina učí: horečkou podporuje příroda výměnu látek a ochraňuje člověka proti nemoci, která se naň vplížila. Příroda jest právě, co nazýváme »samopůsobícím«; její kořeny sáhají mnohem hloub, než kam vědění bude moci kdy dospěti. Kdo nepodjatě a s čistou myslí přírody se dotazuje — »matky«, jak ji staré báje nazývaly — může býti jist, že obdrží odpověď, jakou matka svému synu dává, ne vždycky logicky bezvadnou, ale přece v podstatě správnou, rozumnou a směřující s jistým instinktem k největšímu dobru synovu. Tak jest i v otázce, co má znamenati raça: z nejdůle-

---

[9]) Podobným způsobem vyjadřuje se fysik Lichtenberg: »Přírodověda jest, alespoň pro mne, jakýsi způsob umořovacího fondu (sinking fund) pro náboženství, když všetečný rozum dělá dluhy.« (Fragmentarische Bemerkungen über physikalische Gegenstände, 15.)

žitějších, snad ze všech nejdůležitější životní otázce, která může u člověka se ohlašovati.

Bezprostředně přesvědčivé, jako nic jiného, jest chování »raçy« ve vlastním vědomí. Kdo náleží vyslovené čisté raçe, pociťuje to denně. Osud jeho kmene neuhýbá se od jeho strany; nese jej, kde jeho noha kolísá, varuje jej, jako sokratický daimon, když by se měl dostati na scestí, žádá poslušnost a nutí jej často k činům, kterých by, nechápaje jejich možnosti, nikdy se neodvážil podnikati. Sláb a pln vad, jako všecko lidské, poznává přece takový člověk sebe sama (a bývá od dobrých pozorovatelů poznáván) po jistotě své povahy, jakož i po tom, že jeho činům jest vlastní prostá velikost, jež nalézá své vysvětlení v určitě typickém, nadosobném. Raça právě zvedá člověka nad sebe sama, propůjčuje mu mimořádné, řekl bych, téměř nadpřirozené schopnosti a vyznamenává jej velmi před jedinci vzešlými z chaotické směsi všelikých národů; a je-li tento ušlechtile pěstěný člověk nahodile neobyčejně nadán, tož sílí a povznáší jej příslušnost k raçe se všech stran, a on stává se geniem převyšujícím všecko lidstvo, nikoliv proto, že jako žhavý meteor byl na zem svržen rozmarem přírody, nýbrž poněvadž jako strom živený tisíci a tisíci kořeny, silný, štíhlý a přímý k nebi vzrůstá — nikoliv osamocený jedinec, nýbrž živý souhrn nesčítaných duší stejnosměrných. Kdo má otevřené oko, pozná ihned u zvířat »raçu«. Ukazuje se na celém vnějšku a dává se znáti ve stu jednotlivostí, jež rozboru unikají; kromě toho osvědčuje se ve výkonech, neboť její držení vede vždy k něčemu výstřednímu, neobyčejnému, ano, chceme-li, jednostrannému. Známe Goethovo tvrzení, že jenom nadměrné činí velikost,[10]) a to jest ono, co propůjčuje jedinci z výborného materiálu vypěstovaná raça. A v pravdě, čemu nás učí každý kůň běhoun, každý čistě vypěstovaný jezevčík, každá kočinčinská slepice, tomu učí nás dějiny našeho vlastního rodu výmluvnou řečí! Není-liž květ hellénského národa nevyrovnatelnou nadměrností? A nevidíme toto nadměrné vznikati teprve, když přestala tažení ze severu a různé, silné kmeny na poloostrově nyní

Význam raçy.

[10]) Materialien zur Geschichte der Farbenlehre. Oddíl o Newtonově osobnosti.

AKADEMICK KNIHOVNA V PRAZE

uzavřené v novou raçu se slily, bohatší a pestřejší tam, kde příbuzná krev z různých pramenů se slévala, jako v Athénách, jednodušší a odporu schopnější, kde i tomuto směšování předstrčena závora, jako v Lakedaemonu? Neshasne-li raça, jakmile osud vyrve zemi z její výlučnosti a vtělí ji ve větší celek?[11]) Neučí-li Řím témuž? Nevidíme-liž také zde ze zvláštního smísení krve vznikati docela novou raçu,[12]) nepodobnou žádné pozdější vlohami a schopnostmi, nadanou nadměrnou silou? A nevykonává zde vítězství, co tam dokonala porážka, jenom ještě mnohem rychleji? Jako vodopád valí se cizí krev do téměř vylidněného Říma a záhy Římané přestali býti. Byl by ze všech Semitů jediný nepatrný nárůdek se stal svět obepínající mocí, kdyby čistota raçy nebyla tvořila jeho neotřesný základní zákon? Ve dnech, kdy se tolik nesmyslu mluví o této otázce, nechejme se poučiti od Disraeliho, že všecek význam židovstva spočívá v čistotě jeho raçy, kteráž sama mu propůjčuje sílu a stálost, a jako přežilo národy starověké, tak přežije také, dík znalosti tohoto přírodního zákona, věčně se směsující kmeny přítomnosti.[13])

K čemu jsou daleko zabíhající šetření, jsou-li rozeznatelné raçy, má-li raça cenu jakou? jak je to možno

[11]) Že toto hasnutí se dělo jenom pozvolna, a to vzdor politické situaci, která vlastně by byla musila ihned hellénství ze světa zprovoditi, kdyby tu raçové vlohy nebyly rozhodovaly, jest známo. Až daleko do křesťanské doby zůstaly Athény středem duševního života lidstva. Alexandrie nadělala sice o sobě více řeči, o čež staral se silný semitský kontingent; kdo však chtěl vážně studovati, šel do Athén; až křesťanská omezenost r. 529 tamější školy navždy zavřela. Dovídáme se pak, že ještě tehdá i muž z lidu v Athénách se vyznamenával »živostí svého ducha, správností jazykovou a jistotou vkusu« (Gibbon, kap. 40). Obšírné a jasností velmi jímavé vylíčení pozvolného ničení hellénské raçy cizím přistěhováním čteme v G. Finlay: Mediaeval Greece M. I. Postupně přitáhli do země římské vojenské posádky ze všech částí císařství, potom Keltové, Germáni, Slované, Bulhaři, Valaši, Albánci a t. d. a smísili se s původním obyvatelstvem. Zakonové, četní ještě v 15. stol., nyní však téměř zcela vymřelí, jsou prý jediní čistí Helléné.

[12]) Viz str. 138., pozn. 12.

[13]) Viz jeho romány Tancred a Coningsby. V tomto praví Sidonia: »Raça jest všecko, není jiné pravdy. A každá raça musí zahynouti, která krev svou bezstarostně propůjčuje směšování.«

a tak dále? Obraťme hrot a řekněme: že raçy jsou, jest zřejmo; že jakost raçy má rozhodnou důležitost, jest skutečnost bezprostřední zkušenosti; nám připadá pouze vybádati, jak a proč, a nikoli v následcích nevědomosti skutečnost samu popírati. Adolf Bastian, z nejznamenitějších národozpytců dneška, dosvědčuje: »Co pozorujeme v dějinách, není přeměna, není přecházení raç do sebe, nýbrž jsou to nové a dokonalé plody, jimž věčně mladá plodná síla přírody z neviditelna podsvětí dává vystupovati.[14]) Kdo vykonal malou cestu z Calais do Doveru, domnívá se býti na jiné hvězdě; tak hluboký jest rozdíl mezi tak mnohonásobně příbuznými Francouzi a Angličany. Zároveň může pozorovatel na tomto příkladě učit se znáti cenu čistšího pěstění téhož plemene. Anglie jest svou polohou ostrovní jako odříznuta; poslední (ne příliš četný) vpád stal se před 800 lety; od té doby jen několik tisíc Nizozemců, později několik tisíc Hugenottů se tam přistěhovalo (vesměs kmenoví příbuzní), a tak se vypěstovala té doby zajisté nejsilnější raça Evropy.[15])

Bezprostřední zkušenost poskytuje nám zase řadu pozorování o raçe jiného druhu, jimiž pozvolna můžeme rozšiřovati a určitěji utvářeti své vědění. V protivě k nové, anglosaské raçe popatřme na tak zvané »španělské Židy« čili Sephardimy; tu se dovídáme, jak pravá raça čistotou se může udržeti po sta- ba po tisíciletí, ale zároveň také, jak jest nutno rozeznávati mezi skutečně ušlechtile vypěstěnými částmi národa a ostatními. V Anglii, Hollandsku a Italii jsou ještě praví Sephardimi, ale málo jich jest, ježto stěží jen mohou se vyhnouti smísení s Aschkenazimy (tak zvanými »německými Židy«). Tak na př. všichni Montefiorové nynějšího pokolení bez výjimky se oženili s německými

---

[14]) Das Bestaendige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veraenderlichkeit, 1868, str. 26.

[15]) Zde by bylo uvésti také Japonsko, kde rovněž šťastné smísení a ostrovní odloučenost vedla k vytvoření pozoruhodné raçy, mnohem silnější, mnohem hloub nadané, než se domnívá většina Evropanů. Snad jediné knihy, v nichž se učíme znáti japonskou duši, jsou: Lacfodio Hearn, Kokoro, hints and echoes of Japanese inner life; Gleanings in Buddha fields a j.

židovkami. Avšak každý, kdo cestoval po evropském východě, kde nefalšovaní Sephardimové ještě dnes co možná se vyhýbají všelikému styku s německými Židy, před nimiž dávají na jevo téměř komický odpor, dá mi za pravdu, řeknu-li, že teprve patřením a stykem s těmito muži se učí chápati význam židovstva v dějinách světových. To jest šlechta v nejplnějším slova smyslu, pravá raçová šlechta! Krásné postavy, ušlechtilé hlavy, důstojnost v mluvě i způsobech. Typ jest semitský v témž smyslu, jako typ jistých vzácných syrských nebo arabských mužů. Na první pohled pochopil jsem, že ze středu takových lidí mohli vzejíti proroci a žalmisté, což se mi, upřímně přiznáno, ani při nejpečlivějším pozorování mnoha set bocherů (synů-prvorozenců) v Bedřichově ulici v Berlíně nikdy nechtělo podařiti.

Prohlížejíce svaté knihy židovské vidíme, že přetvoření monopolytheismu tohoto národa na velkolepou (byť pro naše cítění příliš mechanicko-materialistickou) představu skutečného kosmického monotheismu jest dílem nikoliv celku, nýbrž docela malého zlomku obyvatelstva; ano vidíme, že tato menšina musí vésti ustavičný boj proti oné většině a musí jí ten ušlechtilejší pojem života mocí vnucovati, t. j. největší lidskou silou, mocí osobnosti. Ostatní obyvatelstvo činí dojem neobyčejně sprosté, všeho vyššího hnutí prosté massy, boháči tvrdi a nevěřící, chudí kolísavi a stále plni touhy vrhnouti se v náruč nejbídnější, nejšpinavější modloslužbě — sice jinak by proroci byli musili silně přeháněti. Běh židovských dějin pečoval také o zvláštní výběr mravně výše stojících: vyhnanstvím, ustavičným vylučováním do diaspory, což byl následek chudoby země a stísněného stavu, zůstávali doma (z lepších tříd) jenom zásadám věrní, a tito zastrašováním překáželi každému manželskému spojení — i se Židy! — v němž obě strany nemohly dokázati nezkaleně čistý původ z některého kmene israelského a jejichž pravověrnost nebyla povýšena nade všecku pochybnost.[16])

[16]) Nemanželské děti vůbec nebývají u věřících Židů přijaty do obce. U dnešních Sephardimů na východě Evropy děvče, o němž se pronese, že pochybilo, bývá hned od splnomocněnců obce zavezeno do ciziny a tam umístěno; ani matka ani dítě nesmějí nikdy dát o sobě slyšeti a platí za zemřelé. Tímto způsobem se pečuje, aby i slepá láska nevnesla cizí krve do kmene.

Tu nezbyla veliká volba; neboť nejbližší sousedé, Samaritáni, byli jinověrci, a ve vzdálenějších částech země, kromě Levitů po různu žijících, bylo obyvatelstvo velmi silně smíšeno. Tímto způsobem byla tam vypěstěna raça. A když nastalo konečné rozptýlení, byli tito jediní praví Židé všickni, anebo téměř všickni, převeženi do Španěl. Ježto chytří Římané uměli velmi dobře rozeznávati, přestěhovali tyto nebezpečné fanatiky, tyto hrdé muže, jejichž pouhý pohled vynutil poslušnost u množství, z jejich východní vlasti na nejzazší západ,[17]) kdežto Židy mimo užší Judsko utiskovali více než Židy diaspory.[18]) Máme tu tedy zase vysoce zajímavé názorné vyučování o vzniku a ceně »raçy«! Neboť ze všech lidí, jež jsme zvykli označovati za Židy, pochází jich poměrně málo od oněch pravých, velkých Hebrejců, spíše jsou to potomci Židů z diaspory, Židů, kteří nezažili oněch velikých bojů, ba z veliké části ani doby makkabejské; tito a potom chudý, v Palestině zbylý venkovský lid, jenž později za doby křesťanské byl vypuzen anebo sám utekl, jsou lidé, od nichž pocházejí »naši Židé«. Kdo se chce tedy učit znáti, co jest ušlechtilá raça a co nikoliv, dej si přivézti ze Soluně nebo Sarajeva nejchudšího Sephardima (veliká bohatství jsou u těchto lidí velmi zřídka, ježto jsou bez poskvrny poctivi) a postav jej vedle kteréhokoli barona Rothschilda nebo Hirsche; potom uznamenáš rozdíl mezi šlechtou, jež propůjčena raçou, a šlechtou oktroyovanou mocnářem.[19])

Patero základních zákonů.

Dalších příkladů bylo by lze uvésti hojnost. Domnívám se však, že máme již všecko pohromadě, čeho třeba k soustavnému rozboru našeho vědění o raçe,

[17]) Viz Graetze kap. 9. »Der diasporische Zeitraum«.

[18]) V Tiberiadě na př. byla dlouho vůdčí rabínská škola. O zušlechtění Sephardimů gotskou krví viz níže.

[19]) Gotové později v zástupech k mohamedanismu přestoupivší, jehož nejušlechtilejšími a nejfanatičtějšími byli zápasníky, přijali prý dříve velikým počtem židovství, a učený jeden odborník vídeňské university mne ujišťoval, že mravní a rozumovou, jakož i tělesnou převahu tak zvaných »španělských« a »portugalských« Židů možno prý spíše vysvětliti z tohoto hojného přítoku čistě germánské krve, než z onoho pěstění, na něž já jediné kladu váhu a jichž důležitost on také nechce podceňovati. Zdali toto mínění jest oprávněno, nechci rozhodovati.

abychom takto získali základní principy k uvědomělému, věcnému úsudku. Nesoudíme dnes z hypothetických prastavů na možné důsledky, nýbrž kráčíme od bezpečných faktů k jich bezprostředním příčinám zpět. Nestejnost vloh samých mezi zjevně blízce příbuznými kmeny jest patrna; kromě toho každému zevrubnějšímu pozorovateli rovněž jest zjevno, že tu a tam, za kratší nebo delší dobu, některý kmen nejenom od jiných se liší, nýbrž mocně je předčí, poněvadž se v něm projevuje nadměrné nadání a výkonná způsobilost. Že to spočívá na pěstování raçy, pokusil jsem se znázorniti předcházejícími příklady. Co z těchto příkladů (jež každý si může rozmnožiti) vyplývá, ukazuje nám, že vznik takových ušlechtilých raç jest závislý na pěti přírodních zákonech.

1. První základní podmínka jest bezesporně výborný materiál. Kde ničeho není, ztrácí i král svá práva. Když se někdo však táže, odkud přichází tento materiál?, odpovídám, že to nevím, jsa v této příčině zrovna tak nevědomý jako největší všech učenců, a poukazuji zde ke Goethovi, vznešenému světovému mudrci, jenž děl: »Co už více nepovstává, nemůžeme si mysliti jakožto vznikající. Vzniklého nechápeme.« Kam až náš pohled sahá zpět, vidíme lidi, vidíme, že jsou podstatně různi ve svém přirozeném založení, a vidíme, že jedni mají silnější zárodky rostu než druzí. Jen jedno lze tvrditi, aniž bychom opustili půdu historického pozorování: vysoká výbornost stává se zvolna zjevnou jenom zapříčiněním zvláštních okolností, roste vynuceným očiňováním; jiné okolnosti mohou ji úplně nechat zakrněti. Boj, v němž zahyne z domu slabý lidský materiál, zoceluje silný materiál; kromě toho boj o život posiluje tento silný materiál vyloučením živlů slabších. Dětství velikých raç vidíme stále v zápase, i u metafysických Indů.

2. Existence zdatných lidí neposkytuje daleko ještě nadměrnosti; takové raçy, jako Řekové, Římané, Frankové, Švábové, Italové a Španělové z doby květu, Maurové, Angličané, takové abnormní zjevy, jako arijští Indové a Židé, povstávají jenom trvalým pěstěním uvnitř téhož plemene (Inzucht). Vznikají a zanikají před našima očima. Plození potomstva výlučně v užším kruhu kmenovém s vyvarováním se všelikého smísení

s cizí krví jest druhá základní podmínka vzniku a trvání ušlechtilých raç. Pádné příklady uvedl jsem již výše.

3. Ani toto pěstění uvnitř téhož kmene nestačí k plnému dosažení cíle. S ním ještě musí jíti ruku v ruce pohlavní, přírodní výběr. Nejlépe poznáme tento zákon, studujeme-li zásady umělého chovu v říši rostlinné a zvířecí. Jest zajisté málo věcí, které by naše představy o tvárných možnostech života tolik obohacovaly.[20]) Nahlédli-li jsme, jaké divy způsobuje výběr, jak se vypěstuje běhoun nebo jezevčík nebo »nadměrné« chrysanthemum, pozvolna a pečlivým vylučováním všeho méněcenného, potom uznáme týž jev působivým i v lidském pokolení, ač zde nikdy nemůže vystoupiti tak jasně a určitě jako tamto. Za příklad uvedl jsem dříve Židy; pohazování slabošských dítek jest jiný příklad a bylo zajisté z nejblahodárnějších zákonů Řeků, Římanů a Germánů. Kruté časy, které přežije jen silný muž, vytrvalá žena, působí v podobném smyslu.[21])

4. Málo pozornosti bylo dosud věnováno dalšímu základnímu zákonu, který se mi zdá s plnou jistotou vyplývati z dějin, zrovna jako jest zkušenostním faktem zvířecího chovu: vzniku kromobyčejných raç předchází bezvýminečně krevní smísení. Jak praví ostrovtipný myslitel Emerson: »We are piqued with pure descent, but nature loves inoculation.«[22]) O arijských Indech nemůžeme arci v této příčině ničeho vypověděti; jejich prvotní dějiny ztrácejí se v mlhavých dálkách; naproti tomu fakty, týkající se Židů, Hellénů a Římanů, leží jasně před očima, neméně jasně ve příčině všech evropských národů, kteří se vyznamenali výkony celku a zplozením velikého počtu »nadměrně«

---

[20]) Literatura je náramně veliká: pro jednoduchost, srozumitelnost a obsáhlou mnohostrannost budiž každému laikovi především doporučeno Darwinovo Animals and Plants under Domestication. V Origin of Species jest o témž thematě pojednáno poněkud krátce a tendenčně.

[21]) Že na př. po mnoho století trvavší doba stěhování národů musila působiti ve smyslu zušlechťujícího výběru na Germány, znázorňuje Ihering zvlášť jasně (Vorgeschichte str. 462 násl.).

[22]) Zakládali jsme si na čistém původu, ale příroda miluje očkování. — Překladatel.

nadaných jedinců. Vzhledem k Židům, poukazuji na následující kapitolu, vzhledem k Řekům, Římanům a Angličanům poukázal jsem již častěji k této skutečnosti.[23]) Nikdy se nestalo tak důkladné a příznivé smísení jako v Řecku; z jednoho společného prakmene vyšlí tvoří na rovinách, oddělených horami a mořem, karakteristicky odlišné kmeny, provozující honbu, plavbu, rolnictví atd., a nyní nastane mezi těmito rozrůzněnými částmi směšování, jak by si je uměle pěstující rozum nebyl dokonaleji mohl vypočítati. Bylo nejprv putováno od východu na západ, později opačně od západu na východ přes Egejské moře; mezi tím kmeny nejzazšího severu (v první řadě Dorové) pronikli až na nejzazší jih, při čemž vytlačili ty nejušlechtilejší, kteří se nedali podmaniti, z jihu na sever, odkud sami přišli, anebo přes moře na ostrovy a na hellénské pobřeží Asie. Každé takové pošinutí však podmiňovalo krevní smísení. Tak táhli na př. Dorové ne všickni na Peloponnes, nýbrž části jich zůstaly seděti na každé stanici svého pozvolného putování a smísili se tam s dřívějšími obyvateli. Kde nastalo nejšťastnější smísení, tam povstalo nadměrné nadání: v Novo-Jonsku a v Attice. Nejpoučnější jsou dějiny vzniku attického, specielně athenského lidu. Právě v Attice (jako vůbec pouze v Arkadii) zůstalo původní pelasgické obyvatelstvo pevně seděti, »nebyvši nikdy cizí mocí vypuzeno«. Avšak pobřeží náležející k ostrovnímu moři zvalo k stěhování. A tu vnikali kmenově příbuzní Řekové s této i oné strany moře do vnitřku a směšovali se pomalu s dřívějšími obyvateli. Na to přišla doba zmíněného již dorského stěhování; Attika však ho zůstala ušetřena; a tu se tam utekli mnozí se všech stran světa, z Böotie, Achaje a Messenie, z Argu a Aeginy atd. Tito noví přistěhovalci byli převážnou většinou jednotliví vyvolení mužové, mužové ušlechtilého, často královského rodu. Jimi nastalo veliké obohacení malé země pravou raçovou šlechtou. Potom teprve z této pestré směsi povstaly ony Athény, jimž lidstvo více děkuje, než by možno bylo vypočítati.[24])

---

[23]) Viz jmenovitě str. 138—9.

[24]) Viz Curtius: Griechische Geschichte, kn. I. kap. 4. a kn. II. kap. 1. a 2. — Když hrabě Gobineau učí,

Nejmenší úvaha ukáže nám, jak týž zákon se osvědčuje u Němců, Francouzů, Italů a Španělů. Jednotliví germánští kmenové na př. jednají jako čistě brutalní přírodní síla, až se počnou spolu směšovati; vizme, kterak Burgundsko, bohaté znamenitými muži, důkladným smísením germánského živlu s románským nabývá svého zvláštního obyvatelstva a v následcích dlouho trvajícího politického osamocení je vytváří v karakteristickou individualitu;[25]) Frankové vyspějí k plné síle a darují světu nový typ lidský tam, kde splynou s dříve přišlými Germány a s Galloromány, anebo tam, kde, jako ve Frankách, tvoří právě spojovací bod nejrůznějších německých a slovanských živlů; Švábsko, vlast Mozartova a Schillerova, obydleno jest polokeltickým kmenem; Sasko, jež dalo německému národu tolik největších jeho mužů, obdrželo obyvatelstvo slovanskou krví zmlazené; a nedožila se Evropa v posledních třech stoletích, že nově povstalá národnost, v níž smísení krve bylo ještě mnohem důkladnější, národnost pruská, svojí silou se vyšinula za vůdce celé německé říše? — Raça anglických plnokrevných koňů byla zplozena křížením arabských hřebců s obyčejnými (ovšem vybranými) anglickými kobylami, čehož následoval chov uvnitř téhož plemene, avšak tak, že nové křížení mezi různými kusy nepatrně odchylnými nebo také s araby čas od času jest radno; jedna z nejušlechtilejších bytostí, kterou se příroda může vykázati, tak zvaný »pravý« novofundlanďan, povstal z křížení mezi eskymáckým a francouzským štvacím psem, potom následkem odloučenosti Novofundlandska trva-

---

že mimořádné duševní a zvlášť umělecké nadání Řeků jest následkem infiltrace semitské krve, tož jest to důkaz, k jakým nesmyslným domněnkám vedou falešné, dějinám a přírodnímu pozorování odporující základní hypothesy.

[25]) Toto důkladné smísení uskutečněno tím, že Burgundové po celé zemi jednotlivě se usadili a každý z nich stal se »hospes« dřívějšího obyvatele, jehož vzdělávané půdy obdržel dvě třetiny a dvora a zahrady polovinu, kdežto lesy a pastviny zůstaly společny. Třeba by zprvu nebylo velikých sympatií mezi hospodářem a vniklým »hostem«, bydleli přece vedle sebe a byli solidární při hraničních sporech a jiných právních otázkách majetkových; rozumí se, že za takových poměrů splynutí nenechalo dlouho na se čekati. (Srovn. jmenovitě Savigny: Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, kap. 5., odd. I.)

lým chovem zušlechtěn, a v jednotlivých exemplárech do Evropy přinesen, zde výběrem byl na nejvyšší stupeň ušlechtilosti vypěstován. — Snad se usmívá mnohý čtenář, když opět a opět mluvím o chovu zvířat? Zajisté však jsou životní zákony veliké, jednoduché zákony, jež obnímají a utvářejí všecko živoucí; nemáme věru nejmenší příčiny považovati lidské pokolení za výjimku; a jelikož právě vzhledem ku pěstění raçovému nejsme s to dělati pokusy s lidmi, musíme bráti na radu pokusy učiněné na zvířatech a rostlinách. —

Nemohu věru ukončiti rozpravu o čtvrtém zákoně, aniž bych poukázal na jinou stránku tohoto směšovacího zákona, že totiž trvalé pěstění uvnitř velmi malého kruhu vede časem ke zrůdnosti a zvláště k neplodnosti. Nesčetné zkušenosti chovu zvířat to dokazují. Dostačuje potom někdy jediné skřížení jenom na jednotlivých členech smečky předsevzaté, aby oslabená raça opět oživla a pohlavní plodnost se opět dostavila. U lidí už se stará láska tak vydatně o osvěžování krve, že jenom ve vysokých šlechtických kruzích a některých královských rodinách[26]) můžeme pozorovati rostoucí úpadek duševních i tělesných vloh následkem směšování ve velmi úzkém kruhu.[27]) Nejmenší vzdálení se ve stupni příbuzenském těch, kdož se manželsky spojují, dostačí zjistiti vysoké přednosti slučování téhož plemene s vyloučením těchto škodlivých následků. Vidí však každý, že se zde ohlašuje jakýs tajemný životní zákon, životní zákon tak naléhavý, že v říši rostlinné jsou ponejvíce nejsložitější zařízení, aby se zlým následkům předešlo a aby bylo zároveň postaráno, aby, jestliže mužský zárodkový pel nelétá ve

---

[26]) Viz údaje u Haeckela: Natürliche Schöpfungsgeschichte, přednáška 8. Daleko obšírnější jsou údaje v knize P. Jacobyho: Etudes sur la sélection dans ses rapports avec l'hérédité chez l'homme, kteréž bohužel nemám v rukou.

[27]) Sem náležejí ovšem také obecně známé zlé následky manželstev mezi nejbližšími příbuznými; ústroje smyslové (jakož vůbec nervová soustava) i ústroje pohlavní nejčastěji jimi trpívají. (Viz George H. Darwinovy přednášky: Die Ehen zwischen Geschwisterkindern und ihre Folgen, Lipsko 1876.)

vzduchu, hmyzem byl od jedince k jedinci přenášen.[27]) Poznání takového, zjevně základního zákona zavdává podnět k domněnce, že vznik vynikajících raç, z původního pronikání různých kmenů, jak jsme je pozorovali v dějinách, nebyl nahodilý; spíše historické fakty jsou dalšími doklady, že krevní smísení poskytuje pro vznik ušlechtilých raç zvlášť příznivé fysiologické podmínky.[29])

5. Ještě pátý zákon dlužno zde uvésti, ač jest týž více omezovací a objasňovací, než aby přinášel nový živel do otázky raçové. Jenom docela určitá, omezená krevní smísení jsou zušlechťování raçy, vztažmo vzniku nové raçy na prospěch. I zde poskytuje nám chov zvířat nejjasnější, zcela určité příklady. Krevní smísení musí býti časově přísně omezeno a kromě toho musí býti účelno; nikoliv libovolná smísení, nýbrž jen určitá mohou dáti podklad pro zušlechťování. Časovým omezením chci říci, že příliv nové krve musí se státi co nejrychleji a potom přestati; stálé, trvalé směsování krve zničí i nejsilnější raçu. Krajní příklad máme na smečce chrtů, která byvši jen jedinékrát skřížena s buldogy, nabyla tím odvahy a vytrvalosti; naproti tomu učí další

---

[28]) Četné ještě lidi, vzdálené přírodnického bádání, upozorňuji na Ch. K. Sprengela: Das entdeckte Geheimniss der Natur im Bau und in der Befruchtung der Blumen, 1793. Toto dílo mělo by býti pýchou celého německého národa a může býti čteno i od nejneučenějšího. Z novějších publikací jest jmenovitě H. Müllera: Alpenblumen, ihre Befruchtung durch Insekten und ihre Anpassung an dieselben (Engelmann 1881) povzbuzující, mnoha illustracemi názorné a také úplné. Shrnující a se zřetelem k mimoevropským rostlinám jest téhož spisovatele dílo: Blumen und Insekten, v Trewendtově Encyklopaedii věd přírodních. Jest zajisté málo úvah, které by nás tak krátkou cestou uváděly v tajemné divy přírodní jako tento objev vzájemných životních vztahů mezi světem rostlinstva a zvířectva. Co znamená naše vědění, co znamenají naše hypothesy naproti takovým jevům? Za tisku této knihy počalo vycházeti Knuth: Handbuch der Blütenbiologie (u Engelmanna).

[29]) K této otázce pro vznik mimořádně zdatných raç nezbytného směšování krve jest vzíti na potaz Reibmayr: Inzucht und Vermischung beim Menschen, 1897.

pokusy, že při pokračování takového křížení povahy obou raç mizí a zůstanou bezpovahoví bastardi.[30]) Crossing obliterates characters. Určité účelné omezení vztahuje se k tomu, že jenom jistá křížení, nikoli všecka, zušlechťují. Jsou smísení, která místo zušlechtění obě raçy zkazí, a kromě toho často se stává, že jisté cenné znaky dvou různých typů nemohou spolu splynouti; v tomto případě řídí se jedna část potomstva dle jednoho z rodičů, druhá podle druhého, ale přirozeně se smíšenými rysy, anebo se objeví vlastní, praví míšenci (-bastardi), bytosti, jejichž tělo činí dojem, jakoby bylo sešroubováno z částí k sobě nenáležejících a jejichž duševní vlastnosti odpovídají tělesným.[31]) Při čemž jest ještě poznamenati, že spojení bastarda s bastardem dokonává úplný zánik všech a každé vynikající raçové vlastnosti s náramnou rychlostí. Nelze tedy nikterak se domnívati, že smísení krve mezi různými kmeny raçu zušlechťuje za všech okolností a působí jakožto obohacení jejích vloh vlohami cizími. Tomu jest tak jenom za řídkých, určitých podmínek a přísného omezení; pravidlem smísení krve vede ke zrůdnosti. Zvláště jedna věc se tu ukazuje zřejmě: že smísení dvou velmi rozdílných bytostí jenom tehda vede k utvoření ušlechtilé raçy, děje-li se co nejvíc zřídka a následuje-li přísné pěstění téhož plemene (jako anglického plnokrevného koně a u novofundlanďana), naproti tomu smísení jest úspěšno, jen kde se děje mezi blízkými příbuznými, mezi příslušníky téhož základního typu. — I zde nemůže nikdo býti na omylu, kdo zná obšírně výsledky chovu zvířat, že dějiny lidstva před námi a okolo nás poslouchají téhož zákona. Přirozeně nevystupuje to zde hned se stejnou zřetelností; nejsmeť s to, jistý počet lidí dáti do ohrady a činiti s nimi pokusy po několik pokolení; ostatně čím jest koni rychlost, psovi plasticky pohyblivá postava, tím jest člověkovi duch: sem u něho se vhání všecka životní síla, zde se soustřeďuje proto jeho měnlivost a právě tyto roz-

---

[30]) Darwin: Animals and Plants, kap. 15.

[31]) I pro tento fakt najdeme četné příklady u Darwina. Co zvlášť se týká psů, budou každému příklady zajisté známy.

díly v povaze a rozumnosti nejsou oku viditelny.[32]) Přece však dějiny provedly pokusy ve velkém slohu a každý, jehož oko neulpí na jednotlivostech, nýbrž se naučilo přehlížeti veliké komplexy, každý, kdo sleduje duševní život národů, objeví množství dokladů pro tento zákon. Povstaly-li na př. nadměrně nadaná attická a neslýchaně moudrá a silná římská raça smíšením více kmenů, tož byly to blízce příbuzné a ušlechtilé, čisté kmeny, a tyto živly byly potom tvořením států po staletí zvenčí uzavřeny, tak že měly kdy splynouti v nový, pevný útvar; když potom tyto státy se staly každému otevřeny, zaniká raça, a to v Athénách pozvolna, protože tam následkem politického postavení nebylo lze ničeho zvláštního se domoci, smísení tudíž dělo se tam pozvolna a to ještě ponejvíce jen s indoevropskými národy,[33]) v Římě pak se strašlivou rychlostí, když Marius a Sulla květ pravých Římanů povraždili, prazdroj ušlechtilé krve tudíž zastavili a zároveň osvobozením otroků přívaly afrikánské a asiatské krve v národ přivodili, tak že Řím záhy se stal dostaveníčkem všech mesticů (míšenců) světa, cloaca gentium.[34]) Podobné pozorujeme na všech stranách. Vidíme Angličany vyrůstati ze vzájemného pronikání oddělených, avšak blízce příbuzných germánských kmenů; normanský vpád dává tu jakési po-

---

[32]) Jenom nesmí býti přehlíženo, že, kdybychom byli s to provozovati umělý chov lidí, zajisté bychom docílili i nesmírných rozdílů tělových co do velikosti, vlasů, úměrů a t. d. Postavme jenom trpaslíka z pralesů na středním Kongo, málo přes metr vysokého, celé tělo chmýřím pokryté, vedle pruského gardového granátníka, a uvidíme, jaké plastické možnosti dřímají v utváření lidského těla. — Co se týká psa, jest ještě připomenouti, že jeho různé raçy »jistě jest odvozovati od více než od jednoho kmenového druhu«. (Claus: Zoologie 4. vyd., II., 458); proto jeho mnohotvárnost.

[33]) Naproti tomu vysoce poučno jest pozorovati, že v Jonsku Hellén, vystavěný nejpestřejšímu smísení, mnohem rychleji zmizel.

[34]) Dávno přede mnou Gibbon rozpoznal příčiny zániku říše římské ve fysickém sešpatnění raçy; nyní totéž dovozuje se obšírně od O. Seecka v jeho Geschichte des Unterganges der antiken Welt. Jenom přistěhování silou kypících Germánů udrželo chaotickou říši ještě uměle o několik století déle na živu.

slední okořenění, poslední lesk; naopak děje-zeměpisné podmínky přivodily, že příbuzensky poněkud dále stojící Keltové zůstali stranou a ještě dnes jen pozvolna splývají s panující raçou. Jak zřejmě povzbudivě působí na obyvatelstvo Berlína (ještě do dnes) přistěhování francouzských Hugenotů, dost cizích, aby život novotou obohatili, dost nepřátelských, aby se svými pruskými hostiteli neplodili sešroubovaných bastardů, nýbrž povahou silné muže řídkého nadání! Chtíce viděti toho opak, potřebujeme jen popatřiti do Jižní Ameriky. Je-li ubožejšího pohledu, než podívaná na jiho-americké míšenecké státy? Tak zvaní divoši středoaustralští žijí daleko harmoničtější, důstojnější, řekněme, »světější« život než tito bídní Peruanci, Parguayci atd., míšenci dvou a často více neslučitelných raç, ze dvou kultur, jež ničeho neměly společného, ze dvou vývojových stupňů, příliš různých stářím a postavou, aby mohly vejíti v manželství, dítky protipřirozeného smilstva. Kdo se chce vážně poučiti o významu raçy, může se hodně naučiti na těchto státech, ať jen vezme do ruky statistiku, najde nejrůznější poměry mezi čistě evropským, vztažmo čistě indianským obyvatelstvem a mezi obojdruhým; i uvidí, že poměrná zkaženost drží krok se směšováním krve. Vezmu dva krajní případy, Chile a Peru. V Chile, jediném z těchto států,[35]) který může činiti jakýsi skrovný nárok na pravou kulturu a který prokazuje také poměrně spořádané politické poměry, jest asi 30 procent obyvatelstva ještě čistě španělského původu a tato třetina už dostačí, aby zadržovala mravní rozklad;[36]) naproti tomu v Peru, jež ostatním republikám předcházelo příkladem dokonalého mravního i hmotného úpadku, není více žádných Indoevropanů čisté raçy; s vyjimkou necivilisovaných ještě Indianů vnitra sestává tam veškeré obyvatlstvo z Cholosů, Mustiů, Fustiů, Terceronů, Quarteronů atd., kříženců mezi Indiány a Španěly, mezi Indiány a černochy, Španěly a černochy, dále mezi

---

[35]) V portugalské Brasilii panují podstatně jiné poměry, zvlášť ušlechtilé raçe.

[36]) Dle Alb. Wirtha: Volkstum und Weltmacht in der Geschichte 1901, str. 159, jest Chilským ještě na prospěch, že jejich Indiáni — Araukanové — náležejí

různými raçami a oněmi míšenci, anebo křížení míšenců mezi sebou; v poslední době přibylo k tomu mnoho tisíc Číňanů . . . . Tu vidíme Virchowem i Ratzelem touženou promiskuitu u díla a vidíme také, co z toho pochází! Arci jest to velmi krajní příklad, ale tím poučnější. Kdyby veliká moc okolní civilisace takový stát se všech stran uměle nepodporovala, kdyby na př. nějakou náhodou byl odříznut a sám sobě ponechán, upadl by v krátké době v úplné barbarství, ale nikoliv v lidské, nýbrž v barbarství zvířecí.[37]) I zde ponechávám čtenáři další k uvažování a sbírání dokladů vzhledem k tomuto přírodnímu zákonu, jenž nám ukazuje, že každé smíšení krve jest věc nebezpečná a může přispěti k zušlechtění raçy jen za jistých výhrad, jakož že velmi mnohá křížení bezvýjimečně jsou škodliva; má-li čtenář oči otevřeny, tož najde pro tento zákon jakož i pro ostatní čtyři v přítomnosti i minulosti dost dokladů.[38])

To jest tedy těch patero principů, jež zdají se mi býti základními: jakost materiálu, pěstění téhož plemene, výběr, nutnost krevního směšování, nutnost volbou i časem přísně omezeného krevního směšování. Z těchto principů vyplývá zase další důsledek, že vznik vysoce ušlechtilé raçy lidské mezi jiným závisí také na určitých historicko-geografických podmínkách; jimi právě dokonává se bezvědomky ušlechtění základního materiálu, jakož i pěstění téhož plemene i výběr. Že byla doba devatenáctého století, kdy učení badatelé (Buckle v čele) mohli určiti, že zeměpisné poměry plodí raçy, tož učení toto jest políčkem dějinám i všemu pozorování. Na-

---

[37]) Jak známo, panují velmi podobné poměry ve španělských osadách. Jedinou výjimku tvoří ostrov Porto-Rico; zde byli totiž domorodí Karibové úplně vyhlazeni a následkem toho má ostrov čistě indoevropské obyvatelstvo, vyznamenávající se pílí, chytrostí a smyslem pro pořádek: eklatantní příklad o důležitosti raçy!

[38]) Jindř. Schrutz dochází ve svém díle Altersklassen und Männerbünde (str. 32) tohoto závěru: Úspěšná křížení jsou možna toliko uvnitř jistého příbuzenského kruhu. Je-li příbuznost příliš úzká, skutečně blízké příbuzenství krevní, potom chorobné náklonnosti spíše se stupňují než zmenšují; je-li příliš vzdálené, potom není příznivé smíšení vlastností vůbec možno . . .

proti tomu každý jednotlivý z těchto zákonů, k tomu pak jmenovitě příklady z Říma, Řecka, Judska, Anglie a Jižní Ameriky dávají tak zřejmě chápati, na kolik historicko-geografické podmínky ke vzniku a zániku kmene netoliko přispívají, nýbrž přímo při tom tvoří rozhodující moment, že mohu upustiti od dalších vývodů.[39])

Jiné vlivy. Jest tímto otázka raçová rozřešena? Daleko ne. Tyto biologické problémy jsou mimořádně spletity, obsahujíce na př. ještě tolik tajemné fakty dědění, o jejichž základních principech nejznamenitější odborníci denně jsou nesjednocenější.[40])

Příroda jest právě nevyčerpatelna; ponořme olovnici sebe hloub, dna nedostihneme nikdy. Kdo chce o těchto věcech přemýšleti, nesmí na př. přehlédnouti, že nepatrná čísla cizích živlů silnou raçou vkrátce bývají úplně absorbována, že však jest pro to, jak říkají chemikové, jistá kapacita, určitá mohutnost pojímací, přes niž dále krev se kalí, což se projevuje úbytkem charakteristického. Italie, kde se hrdé, velmi genialní kmeny silných Germánů, které až do 14. stol. krev svou čistou zachovaly, později však smísivše se s důkladně bastardovanými Italiky se světa zmizely, jest dokladem pravdivosti citované už věty: crossing obliterates characters. Kdo pečlivě pozoruje, objeví dále, že při křížení dvou kmenů lidských, jež nejsou blízce příbuzny, poměrná plodivá síla jest činitelem, který ještě po staletích proniká a může pozvolna přivoditi úpadek ušlechtilejší součásti smíšeného národa, poněvadž totiž poměrná plodnost

---

[39]) Kdyby na př., jak často se tvrdí, bylo podnebí Attiky bývalo rozhodující, tož nelze nahlédnouti, proč genialnost jejího obyvatelstva vznikla jenom za jistých raçových podmínek a po jejich odstranění na věky zašla; zcela jasna jest naproti tomu důležitost historicko-geografických poměrů, jakmile postřehneme, že Attiku po staletí chránily nekonečných převratů, ale zároveň sloužily k tomu, přivoditi jí vybrané, ušlechtilé obyvatelstvo z různých, však kmenově příbuzných větví, jež potom se slily v novou raçu.

[40]) Zajímavý soubor různých mínění z nejnovější doby najde čtenář v Rohdeho: Entstehung und Vererbung individueller Eigenschaften, 1895.

jest v obráceném poměru k raçové šlechtě.[41]) Proto máme příklad v dnešní Evropě, kde krátkých, kulatých lebek ustavičně přibývá a tudíž úzkých, dlouhých lebek (dolichocephaly) ubývá, z nichž dle souhlasných hrobových nálezů sestával téměř celek obyvatelstva starých, pravých Germánů, Slovanů a Keltů; vidíme v tom zmáhání cizorodé, Indoevropany přemožené raçy (dnes »turanské« zvané), která živočišnou silou duševně vyššího pozvolna přemáhá.[42]) Sem náleží snad

[41]) Prof. Aug. Forel, známý psychiatr, konal ve Spoj. Státech a na Západoindických ostrovech zajímavá studia o vítězstvích, kterých duševně nižší raçy se domohou nad výše stojícími svou větší plodností. »Je-li mozek černochův slabší než bělochův, tož jeho plodivost a převaha jeho vlastností u potomstva tím více vítězí nad bělochovými. Stále přísněji odlučuje se (tudíž) bílá raça od nich nejen ve vztazích pohlavních, nýbrž ve všech, poněvadž seznáno bylo, že směšování jest bílé raçe záhubou.« Forel ukazuje na četných příkladech, jak nemožno jest černochovi assimilovati naši kulturu a kterak všude »propadá praafrikánské divokosti«, jakmile jest zůstaven sobě samému. (Ku bližšímu poučení doporučuji zajímavou knihu Hesketha Pricharda: Where black rules white, Hayti, 1900: kdo jest vychován ve frásích o rovnosti všech lidí atd., zděsí se, když se doví, jak tomu ve skutečnosti jest, jakmile v některém státě černoch má v ruce veslo.) A Forel, vychovaný v dogmatě o rovnosti lidstva, dochází závěru: »Pro jejich vlastní dobro musí s černými jako naprosto méněcennými, kultury neschopnými podlidmi býti jednáno. To musí jednou zřetelně a bez obavy býti pověděno.« (Viz cestovní zprávu v Hardenově Zukuft ze 17. února 1900.) — O otázce směšování raç a ustavičného vítězení níže stojících raç nad vyššími, srovn. fakty bohatou práci F. Hueppe: Über die modernen Kolonisationsbestrebungen und die Anpasssungsmöglichkeit der Europäer an di Tropen (Berliner klinische Wochenschrift 1901). V Australii děje se ve vší tichosti, ale velmi rychle výběr, jímž vysokorostlý, bělavý Germán — tak silně zastoupený v anglické krvi — mizí, kdežto přimísený živel Homo alpinus nabývá převahy.

[42]) Srozumitelný souhrn podává J. Ranke: Der Mensch II. 296 násl. Důkladnější, ale také mnohem těžší rozbor jest v Topinardově L'Anthropologie. Zvláštní jest v tomto díle užívání slova »raça« za hypothetickou bytost, jejíž skutečné bytí nikdy nemůže býti dokázáno. »Il n'y a plus de raçes pures« (není více čistých raç); kdo pak dokazuje, že v tomto apriorním smyslu anthropologických předpokladů někdy nějaké byly? Čisté raçy zvířecí vypěstují se jen na základě smísení krve; proč by měl u člověka platiti právě opak? Ostatně jest celá tato »turanská« hypothesa ještě velmi vzduchový obraz myšlenkový. Bližší o těchto otázkách dále v 6. kap.

také zvláštní fakt přibývající převahy tmavých očí nad šedými a modrými, jelikož z manželství mezi lidmi s různě zbarvenýma očima téměř bez výjimky tmavé oči mnohem četněji u potomstva jsou zastoupeny.[43])

Kdybych chtěl ještě pokračovati, dostali bychom se do jednoho z nejtrnitějších oborů dnešní vědy. Není toho však nikterak potřeba pro můj účel. Nestaraje se o výměr ukázal jsem raçu ve vysokých činech genia, na nejlesklejších listech lidských dějin, při samám díle; potom upozornil jsem na nejdůležitější podmínky, které vědecké pozorování považuje za základní pro vznik ušlechtilých raç. Že z opačných podmínek musí následovati zvrhnutí anebo alespoň zadržení ve vývoji ušlechtilých vloh, zdá se býti příliš pravděpodobno. Byl jsem zúmyslně opatrný a zdrželivý; takovými labyrinticky spletitými otázkami vede nejužší stezka; mně jediné záleželo vzbuditi o tom hodně živou představu, co jest čistá raça, co znamenala pro lidstvo a co ještě dnes znamená.

Ještě jsem neformuloval velmi důležitý náhled: pojem raçy má jen tehdá obsah, béřeme-li jej co možná úzce; označujeme-li tím slovem dle panujícího zvyku co možná nejdále nazpět ležící, hypothetická pokolení, stane se z něho sotva více než bledé synonymum za »lidstvo« vůbec, dle možnosti i s dlouho- i krátkoocasými opicemi; raça potom jenom tehdá znamená něco, jestliže se vztahuje na minulé zkušenosti a dožitky přítomnosti.

Národ. Zde se tedy učíme nahlížeti, co národ má znamenati pro raçu. Téměř vždycky jest to národ jakožto politický útvar, jenž poskytuje podmínky ke tvorbě raçy anebo alespoň vede k nejvyššímu, nejindividuálnějšímu očiňování raçy. Kde, jako v Indii, nedochází k utvoření národů, tam zakrní nashromážděná zásoba sil. Zmatek však, jaký vládne mezi námi vzhledem ku pojmu raçy, překáží i nejučenějším uznati tuto vysokou důležitost národů, čímž zároveň uzavírá se porozumění základním faktům dějin. Ne-

---

[43]) Alphonse de Candolle: Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles, 2. vyd., str. 576.

boť čemu nás učí naši dnešní historikové o poměru mezi raçou a národem?

Beru do rukou kteroukoliv knihu — Renanovu řeč: »Co jest národ?« Ve stu jiných najdeme stejné učení. These jest u Renana zřetelně formulována: »Fakt raçy,« píše, »původně rozhodující důležitosti, pozbývá denně významu.«[44]) Kterak se odůvodňuje toto tvrzení? Poukazem k faktu, že nejzdatnější národové Evropy povstali ze smíšené krve. Jaké množství klamných závěrů obsahuje tato věta! Příroda a dějiny nevykazují ani jediného příkladu ušlechtilých, fysiognomicky individuálních raç, které by nebyly vzešly ze smísení krve; a nyní národ tak vyslovené individuality jako anglický nemá představovati žádnou raçu, protože povstal »ze smísení Anglosasů, Dánů a Normanů«! Nejjasnější patrnost, která mi ukazuje u Angličana alespoň zrovna tak výraznou, osobitou bytost jako u Řeka a Římana ze slavné doby, musím popírati na prospěch libovolné, nedokázatelné domněnky, na prospěch předpokládané, původní »čisté raçy«. Dvě stránky před tím Renan sám zjistil na základě anthropologických nálezů, že u nejstarších Arijců, Semitů a Turánců (les groupes aryen primitif, sémitique primitif, touranien primitif«) najdeme lidi různé stavby těla, dlouho- i krátkolebé, a že tudíž i oni neměli »společné fysiologické jednoty«. Jaké pak fantomy nepovstanou, když člověk pátrá po domnělých »původech«! Opět musím uváděti slova Goethova: »Živé dotazování po příčině bývá velmi škodlivo.« Místo abychom se spokojili daným a vyzkoumatelným a nejbližšími dokázatelnými podmínkami, domníváme se, že musíme vyjíti od dalekých, zcela hypothetických příčin, jimž obětujeme přítomné, nepochybné. Takoví jsou naši »emprikové«. — Jaká jest to věc, tato »původně fysiologicky jednotná raça«, o níž mluví Renan? Snad blízký příbuzný Häckelovy člověka-opice. A k vůli tomuto hypothetickému netvoru mám popírati, že anglický, pruský, španělský národ má zcela individuální povahu! Pan Renan postrádá fysiologické jednoty;

---

[44]) Renan: Discours et Conférences, 3. vyd., str. 297. »Le fait de la raçe, capital à l'orgine, va donc tojjours perdant de son importance.«

což nenahlíží, že fysiologická jednota se přivodí manželstvím? Kdo mu tvrdí, že hypothetičtí Praarijci se také nevytvořili! Vždyť všichni dohromady o tom ničeho nevíme; co však víme, nechá se analogicky tušiti. Byly mezi nimi úzké i široké hlavy; kdo ví, zdali nebylo potřebí tohoto smísení, aby povstala raça nejušlechtilejší? Obecný anglický kůň a (bez pochyby též ze smísení povstalý) arabský kůň byli »fysiologicky« rovněž velmi různi a z jejich spojení vzešla během času fysiologicky nejjednotnější a nejušlechtilejší zvířecí raça světa, anglický plnokrevný kůň. Nyní vidí veliký učenec Renan vznikati plnokrevnost lidskou jaksi před svýma očima, totiž doby historické. Co z toho usuzuje? Praví: ježto dnešní Angličan není ani Keltem z doby Caesarovy, ani Anglosasem Hengistovým, ani Dánem Knutovým, ani Normanem Dobyvatelovým, nýbrž výsledkem spojení všech čtyř, tož nelze o anglické raçe vůbec mluviti. Tedy, poněvadž anglická raça má historický vznik, poněvadž je něco nového: proto vůbec neexistuje! V pravdě, nic nejde nad učeneckou logiku!

Co nespočítáte,
domníváte se, že není pravdivo.

Budeme souditi o významu národů pro tvoření raç docela jinak. Římská říše v době císařské byla ztělesněním protinárodního principu, vedoucího k bezraçovosti a zároveň k duševnímu a moralnímu chaosu; vysvobození z chaosu stalo se silným vytvořením opačného principu národnostního.[45]) Ne vždycky politická národnost hrála při vytváření individuálních raç touž úlohu jako v naší novější kultuře; potřebuji jen poukázati k Indii, Řecku a Israelitům, avšak krásněji, úspěšněji, a jak se zdá, trvaleji ten problém nikdy se neřešil než u Germánů. Jako kdyby je z půdy někdo vydupal, povstala v tomto malém evropském zemědílu celá řada nových, rozlišených útvarů. Renan míní, že jen ve staré polis byla raça, protože jenom tam číselné omezení dovolilo krevní společenství; to jest zcela falešné; potřeba jen počítati zpět několik století a každý člověk čítá statisíce předků; co

[45]) Toto tvoří předmět 8. kap.

tedy v úzkém oboru Athén v poměrně krátké době se stalo, fysiologické připojování, to dělo se u nás během několika století a ještě dnes pokračuje. Tvoření raçy v našich národech neubývá, nýbrž nutně denně roste. Čím déle určitý komplex zůstává politicky sjednocen, tím vroucnější stává se ona požadovaná »fysiologická jednota«, tím rychleji a důkladněji vssaje cizí živly. Naši anthropologové a historikové beze všeho předpokládají, že v jejich hypothetických praraçách specifická, rozlišovací karakteristika byla vysoce vyvinuta a nyní že postupně jich ubývá; byl by to tedy postup z původní rozmanitosti ku přibývající jednoduchosti. Tato domněnka odporuje vší zkušenosti, učící nás spíše, že individualisace jest plodem rostoucího differencování a odrůzňování. Pravidelný, zdravý rozvojový postup lidstva nejde z raçovosti k bezraçovosti, nýbrž naopak z bezraçovosti ke stále ostřejšímu výrazu raçy. Obohacování života novými individualitami zdá se býti všude nejvyšším zákonem nezbádatelné přírody. Zde tedy hraje národ, jenž způsobuje téměř vždycky směšování, doprovázené pěstěním téhož plemene, rozhodující úlohu. Všecka Evropa to dokazuje. Renan ukazuje, kolik Slovanů splynulo s Germány a klade trochu poťouchle otázku, zdali jest oprávněno, dnešní Němce nazývati Germány; mně se však zdá, že v takových případech o jména není potřeba se příti, — co dnešní Němci j s o u, pan Renan mohl se dověděti r. 1870; dověděl se to také prostřednictvím učenců, jejichž píli děkuje za devět desetin svého vědění. Toť jest výsledek tvorby raç prostřednictvím tvorby národností. A ježto raça není pouhé slovo, nýbrž ústrojná živoucí bytost, tož následuje, že nikdy se nezastaví; buď se zušlechťuje nebo se zvrhá, rozvíjí se v tom nebo onom směru a nechává jiné vlohy zakrněti. To jest zákon všeho individualního života. Pevný národní svaz jest však nejjistějším ochranným prostředkem proti poblouzení: znamenáť společné vzpomínky, společnou naději, společnou duševní potravu; upevňuje trvající krevní svaz a pobádá stále úže jej uzavírati.

Rusky bolšev

Hrdina.

Právě tak důležito, jako jasné seznání organického poměru mezi raçou a národem, jest seznání organického poměru mezi raçou a její kvintessencí — h r d i n o u nebo geniem. Obyčejně se domníváme, že mu-

síme voliti mezi vzýváním hrdiny a jeho podceňováním. Obojí svědčí o nedostatečném poznání. Co jsem již projednal ve všeobecném úvodu, nemusí býti opakováno; ale zde, kde otázka raçy stojí v popředí, předstupuje před nás tento problém ve zvlášť jasném podání, a zajisté máme-li jakousi názornou sílu, musíme přece nahlédnouti následující: vliv duševně vynikajících jedinců v pokolení lidském, jehož zvláštnost spočívá na vývoji jeho duševních schopností, jest nezměrný, k dobrému i zlému; tito jedinci jsou nesoucíma nohama, tvářivýma rukama každého národa, jsou obličejem, jejž my ostatní spatřujeme, jsou okem, jež samo zří ostatní svět určitým způsobem a jej sděluje ostatnímu organismu. Zplozeni bývají však celým tělesem; mohou vzniknouti jenom jeho životní činností, a jenom na něm a v něm nabývají významu. Co mi pomůže ruka, když nevyrostla ze silného ramene jakožto jeho část? Co mi prospívá oko, když zářivé postavy, jež zřelo, se dále nezrcadlí ve tmavé, za ním ležící, téměř beztvárné masse mozkové? Jevy nabývají teprve důležitosti tím, že stojí ve spojení s jinými jevy. Čím hojněji krouží krev neviditelně v žilách, tím bujněji vypučí květy života. Tvrzení, že Homér stvořil Řecko, vyslovuje sice slovní pravdu, ale zůstává jednostranno a svádí na scestí, dokud se nepřidá, že jen nedostižný národ, jenom zcela určitá ušlechtěná raça mohla tohoto muže zploditi, jenom raça, u níž vidoucí a tvářivé oko nadměrným způsobem bylo vyvinuto.[46]) Bez Homéra Řecko nebylo by se stalo Řeckem, bez Hellénů nikdy by se nebyl narodil Homér. Raça zplodivší velikého vidce postav zrodila též vynalézavého vidce obrazů, Euklida, rysookého pořadatele pojmů Aristotela, muže, jenž prvý prozřel soustavu všehomíra, Aristarcha atd. a d i n f i n i t u m. Příroda není tak jednoduchá, jak sní školní moudrost; je-li veliká osobnost naším »nejvyšším štěstím«, tož přece společná velikost jest jediná půda, na níž může taková osobnost vyrůsti. Celá raça jest to, jež tvoří jazyk a s tím zároveň určité umělecké, filosofické, ná-

[46]) Kdo si chce učiniti živou představu o ohromné síle těchto pokolení, schopných sloužiti Homérovi za podklad, čti popis hradů Tirynsu a Myken z atreidovské doby, jak ještě dnes, po tisíciletích tu stojí.

boženské, ba i praktické možnosti, ale také nepřekročitelné ohrady. Na hebrejské půdě nemohl nikdy povstati filosof, ježto duch hebrejského jazyka ztlumočení metafysických myšlének činí naprosto nemožným; z téže příčiny žádný semitský národ nemohl míti mythologie ve stejném smyslu jako Indové a Germáno-Slované. Vidno též, na jaké určité cesty i největší mužové byli odkázáni společnými výkony vší raçy.[47]) Avšak není to jazyk sám. Homér musil nalézti báje, aby je mohl utvářiti; Shakespeare přinesl na jeviště děje, jež žil anglický národ; Bach a Beethoven vyšli z kmenů, které již starým byly nápadny svým pěním. A Mohamed? Byl by mohl Araby povznésti k světové moci, kdyby nebyli měli jakožto jedna z nejčistěji pěstovaných raç světa určité »nadměrné« vlastnosti? Byl by mohl bez nového kmene Prusů Veliký kurfürst založiti, veliký Bedřich vystavěti, veliký Vilém dokončiti budovu, objímající nyní Německo?

Bezraçový chaos.

Tím jest naše první úloha v této kapitole vykonána: dostalo se nám zřetelné, konkretní představy o tom, co jest raça a co má znamenati pro lidstvo; viděli jsme též na několika příkladech, jak osudna jest bezraçovost. Kdo to všecko nahlíží a přemýšlí o tom, naučí se pomalu poznávati, co může znamenati pro naši kulturu, že kultura starověku na nás přešlá, jež v důležitých bodech posud ještě tvoří netoliko její základy, nýbrž i zdivo, nebyla jí sdělena určitým národem, nýbrž beznárodní, tvářnosti prostou směsicí, v níž bastardi měli veliké slovo, totiž národnostním chaosem upadajícího římského imperia. Všecek náš duševní rozvoj stojí ještě pořád pod kletbou tohoto neblahého mezistupně; ona jest to, jež ještě v 19. století dala zbraně do rukou protinárodním, raçe nepřátelským mocím.

Již před Juliem Caesarem počíná vznikati chaos;[48]) Caracallou byl povýšen na úřední princip říše

---

[47]) Dle Renana (Israël, I., 102) hebrejština nedovede dáti výrazu ani filosofické myšlénce, ani mythologické představě, ani pocitu nekonečna, ani hnutím lidského nitra, ani čistému pozorování přírody.

[48]) Viz na str. 130, kde autor pojednává o událostech za Maria a Sully, jež měly za následek znečistění krve pravých Římanů. — (Pozn. překladat.)

římské. Pokud sáhalo imperium, potud dělo se směšování krve, avšak tak, že křížení mezi nepříbuznými nebo mezi ušlechtilými raçami téměř výlučně v nejjižnější a nejvýchodnější části se dělo, kde Semité se stýkali s Indoevropany — tedy v hlavních městech Římě a Cařihradě, potom na severním pobřeží Afriky (jakož i na pobřežích Španěl a Gallie), především v Egyptě, Syrii a Malé Asii.

Jest právě tak snadno jako důležito představiti si tento komplex zemí. Dunaj a Rýn mají své prameny téměř u sebe; obojí poříčí zasahují tak důkladně do sebe, že v blízkosti průsmyku Albuly jest jezírko, jež při vysokém stavu vody — tak se ujišťuje — na jedné straně do Albuly a Rýna, na druhé do Innu a Dunaje odtéká. Sledujeme-li tok těchto řek od ústí starého Rýna do Severního moře u Leydenu, po Rýně nahoru a po Dunaji dolů až k jeho ústí do Černého moře, obdržíme nepřetržitou čáru, protínající evropskou pevninu ve směru od severozápadu k jihovýchodu; ta tvoří průměrnou severní hranici římské říše dlouhou dobu; kromě v části Dacie (v dnešním Rumunsku) Římané se nikdy neudrželi trvale severně a východně od této hranice.[49]) Tato linie dělí Evropu, (počítáme-li k tomu území africké a asijské) ve dvě téměř stejné části. V jižní části nastalo veliké krevní směšování. V Britannii, v Rhaetii, v nejsevernější Gallii zdá se arci, že nedošlo k vlastnímu pronikání; také v ostatní Gallii a Španělsku měli alespoň z Říma importované nové živly několik století poměrné odloučenosti ke splynutí s dřívějšími obyvateli, než přišli jiní, okolnost to, jež umožnila utvoření nové, velmi karakteristické raçy gallo-římské. Na jihovýchodě naproti tomu a jmenovitě ve všech kulturních střediskách provedeno tím důkladnější, zhoubnější proniknutí, ježto z východu přišli byli lidé obojdruzí. Tehdejšími Syřany na př. nelze si představovati určitý národ, nějakou raçu, nýbrž spíše pestrý shluk pseudohethitických, pseudosemitských, pseudohellénských, pseudoperských,

---

[49]) Římská soustava pohraničních náspů odřízla arci hezký konsek severně od Dunaje a východně od Rýna. Tato část, nazvaná »Zehntland«, nebyla od Italů zaujata, nýbrž, jak vypravuje Tacitus, od nejlehkomyslnějších Gallů. (Srovn. Wieterheim: Völkerwanderung I. 161 násl.)

pseudoskythských panchartů. Lehké nadání, často také zvláštní krása, to, co nazývají Francouzi un charme troublant, jeví často míšenci; možno to dnes často pozorovati ve městech, kde, jako ve Vídni, nejrůznější národové se stýkají; zároveň však lze též uznamenati nepatrnou sílu odporu, nedostatek povahy, zkrátka, morální úpadek takových lidí. Syřana proto zde uvádím, poněvadž nechci užívati mnoha slov, nýbrž chci mluviti příklady; on však byl vzorem ze vší národní souvislosti vytrženého bastarda; právě proto hrál velikou roli až do vpádu Germánů (a ještě déle). Nalézáme Syřany na císařském trůně; Caracalla náleží k nim, a v hedvábí a zlato oblečené, jako tanečnice ozdobené monstrum Heliogabalus bylo přímo ze Syrie importováno; nacházíme je ve všech správách a prefekturách; tito, jakož i afrikánští míšenci, mají veliké slovo při kodifikaci práva a jsou přímo rozhodující při vytváření římské universalní církve. Podívejme se blíže na jednoho z těchto mužů a ihned obdržíme obraz tehdejšího civilisovaného zlomku Evropy a jeho zaměstnaných nosičů kultury, i budeme takto míti pohled do duše národnostního chaosu.

Lucian.

Spisovatel Lucian jest snad každému alespoň dle jména znám; jeho vynikající nadání vábí bezděčně k němu pozornost. Zrozen na březích Eufratu nedaleko prvních výběžků taurického pohoří (kde ještě bydlely energické kmeny indoevropského původu), učí se vedle syrské zemské řeči také lámati řečtinu. Jeví nadání pro kreslení a řezbářství a jest dán do učení k sochaři, ale teprve, až když rodinná porada ustanovila, jak by mladík co nejrychleji vydělal hodně peněz. Tato starost o peníze zůstala po celý život, přes později nahromaděné bohatství, vůdčí hvězdou — nikoliv, to by bylo příliš krásně řečeno — pudivým podnětem tohoto nadaného Syřana, jenž ve svém spise Nigrinus doznává se záviděníhodnou otevřeností, že nejmilejší na světě jsou mu peníze a sláva, a ještě jsa starým mužem píše výslovně, že přijímá od Commoda (císaře gladiatorů) mu nabízené vysoké úřednické místo pro peníze. Umění však opustil. V jednom velmi proslulém, po mém vědomí dosud od žádného historika dle svého pravého obsahu neoceněném spise »Sen«, praví nám Lucian, proč se vzdal umění a dal

přednost právnictví a literatuře. Ve snu zjevily se mu dvě ženy; jedna měla vzezření dělnice, měla mozolné ruce a oděv všecek sádrou poskvrněný; druhá byla elegantně oblečena a stála klidně; jedna byla umění, druhá . . . kdo to již neví, neuhádne to nikdy, druhá byla uhlazené vzdělání. Ubohá uměna snaží se příkladem Fidia a Polykleta, Myrona a Praxitela svého nového učně nabádati, avšak marně; neboť vzdělání přesvědčivě dokazuje, že umění jest »neušlechtilé zaměstnání«; po celý den zůstává umělec ve špinavé kytli shrben nad svou prací jako otrok; sám Fidias byl prý jen obyčejný řemeslník, jenž »žil z práce rukou svých; kdo naproti tomu místo umění zvolí »vzdělání«, ten má vyhlídku na bohatství a vysoké úřady, a když jde na procházku, tu se lidé pošťuchují a praví: »Viz, tu jde ten slavný muž!«[50]) Rychle odhodlán Lucian vyskočí: »nepěkný život plný práce opustil jsem a přešel ke vzdělání.« Dnes sochař, zítra advokát; kdo jest zrozen bez určení, může všecko zvoliti;[51]) kdo jde po penězích a slávě, nepotřebuje se dívat do výšky a nepřijde tudíž do nebezpečí, že padne do studny. Nedomnívejme se, že onen »Sen« jest snad satira; Lucian vyprávěl jej ve své řeči, když jednou bohat a slaven navštívil své rodiště; mládeži samosatské — jak sám praví — dával svůj život za příklad. Jakou trpkou satiru na život v pravdě velikých mužů znamená jejich všecek osud, nechápou takoví lidé, jinak duchaplní, nikdy; kterak by byl mohl Heine stavěti se do jedné řady s Goethem? Nuže, Lucian si vyvolil »vzdělání«; aby ho nabyl, odebral se do Antiochie. Athény byly sice stále ještě vysokou školou vědění a vkusu, ale platily za staromodní; syrská Antiochie a domněle hellénský, avšak již ve 2. století cizími živly všecek prosycený Efesus, měly větší přitažlivost na mezinárodní mládež římské říše. Tam studoval Lucian práva a řečnictví. Jako intelligentní člověk však pociťoval trapně špatné nakládání s jazykem řeckým se strany jeho učitelů; uhádl cenu čistého slohu a přestěhoval se do Athén. Významno jest, že po

---

[50]) Tichou ozvěnu zaslechli jsme i v 19. století: »Jmenují-li se nejlepší jména, jmenuje se také moje?«

[51]) Srovn. str. 244.

krátkých studiích tam se osmělil vystoupiti jako právní zástupce a řečník; všemu se mezi tím naučil, jenom ne tomu, co se sluší; u Athéňanů toho došel; smáliť se tomu »barbarovi« s jeho naučenými plundry cizí vzdělanosti a dali mu pokyn s nebe; on prchl do Massilie, kde na vkus tak přísně nehleděno. Toto foenicko-diasporické přístavní město obdrželo příchodem tisíců palaestinských Židů tak výrazné vzezření, že nazváno prostě »židovským městem«; přišli sem však také Gallové, Římané, Španělové, Ligurové a všecko možné. Zde v Nových Athénách, jak obyvatelé v uznání její duševní ceny Massilii zváti si oblíbili, žil Lucian mnoho let a stal se boháčem; advokatury se vzdal, k čemuž by se byl musil důkladně naučiti latině; kromě toho byla konkurence veliká; a již v Antiochii neměl jako právník zvláštního úspěchu; čeho tito zbohatlí kupci potřebovali, bylo »vzdělání«, moderní vzdělání a nauky o slušnosti. Nebylo právě »vzdělání« Lucianovým ideálem, jeho snem? Nestudoval v Antiochii a »nemluvil veřejně« v Athénách? Konal tedy přednášky; posluchači neposmívali se mu jako v Athénách, nýbrž platili každý honorář, který se mu zlíbilo žádati. Kromě toho cestoval po Gallii jako objednaný slavnostní řečník, což bylo tehdá zaměstnáním velmi výnosným: dnes oslavuje cnosti zemřelého, kterého v životě nikdy neviděl, zítra přispívá k oslavě náboženské slavnosti, pořádané na počest některého místního gallo-římského božstva, jehož jména Syřan ani vysloviti nedovedl. Kdo si chce učiniti představu o tomto řečnění, podívej se do F l o r i d y současného, ale afrikánského míšence Apuleja;[52]) jest to sbírka kratších i delších řečnických efektních kousků, hodících se do každé řeči, aby potom jako náhlým vnuknutím proneseny posluchače uchvátily a nadchly bohatstvím vědění, vtipem, hloubkou citu řečníkova; vše tu leží vedle sebe »na skladě«: hloubka myšlenková, jemně pointovaná, duchaplná anekdota, devotně poddané, svobodářskými choutkami plýtvající myšlénky, i omluva nepřipravenosti atd.! Právě takové věci vymalují

[52]) Apulejus honosí se sám výslovně svým smíšeným původem. Ostatně i on studoval v Syrii a Egyptě a cestoval po Řecku; měl tedy asi týž vzdělavací postup jako Lucian.

člověka, a nejen jeho, nýbrž všecku kulturu, anebo mluveno s Lucianem, všecko »vzdělání«. Kdo slyšel mluvit Bismarcka některou z jeho velikých řečí, kterak namahavě zápasil za slovo, porozumí mi. — Se 40 roky Lucian ukázal Gallům záda; aby se v určitém místě usadil, aby svůj osud sloučil trvale s osudem některé země, ani mu nenapadlo; vždyť také ani národů nebylo; vrátil-li se Lucian nyní přechodně do své domoviny, tož stalo se tak nikoli z potřeby srdce, nýbrž, jak sám upřímně vyznává, »aby se těm, kdož jej znali chudého, ukázal bohatým a krásně oděným.«[53]) Potom se usadí na delší dobu v Athénách a studuje pilně filosofii a vědu, tentokrát s poctivou snahou konečně objeviti, co se asi za touto velebenou hellénskou kulturou skrývá. Že tento muž, jenž po 20 let hellénskému »vzdělání« učil a při tom cti i peněz nahrabal, najednou zpozoruje, že nikdy ani prvnímu slovu této vzdělanosti nerozuměl, to jest téměř tklivý rys a důkaz neobyčejného nadání. Proto právě jsem jeho vyvolil. V jeho spisech najdeme kromě slovního vtipkaření a mnoha dobrých žertů a mimo talent vyprávěcí mnohou ostrou, někdy bolestí proniknutou poznámku. Co mohlo však vzejíti při tomto studiu? Málo nebo nic; v Athénách člověk tak málo se stal učeným vyučováním jiným člověkem, jako dnes v Berlíně — jak se nadál prof. Virchow do vlivu tamnější university — nestane se »krásnou osobností«, kdo jí nebyl již při immatrikulaci. Plato mínil: Vědění jest vzpomínka; dnešní biologie toto slovo poněkud přeznačuje, ale dává filosofovi za pravdu. Lucian sám pociťoval, že všechno, čemu se sám učil a jiné učil, jsou pouhé třpytinky; fakty, nikoliv duše, z níž tyto činy vyrůstají; obal, avšak bez těla; slupka, však bez jádra. A když to posléze nahlédl a slupku rozloupl, co našel? Nic, přirozeně nic. Příroda nejprv zplodí jádro, slupka jest pozdější přírůstek; nejprv bije hrdinské srdce, potom se vykonávají hrdinské činy. Lucian mohl jakožto jádro nalézti jen sebe sama; jak-

---

[53]) Fliegende Blaetter 1896 měly obrázek představující komerčního radu a jeho paní, jež vstupujíc do vozu dí: Kam pojedeme dnes? — On: Přirozeně městem, aby nám lidé mohli záviděti. — To jest týž kulturní stupeň.

mile odhodil s těla cáry římského práva a hellénské poesie, objevil nadaného syrského míšence, bastarda z padesátera nezčistěných krevních smísenin téhož, jenž s jistým instinktem mládí povrhuje Fidiem jako řemeslníkem a volí pro sebe, co by při nejmenší námaze vynášelo mnoho peněz a obdiv obecné tlupy. Všichni filologové světa mohou mne ujišťovati, že Lucianovy poznámky o náboženství a filosofii jsou hluboky, on že jest smělým bojcem proti pověře atd., nikdy jim to nebudu věřiti. Bylť Lucian neschopen věděti, co jest náboženství, co jest filosofie vůbec. Ve mnohých svých spisech uvádí všecky možné »soustavy« po sobě, na př. v Ikaromenippu, v Prodeji filosofických karakterů atd., vždy jest to jen to nejpovrchnější, co chápe, formalní moment, bez něhož projev myšlénky není sice možný, jenž však v pravdě s myšlénkou nesmí býti zaměňován. Právě tak ve příčině náboženství. Aristofanes posmíval se, jako později Voltaire; u obou těchto mužů však satira vycházela z positivní, konstruktivní myšlénky, a všude prosvítá fanatická láska k vlastnímu národnímu duchu, k této pevné, určité krevní obci, která každého z nich svými tradicemi, svou věrou, svými velikými muži objímala a nosila. Lucian naproti tomu posmívá se jako Heine;[54]) není tu ušlechtilého cíle, hlubokého přesvědčení, důkladného rozumění; jako vrak na oceánu bloudí semo tamo bez cíle, nikde domovem, ne sice bez ušlechtilého hnutí, však bez předmětu, jemuž by se mohl obětovati, vysoce učený, leč vzor oněch vzdělaných nestvůr, o nichž Calderon praví, že

všecko vědí, ničeho nezkusivše.

Ale jednomu rozuměl, a to nám ukazuje všecku jeho cenu jakožto spisovatele: rozuměl duchu, jemuž byl podoben, totiž všemu tomu bastardovanému, sešlému světu okolo sebe; líčí a bičuje jej, jak to jen kdo dovedl, jenž sám k němu náležel. jenž znal jeho pohnutky a jeho methody z vlastní zkušenosti. Zde

---

[54]) Tento příměr poněkud kulhá, ježto Heine náležel přece určitému národu a měl následkem toho určitější fysiognomii.

nescházelo jádro. Proto ty skvostné satiry na Homérovy kritiky, na stav učenců až na dřeň v kostech zkažených, na náboženské švindléře, na nafoukané, surově ignorantní milionáře, na lékařské mastičkáře a t. d. Zde jeho talent a jeho zkušenost spolupůsobily, aby mimořádné bylo vykonáno.

Druhý pobyt v Athénách nepoučil ho sice, co jest mythologie a metafysika, ani co je hrdinné smýšlení, stal se však pro něho zdrojem nových příjmů. Tam se oddal pilně spisovatelství, napsal své Božské rozmluvy, Rozmluvy mrtvých, pravděpodobně svá nejlepší díla. Vynalezl lehkou dialogickou formu (začež si přisvojil čestný titul »Prometheus spisovatelů«!); ve skutečnosti jsou to dobré feuilletony toho druhu, jaké filistři ráno ke kávě ještě teď rádi čítají. Vynesly mu na cestách, kdež veřejně je přednášel, neslýchané sumy. Leč i tato moda přešla, anebo starší již jsa měl nomadického života už dost. Nechal jedno dědictví, hellénské umění a filosofii, ležeti a obrátil se ke druhému, k římskému právu; stal se státním návladním (dle jedněch), soudním presidentem (dle druhých) v Egyptě a zemřel v tomto úřadě.

Mám za to, že jediný takový příklad předvádí nám duševní chaos, jaký tehdá pod jednotvárným oděvem přísné správy římského imperia ukrytý lezel, zřetelněji na mysl, než mnohý učený výklad. O muži jako byl Lucian, nelze říci, že byl nemorální; co však se učíme viděti na takovém příkladě, jest, že morálka a libovůle jsou dva sobě odporující pojmy. Lidé, kteří se svou krví nedědí také určitých ideálů, nejsou ani mravní ani nemravní, nýbrž prostě bez mravů; jsou mimo dobro a zlo. Jsou také mimo krásné a ošklivé, mimo hluboké a mělké. Jednotlivec nedovede si stvořiti životní ideál a mravní zákon; právě tyto věci mohou obstáti, jen jestli v y r o s t l y. Bylo to tedy velmi moudré od Luciana, že nedbaje svého nadání záhy přestal Phidiu následovati. Krasořečníkem pro Marseillany mohl se státi, i předsedou soudu pro Egypťany, ba i feuilletonistou pro všecky časy, umělcem však nikdy, a taktéž myslitelem.

Augustin. Bylo by arci lze namítnouti, že z tehdejšího národnostního chaosu přece také vyšli znamenití mužové, kteří hloub působili na budoucí pokolení až do dneš-

ka než Lucian. Tím však nevyvratitelné poznání o významu raçy pro lidské pokolení nikterak nebéře újmy. Uprostřed chaosu mohou zajisté také býti jednotlivci čisté raçy, anebo, není-li tak, přece převážně náležeti určité raçe. Muž jako Ambrož na př. jest zcela jistě z pravého, ušlechtilého kmene, z oné silné raçy, která způsobila velikost Říma; nemohu to sice dokázati, neboť v oné chaotické době dějiny nevědí o žádném znamenitém muži, odkud pochází; avšak opak dokázati nikdo také nemůže, a proto musí rozhodnouti jeho osobnost. Kromě toho nesmí býti přehlédnuto, nepokračuje-li směšování příliš divoce, že přednosti převládající raçy ještě po celá pokolení vytrvají, byť i oslabeny, a že mohou u jednotlivců atavisticky znova vzplanouti. Proto poskytuje chov zvířat pokusných důkazů v hojném počtu. Naznačme si na kousku papíru kmenový strom a uvidíme, že už po čtyřech pokoleních jedinec čítá třicet předků, třicet lidí, jejichž krev proudí v jeho žilách. Vezmeme-li dvě raçy, A a B, tož taková tabulka nám ozřejmí, jak rozličně stupňované bastardování při národnostním smísení se díti musí od polomíšence přímo z A a B složeného až k jedinci, jehož jen jeden ze šestnácti předků byl míšencem. Kromě toho povstávají, jak zkušenost denně učí, křížením často neobyčejně krásní i nadaní lidé. Také záleží nejenom na jedinci samém, nýbrž i na jeho poměru k ostatním jedincům a k celku; přijde-li jednotlivý míšenec do určitého raçového okolí, může působiti osvěžujícím vlivem; dostane-li se však do lidského h o u f u, tož jest, jako Lucian, třískou mezi třískami a nikoli větví živého stromu. Též padá na váhu nesmírná m o c i d e j í. Bývají sice od nepravých dědiců klamně vykládány a bývá jich zneužíváno, jak jsme viděli u pseudořímského práva a platonské filosofie; avšak ony působí přec tvářivě dále. Co pak udržovalo pohromadě tento národnostní agglomerát až do příští silného Dětřicha z Bernu, ne-li agonie staré, pravé myšlénky imperia? Odkud čerpali oni lidé chaosu myšlénky a náboženství? Ze sebe nikoliv, jenom od Židů a Hellénů. A takto vše, co pojilo a život udržovalo, bylo vzato z dědictví velkých raç. —

Vezměme některého z největších z národnostního chaosu, na př. úctyhodného, temperamentem i nadáním stejně výtečného Augustina. Abychom mohli souditi nepředpojatě, nehleďme na čistě náboženské stanovisko a tažme se, zdali v této výtečné hlavě to neřádilo chaoticky? Židovská víra v Jehovu, hellénská mythologie, alexandrinský novoplatonismus, římská hieratika, pavlinská theofanie, pohled na ukřižovaného . . . všecko to bylo v jeho představovém světě přeházeno. Mnohé vyšší — protože čistě raçové — náboženské myšlénky Origenovy musil Augustin zavrhnouti k vůli hebrejskému materialismu, zároveň však právě on uvádí praarijskou představu nutnosti jakožto předurčení do bohosloví, čímž pradogma všeho židovství, nepodmíněná volnost vůle, se stroskotává.[55]) Dvanáct let píše knihu proti pohanským bohům, sám však věří v jejich existenci v tak fetišistickém smyslu, jak tisíc let před ním žádný Řek; považuje je totiž za daemony a jakožto takové za tvory boží; nesmíme je jen považovati — tak míní — za tvůrce (»immundo spiritus esse et perniciosa daemonia, vel certe creaturas non Creatorem, veritas christiana convincit«). Ve svém hlavním díle De civitate Dei, pře se Augustin v dlouhých kapitolách s krajanem Apulejem o přirozenosti daemonů a jiných dobrých i špatných duchů, snaže se, ne-li je popírati, tož přece snižovati na bezvlivný živel a tudíž pustou pověru nahraditi pravým náboženstvím; přes to však kloní se vážně k náhledu, že Apulejus sám byl mastí thessalské čarodějky proměněn v osla, což působí tím komičtěji, že Apulejus sice

---

[55]) Arci byl Augustin velmi opatrný; tak praví na př. o předvědění božím a této domněnce odporující svobodné vůli člověka: »My objímáme obojí přesvědčení, přiznáváme se k oběma věrně a pravdivě: k onomu, abychom byli pravověrni, k tomuto, abychom žili ctnostně«; srovn. De civitate Dei V., 10. S tím potom dále souvisí úzce otázka, zdali bůh sám jest svoboden, anebo stojí-li pod zákonem; rozum kloní se u Augustina k poslednějšímu, jeho dogmatické vyznání víry však k prvnímu. Jest čin nějaký špatný, protože bůh jej zapověděl, anebo musil jej bůh zapověděti, protože jest špatný? Ve svém Contra mendacium kap. 15. vyslovuje se pro druhou alternativu, v ostatních spisech pro první.

také leccos napsal o daemonech, nikdy však na to nemyslil, vydávati tuto proměnu za skutečnou událost, když psal svůj román: Metamorfosy čili Zlatý osel.[56]) Nemohu se šířiti o tomto předmětě, ježto by vedl daleko, ač by obšírnější rozbor duševního stavu ušlechtilých mezi syny chaosu byl pravým doplňkem k náčrtu lehkomyslného Luciana.[57]) Vidělo by se, že rovnováha všude byla porušena; u Luciana veliké slovo mluví rozpoutaný intellekt a nedostatek mravní síly hubí nejkrásnější vlohy, u Augustina zápasí povaha a nespočine, až porazil své myšlení a v okovy je uvrhl.

Tak vypadali lidé, jichž prostřednictvím nám novějším bylo předáno dědictví starověku. »Jsme jako lidé na ztroskotané lodi, hození divokými vlnami na břeh,« volá Ambrož hořem naplněn. Rukama těchto nešťastníků procházela filosofie i právo, pojmy o státě, svobodě a lidské důstojnosti; oni to byli, kteří dříve jen v odpadcích obyvatelstva žijící pověru (víru v daemony, čarodějství atd.) povznesli k důstojnosti uznaných dogmat; oni to byli, kdož z nejprotivnějších a nejrůznějších živlů ukuli nové náboženství a svět obmyslili římskou církví, jakýmsi podmetkem myšlénky římského imperia; zároveň to byli oni, kteří zuřivostí slabochů všecko krásné z minulosti, kde jen na to mohli ruku položiti, všecky vzpomínky na velká pokolení rozmetali. Učeno bylo nenávisti a povrhování každou vymožeností čistých raç; Lucian posmívá se velikým myslitelům, Augustin hanobí hrdiny z heroické doby římské, Tertullián spílá Homérovi »lhářů«. Jakmile se dostanou na trůn pravověrní císařové Konstantin, Theodosius a j. (bez výjimky raçoví bastardi, veliký Dioclecián byl poslední císař z čisté krve)[58]), počato soustavným ničením všech pa-

---

[56]) Tato povídka, zdá se, byla tehdá v oběhu, neboť i Lucian napsal: Lucius čili začarovaný osel; kteréžto vypravování se zdá býti složeno z úlomků apulejského románu. Augustin o proměně »aut finxit, aut indicavit«, kloní se však zřejmě ke druhé domněnce.

[57]) O neslučitelných protivách v náboženském myšlení a cítění Augustinově promluvím v 7. kap., čímž cítěná zde mezera se poněkud vyplní.

[58]) Srovn. též str. 154.

mátek starověkých. Zároveň zavádí se vědomá lež na domnělou podporu pravdy: tak znamenití církevní otcové jako Jeroným a Chrisostomus povzbuzují »piam fraudem« (zbožný podvod); brzy na to dostavuje se zakládání moci a práva římské stolice velkolepě provozovaným falšováním dokumentů místo zmužilostí a vítězstvím pravdy; tak úctyhodný historik jako Eusebius je naivní dost doznati, že mění dějiny všude, kde se tím »dobrá věc« podporuje. V pravdě na tento, ze smísení raçového a z protinárodního universálního fantomu vzešlý chaos jest hrozný pohled!

Asketické blouznění. Snad ještě nebylo poukázáno, že náhle na tehdejší svět padlá epidemie askese souvisela bezprostředně s ošklivostí před tímto úžasným světem; jedni vidí v tom neslýchaný náboženský výšin, druzí náboženskou nemoc, což však znamená líčiti fakta allegoricky, neboť náboženství a askese nesouvisí nutně dohromady. Nic na příkladě Kristově nemohlo povzbuzovati k askese; dřívějším pravým křesťanům byla docela neznáma; ještě 200 let po Kristu psal Tertullian: »My křesťané nepodobáme se brahmanům a gymnosofistům indickým, my nežijeme v lesích aniž jako vyhnanci ze společnosti lidské; cítíme, že jsme bohu, pánu a tvůrci, za všecko díkem povinni a nezakazujeme užívati žádného z jeho děl; jenom se mírníme, abychom těchto věcí nepožívali více než přiměřeno anebo abychom jich nezneužívali.« (Apologeticus, kap. 42.) Proč tedy najednou vnikla nekřesťanská askese do křesťanství? Domnívám se, že jsou tu psychické příčiny. Z naskrz bastardovaného Egypta a Syrie vyšla askese již před Kristovým narozením; všude tam, kde krev byla nejvíc smísena, se zakotvila. Pachomius, zakladatel prvních křesťanských klášterů, původce prvních pravidel mnišských, jest hornoegyptský serapisský kněz, jenž přenesl to, čemu se naučil ve »společenstvech postících a bičujících se serapisských asketů, do křesťanství.[59]) Kdo v onom světě beznárodního chaosu ještě choval jiskřičku šlechetného hnutí, musil sám před sebou pociťovati odpor. Nikde, kde vládnou zdravé poměry, nebyla hlá-

[59]) Srovn. O. Zoeckler: Askese und Mönchtum 1897, 193 násl.

sána bezpodmínečná pohlavní zdrželivost; naopak staří národové — Arijci, Semitové, Mongolové — vedeni podivuhodným instinktem, souhlasí v tomto bodě, považujíce plození dítek za jednu z nejsvětějších povinností; kdo zemřel bez syna, považován za stíženého kletbou. Arci znala stará Indie askety; tito však nesměli odejíti do samoty lesní, dokud se nenarodil synův syn; co zde jest podkladem jako idea a úmysl, jest syrsko-křesťanské askese přímo naproti. Dnes tomu rozumíme, vidouce, že jenom jedno vede k zušlechtění člověka: plození čistých raç, založení určitých národností. Syny zploditi, pravé syny, jest tedy bezesporně nejsvětější povinností jedince ke společnosti; ať si koná jinak cokoliv, nic nebude míti tak trvalého, nesmazatelného vlivu, jako příspěvek k šířícímu se zušlechťování raçy. S omezeného, falešného hlediska Gobineau-ova jest to ovšem dost lhostejno, neboť my můžeme jenom rychleji nebo pomaleji hynouti; ještě méně pravdy mají ti, kteří se zdají mu odporovati, při tom však mají týž hypothetický náhled o původně čistých raçách; kdo však jest poučen, kterak vzniká v pravdě ušlechtilá raça, ví, že může každou chvíli znova povstati; to závisí na nás; zde nám příroda zřejmě ukázala vysokou povinnost. Oni mužové z chaosu tedy, kteří považovali plození za hřích a úplnou zdrželivost za nejvyšší cnost, dopouštěli by se zločinu na nejsvětějším zákoně přírody, usilujíce, aby všichni dobří, ušlechtilí mužové a ženy zůstávali bez potomstva a jenom zlí aby se rozmnožovali, t. j. oni by se přičiňovali o sešpatnění lidského pokolení. Ať si Schopenhauer snáší výroky proti manželství z církevních otců a vidí v nich potvrzení svého pessimismu; pro mne jest souvislost docela jiná: tato náhlá ošklivost proti nejpřirozenějším pudům člověka, jejich přeměna z nejsvětější povinnosti v nejhanebnější hřích, má hlubší zdůvodnění v oněch nezbadatelných prazdrojích naší bytosti, kde fysické s metafysickým ještě se nerozešlo. Po válkách a morech, praví statistika, množí se porody nadměrně — příroda pomáhá si sama; v onom chaosu, jenž hrozil vší kultuře zánikem věčným, musily býti porody co možná zadržovány; s ošklivostí odvraceli se šlechetní od onoho neřestného světa, skrývali se do skalních slují, stavěli se

na vysoké sloupy, bičovali se a činili pokání. Bezdětní mizeli.[60]) I tam, kde jest lidská společnost v rozkladu, vidíme právě velikou souvislost; co jednotlivec myslí a činí, připouští pokaždé dvojí význam: individuální a význam vzhledem ke všeobecnu.

Posvátnost čisté raçy.

Zde se dotýkáme hlubokého poznatku; jsme blízci odhaliti nejzávažnější tajemství veškerých lidských dějin. Že člověk jenom v souvislosti s člověkem v pravém slova smyslu vůbec »člověkem« se stává, poznává zajisté každý. Mnozí pochopili také hluboké slovo Jean Paula, které jsem jedné z dřívějších kapitol nadepsal jako motto: »Jenom skrze člověka vstupuje člověk do denního světla života«; málo jich však dosud proniklo k poznání, že státi se člověkem a vstoupiti do denního světla života závisí na jistých ústrojných podmínkách, jichž dříve instinktivně, nevědomky šetřeno, nyní však, kdy rozšířeným věděním a výcvikem myšlení instinktivní hnutí pozbyla síly, bylo by na nás vědomě uznávati a všímati si. Z tohoto pozorování římského národnostního chaosu poznáváme totiž, že raça a utvoření raçy umožňující národ, má netoliko tělesně-duševní, nýbrž i moralní význam. Zde jest něco, co lze označiti jako s v a t ý z á k o n, svatý zákon učinění člověka; »zákon«, protože vládne ve vší přírodě, »svatý«, ježto u nás lidí zůstaveno naší svobodné vůli, chceme-li se zušlechťovati neb zvrhovati. Tento zákon učí nás poznávati f y s i c k é vlastnosti jakožto podklad všeho zušlechťování. A čím jest také moralné odděleno od fysického? Co by byla duše bez těla? Chová-li naše nitro nesmrtelnou část, dosahujeme-li svými myšlénkami až na transcendentné, jež jako slepec ohmatáváme toužebnýma rukama, aniž bychom je mohli spatřiti, je-li naše srdce zápasištěm mezi konečným a nekonečným, tož musí i jakost tohoto těla — prsa, mozek, srdce — býti nezměrného dosahu. »Budiž mocné,

---

[60]) Ve 4. stol. římské císařství čítalo statisíce mnichů a mnišek. Nebylo řídko, že jeden opat slučoval v klášteře 10.000 mnichů a r. 373 čítalo jediné egyptské město Oxyrynchus 20.000 jeptišek a 10.000 mnichů! Nyní si uveďme na mysl počet tehdejšího obyvatelstva a uvidíme, jak veliký vliv musila míti tato asketická epidemie na nerozmnožování míšeneckých pokolení. (Bližší údaje viz v Lecky-ho H i s t o r y o f E u r o p e a n M o r a i s, II. vyd. II., 105 násl.)

temné pozadí věcí v pravdě jakkoliv utvářeno, přístup k němu jest otevřen jediné právě v tomto našem ubohém životě a obsahuje tudíž naše pomíjející činění tento vážný, hluboký význam, jemuž nelze uniknouti«, praví Solon v pěkném dialogu J. v. Steina.[61]) »Jediné v tomto životě!« Čím tedy žijeme, ne-li svým tělem? — Všecka ústrojná příroda dokazuje, že volba společně plodících má nejrozhodnější vliv na novozplozeného jedince; mimo to dokazuje, že vládnoucí tu princip jest kollektivní a progressivní, ježto nejprv musí býti utvořen společný základní kmen, z něhož potom opět pozvolna vycházejí jedinci průměrně vyšší ceny, než bývá mimo takový svaz, a mezi těmito povstávají opět četní jednotlivci s »nadměrnými« vlastnostmi.

Bylo by možno přirovnati raçu, jak vzniká v čase a prostoru, s tak zvaným magnetickým polem síly. Přibližujeme-li magnet hromádce železných pilin, tyto přijímají jisté směry, tak že povstává obrazec se zřetelným středem, odkud na všechny strany vybíhají linie; čím blíže pošineme magnet, tím pevnější a mathematičtější jeví se kresba; jenom málo pilin se uložilo v přesně stejný směr. ale všecky jsou, majíce společný střed, a tím že relativní poloha každé pilinky k ostatním není libovolná, nýbrž zákonná, sloučeny ve skutečnou a zároveň i v ideální jednotu. Nyní to není hromádka, nýbrž útvar. A tak liší se raça lidská, pravý národ, od lidského houfu. Pošinování magnetu podobá se čistým pěstěním stále pevněji vystupujícímu raçovému karakteru. Jednotliví členové národa buďtež si jakkoliv různě nadáni, vyzařujtež ve svém působení v jakkoliv různých směrech, dohromady tvoří útvarnou jednotu, a síla — řekněme raději důležitost — každého jednotlivce jest ztisíceronásoben — a jeho organickou souvislostí s nesčetnými jinými.

Viděli jsme vysoce nadaného Luciana život přímo promrhati; viděli jsme šlechetného Augustina bezradně sem tam se kývati mezi nejvznešenějšími myšlénkami a nejhrubší, nejhloupější pověrou; takoví, z nutného příslušenství vytržení lidé, takoví ubozí míšenci mezi míšenci nacházejí se v téměř tak protipřiro-

---

[61]) Helden u. Welt: Dramatische Bilder, Chemnitz 1883.

zeném postavení, jako nebohý mravenec, odnesený deset mil daleko od svého hnízda a tam ponechaný. Tento by se byl stal nešťastníkem alespoň jen vnějšími poměry, onino však byli svým vlastním vnitřním utvářením vypuzeni ze všeho pravého společného příslušenství. Učíme se právě při tomto pozorování poznávati, že lidský jedinec, ať si se myslí cokoliv o causa finalis (o konečné příčině) jeho bytí, své nejvyšší určení může plniti nikoli jako ojedinělé individuum, nýbrž jako část organického celku, zvláštního rodu.[62])

Germáni. Není pochybnosti! Bezraçový a beznárodní chaos pozdního římského imperia znamenal neblahý, záhubu přinášející stav, prohřešení proti přírodě. Jenom jeden světlý paprsek leskl se nad oním zrůdným světem. Přišel ze severu. Ex septentrione Lux! (Ze severu světlo!) Vezmeme-li mapu do rukou, zdá se nám na první pohled Evropa čtvrtého století i severně od římských hranic hodně chaotickou; příliš mnoho národů stojí tu vedle sebe a pošinují se ustavičně: Alemané, Markomané, Sasové, Frankové, Burgundové, Gotové, Vandalové, Slované, Hunové a mnozí jiní. Chaotické jsou tam však jenom politické poměry; národové jsou pravé, čistě pěstované raçy, mužové, nesoucí svou ušlechtilost jakožto jediný majetek tam, kam osud je pohání. V jedné z nejbližších kapitol bude mi o nich mluviti. Méně sečtělého bych jen varoval, aby si věc snad nepředstavoval tak, jakoby ti »barbaři« byli náhle »vpadli« do vysoce civilisované římské říše a že potom následkem tohoto vpádu »noc středověku« se snesla na Evropu. Touto dějepisnou lží zastírá se nám ničivé působení oné beznárodní doby, a z vysvoboditele, z ubijce onoho nočního černa dělá se ničitel. Už po staletí vnikali Germáno-[Slované] do římské říše, a když i někdy nepřátelsky, přece v celku jako jediný princip života a síly. Jejich pozvolné vnikání do imperia, jejich pozvolný vzestup na rozhodující moc děl se souběžně s pozvolným postupem civilisace;[63]) již ve 4. století byly v celé evropské obla-

---

[62]) »Jedinci a celek jsou totožni«, učili indičtí myslitelé (viz Garbe: Sâmkhya-Philosophie, str. 158).

[63]) Hermann jest římský kavalír, mluví plynně latinsky a studoval zevrubně římskou státní správu. Podobně ostatní germánská knížata. I jejich vojska byla v celé římské říši

sti římského císařství četné vojenské osady z nejrůznějších germánských kmenů (Batavů, Franků, Svévů atd;)[64]) ve Španělsku, v Gallii, Italii, Thracii, ano i v Malé Asii byli to v hlavní věci posléze Germáni, kteří sváděli bitvy proti Germánům. Germáno-[Slované] to byli, kteří opět a opět hrdinsky odvraceli asiatské nebezpečí od východní říše; Germáno-[Slované] zachránili západní říši na polích katalaunských před hunským zpustošením. Již záhy ve 3. století byl smělý gotický pastvec prohlášen imperatorem. Potřeba jen se podívati na mapu z konce 5. století a spatříme ihned, jaká to blahá síla počala zde zasahovati. Velmi nápadný jest také rozdíl, jaký se tu jeví ve stu věcech mezi vrozenou slušností, vkusem, intuicí drsných, ale čistých, ušlechtilých raç a duševní barbarskostí civilisovaných míšenců. Theodosius a jeho pomocníci (křesťanští fanatikové), i jeho nástupci činili, co mohli, aby zničili památky umělecké; naproti tomu první péčí Východogota Theodoricha bylo zaříditi kroky na ochranu a opravu římských památností. Tento muž neuměl psáti, jeho podpis musil býti kovovou šablonou prokreslován — krásna však, okolo něhož svým »vzděláním«, svou honbou po úřadech a vyznamenáních, svou chtivostí zlata zaměstnané duše bastardů nevšímavě chodily, krásna, jež bylo ušlechtilejšími duchy chaosu nenáviděno jako dílo ďáblovo, Got uměl si vážiti; obrazová díla v Římě vzbudila takový jeho podiv, že jmenoval k jich ochraně zvláštního úředníka. I náboženská snášelivost probleskovala přechodně všude tam, kde nezkažený ještě Germáno-Slovan se stal pánem. Brzy vystoupili také velicí křesťanští hlasatelé víry, vesměs mužové z vysokého severu, mužové, kteří nepřesvědčovali »zbožnými lžemi«, nýbrž čistotou svých srdcí.

Pouze nepravý pojem středověku ve spolku s nevědomostí vzhledem k významu raçy jest to, co svádí k politování hodné představě, že vstup drsných Germánů znamená příchod temné noci na Evropu. Jest ne-

---

domovem a tudíž obeznámena s mravy tak zvaných civilisovaných lidí dávno před tím, než nadobro se v těchto zemích usadili.

[64]) Shrnutě u Gobineau: Ungleichheit der menschlichen Rassen, kn. VI. kap. 4.

pochopitelno, jak takové hallucinace mohou tak dlouho obstáti. Chceme-li věděti, kam by imperialní pakultura ještě byla mohla vésti, poohlédněme se v dějinách, v literatuře a vědě pozdější Byzancie, o nichž historikové právě nyní pracují s vytrvalostí lepší věci hodnou. Je to kormutlivé divadlo. Naproti tomu zaujetí západořímské říše od barbarů působí jako biblické: budiž světlo! Arci musilo jich působení platiti nejprv politickému a nikoli civilisačnímu tváření, a to bylo dílo nesnadné, jež podnes není ukončeno. Byla to věc nepatrná? Od čeho obdržela Evropa tvářnost a význam, ne-li založením a vývojem národů? Právě toto dílo bylo vykoupením z chaosu. Jsme-li dnes něčím, smíme-li doufati, že se staneme ještě něčím více, tož jsme za to povinni díkem v první řadě onomu politickému přetvoření, které počalo v 5. stol. (po dlouhých přípravách) a z něhož během doby vzešly nové velké národní raçy, nové jazyky, nová, k nejsmělejším nadějím oprávňující kultura. Dětřich z Bernu, silný a moudrý, neučený přítel umění a vědy, snášelivý zástupce svobody svědomí uprostřed, kde křesťané jako hyeny navzájem na sebe se sápali, jest nám jako první zárukou, že se zase může rozedniti na této naší zemi. A když v následující na to době divého boje, v oné horečce, jíž jediné evropské lidstvo se mělo pozdraviti a ze zlého snu zvrhlých, kletbou stížených století zdánlivě spořádaného chaosu se probuditi ke svěžímu, zdravému, k bouřlivě žilobitnému národnímu životu; jestliže tu učenost a umění, jakož i pozlátko domnělé civilisace zůstávaly nepovšimnuty a téměř zapomenuty: tož neznamená to věru noc, nýbrž záblesk dne. Náš evropský svět jest především dílem — nikoli filosofů, knihopisců a malířů obrazů — nýbrž jest dílem velikých germánských knížat, dílem vojínů a státníků. Základním, rozhodujícím jest onen pochod vývojový — a to přec patrně politický — z něhož vzešly dnešní národnosti. Nepřehlédejme také, že vděčíme těmto pravým, šlechetným lidem také za vše ostatní, co bylo hodno, abychom měli. Každé z oněch století, sedmé, osmé i deváté, má veliké učence; kdo je chrání a povzbuzuje, jsou knížata. Říká se, že církev byla zachránkyní vědy a umění, což jest pravdivo jen ve smyslu velmi podmíněném. Musíme se učit — což u-

káži v následujícím oddíle — považovati rannou křesťanskou církev nikoli jakožto jednoduchý, jednotný organismus, ani uvnitř západoevropského římského svazu; centralisace a slepá poslušnost Římu, v jaké nyní žijeme, byly v dřívějších stoletích úplně neznámy. Arci náležela téměř všeliká učenost a umění církvi; jejich kláštery a školy byly místy ochrany a péče, kam se utíkala v oněch drsných dobách pokojná práce myšlénková; vstup do církve za mnicha nebo světského duchovního znamenal sotva více než přijetí do privilegovaného, zvláštní ochrany požívajícího stavu, jež těm, jimž dostalo se takové výhody, neukládalo žádných vážnějších závazků. Každý vzdělaný člověk, každý učitel a student, každý lékař a právník až do 13. století náležel ke klerikům; jde však při tom o věc čistě formální, mající svůj základ pouze v jistých právních poměrech; a právě z tohoto kruhu, t. j. ze středu oněch mužů, kteří církev dobře znali, vyšla vzpoura proti ní, právě university staly se vysokými školami osvobození národů. Knížata církev ochraňovali, kdežto učení klerikové stáli nepřátelsky proti ní. Proto církev také nepřetržitě vedla boj proti velikým, kteří se dali do její ochrany, aby v klidu mohli pracovati; kdyby bylo jen na ní bývalo, vědění a kultura nikdy by nebyly vzlétly! Avšak táž knížata, která chránila církev, brala též v ochranu pronásledované od ní učence. Již v 9. století povznáší se na dalekém severu (z anglických, tehdá už znamenitými muži bohatých škol vyšlý) veliký Scotus Erigena: církev dělala, co mohla, aby toto jasně se lesknoucí světlo shasla; leč Karel Lysý (týž, který domněle římskému papeži učinil veliká darování) držel svou knížecí ruku nad Erigenou, a když tato ochrana nedostačovala, pozval jej Alfred do Anglie, kdež Scotus vysokou školu oxfordskou přivedl k vysokému rozkvětu, až z nařízení vysoké ústřední moci od mnichů byl dýkami ubodán. Od 9. až do 19. století — od zavraždění Scotova až do prohlášení Syllabu — zůstaly v tom poměry nezměněny. V poslední instanci jest duševní znovuzrození dílem raçy v protivě k bezraçové universalní církvi, dílem germánské vědychtivosti a germánského národního pudu svobody. Z lůna katolické církve vycházeli nepřetržitě velicí mužové, které, — což uznati dlužno — specifi-

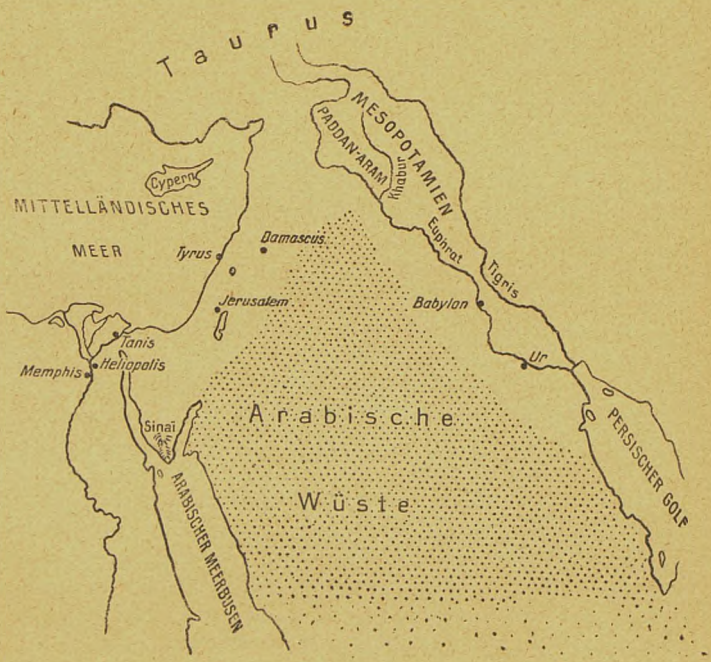
cky katolická myšlénka svou obsáhlou velikostí, svou harmonickou výstavbou, svým symbolickým bohatstvím a krásou vynášela a většími učinila, nežli by byli bývali bez ní; avšak římská církev, čistě jakožto taková, t. j. jakožto organisovaná, světská theokracie jednala vždy jako dcera zapadlého imperia, jakožto poslední zástupkyně universálního, protinárodnostního principu. Víc než všichni mniši světa učinil pro rozšíření učby a vědění jediný Karel Veliký. Dal založiti úplnou sbírku národní poesie germánské: církev ji zničila. Jmenoval jsem také Alfreda. Kde nějaké církevní kníže, kde některý scholastik vykonal na vzbuzení nových duševních sil, na zčištění živých idiomů, na nutnou podporu národního vědomí tolik, jako tento kníže? Nejznamenitější novější historik anglický shrnul osobnost tohoto velikého Germána ve slovo: »byl pravým umělcem«.[65]) O kom z národnostního chaosu mohlo by se říci totéž? V oněch domněle temných stoletích vidíme tím čilejší duševní život, čím dále jdeme na sever, t. j. čím více se vzdalujeme od krbu záhubné »vzdělanosti« a čím méně smíseny jsou raçy, s nimiž se setkáváme. Nejvelkolepější literatura rozvíjí se — vedle lidsky důstojné svobody a pořádku — od 9. do 13. století v daleké republice islandské; taktéž v Anglii stranou položené v 7., 8. a 9. století je rozkvět pravé národní poesie, jaká od těch dob jen zřídka se objevila.[66]) Vášnivá láska k hudbě, jaká se tu ukazuje, zdá se nám býti tepotem křídel anděla strážce s nebe pozvolna k zemi se spouštějícího, anděla zvěstujícího budoucí časy; slyšíme-li krále Alfreda v jeho vyvoleném pěveckém sboru zpívati, nevidíme-li o sto let později divoce vášnivého učence a státníka Dunstana nikdy ani na koni ani v radě dávati z ruky harfu, potom si připomeňme, že i u Řeků Harmonia byla dcerou válečného boha Aresa. Válku místo zdánlivého pořádku přinesli oni drsní mužové severu, ale zároveň také tvůrčí sílu místo neplodnosti. A vskutku, u všech znamenitějších knížat oné doby nacházíme

---

[65]) Green: History of the Englisch People, kn. I. kap. 3.

[66]) Olivier F. Emerson: History of the Englisch Language, str. 54.

zvláštním způsobem vypěstovanou sílu představivou; jsouť oni právě utvářeči. Měli bychom všecko právo přirovnati, čím Karel Veliký na hranicích 8. a 9. století byl a co činil, s tím, čím byl a co činil Goethe na hranicích 18. a 19. století. Oba byli rytíři v boji proti mocnostem chaosu, oba byli tvůrci; oba »hlásili se k pokolení toužícímu z temna do jasna.«



(Mapka ku straně 343.)

Nikoliv, a tisíckráte nikoli! Zničení onoho netvorného beznárodního státu, oné formy bez obsahu, onoho bezduchého lidského houfu, onoho spolku jenom stejnými daněmi a stejnou pověrou, ale nikoli stejným původem a stejným tepem srdce k sobě připojených bastardů, onoho prohřešení na lidském rodě, jež jsme shrnuli ve slovo národnostní chaos — neznamenalo příchod noci, nýbrž vyrvání velikého dědictví z nedůstojných rukou, zábřesk nového dne.

Leč až do dneška ještě se nám nepodařilo odstraniti všecku jedovatinu onoho chaosu z naší krve. V širých oborech chaos udržel svoji nadvládu. Všude, kde Germáno-[Slovan] nevystupoval dost četně, aby assimilací fysicky přemohl ostatní obyvatelstvo, tedy jmenovitě na jihu, uplatňoval se vždy více chaotický živel. Pohled na dnešní náš stav ukazuje, kde jest síla a kde jí není, a kterak to závisí na složení raçovém. Nevím, zdali již bylo uznamenáno, jak zvláštně přesně dnešní hranice římské, universální církve se shoduje s dříve naznačenou průměrnou hranicí římského imperia, tudíž s hranicí chaotického smíšenství? Tak jest na př. Oude Rijn dnes jen ještě úzkým kanálem; přes to tvoří toto dřívější řečiště posud náboženskou hranici mezi katolíky a protestanty. Východní část arci odpadá, jelikož zde (v Srbsku, Bosně atd.) slovanští přistěhovalci z 8. stol. a Bulhaři všecko cizí zahubili; v málo krajinách dnešní Evropy jest raça tak nesmísena, a ryzí Slované nikdy nepřijali římské církve.[67]) I na jiných místech jest sem i tam přesunutí přes dřívější pohraniční čáru, však jen o málo, což bylo by snadno vysvětliti politickými poměry. Celkem jest tato shoda dost nápadna, aby povzbudila k vážnému přemýšlení: vizme Španělsko, Italii, Gallii, Porýnsko, země jižně Dunaje!

Jest teprve ráno a opět a opět temné mocnosti vystrkují svá polypí chápadla, přissávajíce se pevně na mnoha místech na nás a usilujíce zatáhnouti nás zpět do temnoty, z níž jsme toužili dostati se ven. Úsudek o těchto zdánlivě svrchovaně spletitých, v pravdě však průhledných poměrech nedovedeme si tak utvořiti obsáhlou chronistickou podrobnou znalostí, jako jasným poznáním dějepisných základních faktů přednesených v této kapitole.

Němci se svým „Deutschland über alles" snaží se napodobit a asi [illegible] chaos imperia římského, což jim pod [illegible] přispěno.

---

[67]) My Čechoslované byli jsme k ní dvakráte přinuceni přispěním Germáno-Němců. (Poznam. překladat.)

Pátá kapitola:

Vstup Židů do dějin západu.

Zapomeňme, odkud pocházíme! Ničeho dále o »německých« Židech, ničeho více o »Portugalcích«! Rozptýleni po zemské kouli tvoříme přece jenom národ jediný!

Rabín Salomon Lipman Cerfberr. (Zahajovací řeč proslovená 26. července 1806 na přípravném shromáždění pro synedrium r. 1807 Napoleonem svolané.)

Kdybych byl psal před sto lety, sotva bych byl cítil nutnost věnovati zvláštní kapitolu na tomto místě vstupu Židů do evropských dějin. Arci jejich účast na vzniku křesťanství byla by zasloužila plné pozornosti pro zvláštního, naprosto nearijského odtamtud vcezeného ducha, jakož i pro jejich hospodářskou působnost ve všech křesťanských stoletích; byla by však příležitostná zmínka stačila, ježto více bylo by bývalo příliš mnoho. Herder psal také tehdáž: »Židovské dějiny zaujímají v naší historii více místa a pozornosti, než by o sobě zasluhovaly.«[1]) Zatím však nastala veliká změna: Židé vykonávají v Evropě a všude, kam sáhají evropské ruce, dnes jiný úkol než před sto lety, jak Vik. Hehn se vyslovuje: žijeme dnes v »židovském věku«;[2]) ať si myslíme co myslíme o minulých dějinách Židů, jejich nynější dějiny zabírají skutečně tolik místa v naší vlastní historii, že nemůžeme jim odpírati pozornosti. Herder přes svůj vyslovený humanismus mínil: »Národ židovský jest a zůstane také v Evropě našemu zeměpílu cizím, asiatským národem, poutaným k onomu starému, pod vzdáleným podnebím mu danému a dle vlastního přiznání od něho nerozvížitelnému zákonu.«[3]) Zcela správně. Ale tento cizí národ, věčně cizí, poněvadž nerozvížitelně vázaný cizím, všem ostatním národům nepřátelským zákonem, tento cizí národ stal se právě během 19. století nepoměrně důležitou, ve mnohých obo-

Židovská otázka.

---

[1]) Von den deutsch-orientalischen Dichtern, odd. 2.

[2]) Gedanken über Goethe, 3. vyd. str. 40. Neskráceně zní ta věta: »Když Goethe 22. března 1832 zemřel, datoval Börne od tohoto dne svobodu Německa. Skutečně byla tím uzavřena doba a nastal židovský věk, v němž nyní žijeme.«

[3]) Bekehrung der Juden, odd. 7., pojednání: Unternehmungen des vergangenen Jahrhunderts zur Beförderung eines geistigen Reiches.

rech přímo rozhodující součástí života. Již před sto lety směl týž svědek truchlivě doznati, že »surovější národové evropští se stali dobrovolnými otroky židovské lichvy;[4]) dnes mohl by totéž říci o největší části civilisovaného světa vůbec. Držba peněz však jest o sobě věcí nejmenší; naše vlády, naše justice, naše věda, náš obchod, naše literatura, naše umění . . . tak trochu všecky životní větve staly se více nebo méně dobrovolnými otroky Židů a vláčejí otrocké pouto, ne-li na obou nohou tedy přec alespoň na jedné. Při tom Herderem zdůrazněná »cizota« stále silněji vystupovala; před sto lety bylo to více jen tušeno, nyní se stalo skutkem, utvrdilo a i nejnepozornějšímu do očí vstoupilo. Veden ideálními pohnutkami Indoevropan otevřel v přátelství dvéře; jako nepřítel vrazil Žid do nich, dobyl všech posic a zasadil — nechci říci na ssutinách, ale na průlomech naší svéráznosti prapor své, nám věčně cizí bytosti.

Máme proto Židům spílati? Bylo by to zrovna tak nešlechetno jako nedůstojno a nerozumno. Židé zasluhují podivu, neboť jednali s naprostou jistotou dle logiky a pravdy svého zvláštního rázu, a nikdy humanitní blouznění (jehož Židé se své strany se účastnili, jen pokud jim samým bylo na prospěch) ani na okamžik nenechalo je zapomenouti na posvátnost fysických zákonů. Vizme přec, jak mistrovsky používají zákona krve k šíření svého panství: hlavní kmen zůstává bez poskvrny, ani kapky cizí krve do něho nevnikne: vždyť praví se v Thoře: »žádný míšenec nepřijdiž do obce Jehovovy, ani po desíti pokoleních«.[5]) (Deuteronomium XXIII., 2); zatím však tisíc postranních větévek se odřezává a užívá se jich k infiltraci židovskou krví. Kdyby to tak několik století pokračovalo, byl by v Evropě již jen jediný, raçově čistý národ, národ židovský, všecko ostatní by bylo stádo pseudohebrejských míšenců, a to nepochybně tělesně, duševně i mravně sešlý národ.

---

[4]) Ideen zur Geschichte der Menschheit, díl III., kn. 12, odd. 3.

[5]) V Bibli čteme na příslušném místě tato slova: »Aniž vejde do shromáždění Hospodinova syn postranní; také i desáté koleno jeho nevejde do shromáždění Hospodinova.« — (Poznam. překladat.)

Vždyť i veliký přítel Židů, Arnošt Renant, doznává: »Je suis le premier à reconnaître que la race sémitique comparée à la race indo-européenne, représente réellment une combinaison inférieure de la nature humaine.«[6]) A v jednom ze svých nejlepších, bohužel málo známých spisů, týž učenec praví: »L' épouvantable simplicité de l' esprit sémitique rétrécit le cerveau humain, le ferme à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationelle, pour le mettre en face d' une éternelle toutologie: Dieu est Dieu«[7]); a vykládá dále, že pro kulturu byla by jen tehdy budoucnost, kdyby křesťanské náboženství se stále více vzdalovalo »ducha židovství« a »indoevropský genius« stále se více uplatňoval. Ono směšování znamená tedy zcela nepochybně zrůdnost: zrůdnost Žida, jehož povaha jest příliš cizí, pevná, silná, než aby mohl býti germánskou a slovanskou krví zušlechtěn; zvrhnutí Evropana, jenž křížením s »méněcenným typem« — místo čehož bych raději řekl: s jinakorodým typem — přirozeně může jen ztratiti. Zatím však, co se směšování děje, zůstává hlavní kmen čistých, nesmísených Židů nedotčen. Když Napoleon na počátku 19. stol. nespokojen, že Židé přes svoji emancipaci ve vysokomyslném osamocení setrvávají, a rozhněván, že pokračují požírati celé jeho Elsasko nejhanebnější lichvou, ač jim volná byla každá životní dráha, k radě jejich nejstarších zaslal ultimatum a žádal neodkladné splynutí Židů s ostatním národem, přijali delegáti francouzských Židů všecky jim předepsané články až na jeden, jenž nařizoval neobmezené manželství s křesťany. Ano, jejich dcery směly se vdávati mimo israelský národ, jejich synové ni-

---

[6]) Histoire générale et systéme comparé des langues sémitiques, 5. vyd. str. 4: »Vyznám upřímně, že semitská raça, přirovnána k indoevropské, skutečně představuje méněcenný typ lidstva.« — Že Židé nejsou čistí Semité, nýbrž poloviční Syřané (jak hned dovodím), málo změní na tomto soudu.

[7]) De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation, str. 39. »Strašlivá jednotvárnost semitského ducha sešněrovává lidský mozek, uzavírajíc jej každé zevnější myšlénce, všemu jemnějšímu cítění, každému racionelnímu dotazu, aby jej postavila vůči věčné tautalogii: bůh jest bůh.«

koli; diktator Evropy musil povoliti.[8]) Toť jest onen podivuhodný zákon, na němž vlastní židovství bylo založeno. Nedovoluje sice tento zákon v nejpřísnějším pojetí žádného manželství mezi Židy a Nežidy; v páté knize Mojžíšově VII., 3, čteme: »Dcery své nedáš synu jejich, a dcery jejich nevezmeš synu svému;« všeobecně však klade se důraz toliko na druhý příkaz; ve druhé knize Mojžíšově XXXIV., 16, zakazuje se jediné synům, bráti si cizí dcery, nikoli dcerám bráti si cizí syny, a v Nehemiaši (XIII.) označeno jest jenom manželství synovo s cizí ženou jakožto »hřích proti bohu«. To jest také docela správné pojetí. Manželstvím dceřiným s goimem čistota židovského kmene se nikterak nemění, kdežto tento kmen tím se dostane do cizího tábora; manželstvím synovým s nevěřící ženou »svaté símě se směsuje s národy zemí«, jak kniha Ezdrášova IX., 2. se drasticky vyslovuje. I případné přestoupení jinověrečky k židovství nic by neprospívalo; staršímu zákonu byl pojem takového přestoupení právem úplně cizí, vždyť jedná se tu o tělesné poměry; — novější zákon však dí se záviděníhodným poznáním: »Proselyté jsou židovstvu tak škodlivi, jako vředy na zdravém těle.«[9]) Tak udržela se a udržuje se posud židovská raça čistou: dcery z domu Rothschildova vdaly se za barony, hrabata, vévody, knížata, dávajíce se bez okolků pokřtíti; žádný syn však nikdy si nevzal za ženu Evropanku; kdyby tak učinil, vyloučil by se z domu svých otců i ze společenství svého národa.[10])

---

[8]) O tomto pověstném synedriu a jeho kasuistickém rozeznávání mezi náboženským a občanským zákonem — rozlišování, jehož ani Thora ani Talmud neuznávají — bude teprve ve druhé knize promluveno.

[9]) Z Talmudu dle Döllingera: Vortraege I., 237. Na jiném místě Talmud nazývá proselyty »břemenem«. Viz Philippson: Israelitische Religionslehre, 1861 III., 189. —

[10]) Jak čistá jest posud židovská raça, ukázalo Virchowovo velké anthropologické šetření všech školních dítek Německa; zprávu o tom podává Ranke: Der Mensch, 2. vyd., II., 293: »Čím čistější raça, tím menší počet míšeneckých forem. Zajisté velmi důležitý jest fakt, že u Židů shledán nejmenší počet míšenců, z čehož je patrno jejich rozhodné odzvláštnění jakožto raçy od Germánů.« Zatím měření v Americe dle American Anthropologist, sv. IV.

Těmito vývody vpadám jaksi dveřmi do domu; náležely by vlastně na jiné místo knihy, mně však šlo o to, abych ihned a nejkratší cestou seslabil námitku, že vlastně není žádné »židovské otázky«, z čehož by potom následovalo, že vstup Židů do našich dějin nic neznamená. Jiní zase mluví o náboženství, že se tu jedná pouze o náboženské rozdíly. Kdo tak mluví, přehlíží, že by nebylo židovského náboženství, kdyby nebylo židovského národa. Ten však jest. Židovská vláda zákona (nomokracie) spojuje Židy, rozptýlené po celém světě, v pevný, jednotný, politický útvar, v němž společenství krve svědčí o společenství minulosti a zaručuje společenství budoucnosti. I když některé živly v užším smyslu slova nejsou čistě židovské, tož přece moc krve spojena s nepřirovnatelnou mocí židovské myšlénky jest tak veliká, že tyto cizí součástky již dávno byly assimilovány; uplynulo už zajisté dva tisíce let od té doby, kdy Židé se vzdali přechodné jen náklonnosti k proselytství.. Arci nutno rozlišovati mezi Židy ušlechtilého a méně ušlechtilého původu, ale disparatní části slučuje tuhá existence jejich národní myšlénky. Tato národní myšlénka vrcholí v neochvějné naději na zaslíbené od Jehovy světové panství Židů. Naivní lidé míní, že se Židé vzdali této naděje; mýlí se však náramně; neboť »existence židovstva podmíněna jest pevným lpěním na naději v Mesiáše,« jak nedávno napsal jeden z velmi mírných, svobodomyslných mezi nimi.[11]) Všecko židovské náboženství založeno jest na této naději. Židovská víra v boha jest částí této národní myšlénky a ne naopak. Tvrditi, že jest židovské náboženství, že však není židovského národa, znamená mluviti nesmysl.[12])

---

ukázala, že i tam »židovská raça se udržela úplně čistou« (citováno dle Politisch-Anthropologische Revue, 1904, březen, str. 1003).

[11]) Skreinka: Entwickelungsgeschichte der jüdischen Dogmen, str. 75.

[12]) Na židovském sjezdu v Basileji 1898 vysvětloval professor kijevské university, dr. Mandelstam, v sezení z 21. srpna, že »Židé rozplynutí v jiné národnosti se vší energií zamítají a že pevně třímají svou historickou naději« (t. zv. panství světa) (dle zprávy v Temps z 2. září 1898). Vídeňské noviny z 30. a 31. července 1901 po-

Vstup Židů do dějin západu znamená tedy vstup určitého, ode všech evropských národů zcela odlišného, i jim protivného živlu, který v podstatě své se nezměnil, kdežto evropští národové prodělávali nejrůznější fase, který během často tvrdých i ukrutných dějin nikdy neměl slabosti přijati návrhy sbratření, nýbrž drže se své národní ideje, své národní minulosti, své národní budoucnosti pociťoval a podnes pociťuje sloučení s jinými národy jako znečistění; který, dík jistotě instinktu, vyplývajícímu z přísné jednotnosti národního cítění, vždy dovedl vykonávati hlubokosáhlý vliv na jiné, kdežto sám naším kulturním a duševním rozvojem jenom na kůži byl dotčen. Abychom naznačili tuto svrchovaně zvláštní situaci se stanoviska evropského, musíme opakovati s Herderem: národ židovský jest a zůstane našemu zeměpílu národem cizím; s hlediska židovského toto poznání dozná poněkud odchylné formulace; víme z dřívější kapitoly, jak ji pojímal veliký svobodomyslný filosof Philo: »jediní Israelité jsou lidmi v pravém slova smyslu.«[13]) Co Žid zde přednáší nesnášelivým tonem raçové vysokomyslnosti, právě totéž vyslovil přívětivější formou veliký Goethe, popíraje společný původ Židů a Indoevropanů. »Vyvolenému národu

---

dávají zprávu o řeči rabína dra L. Kahna v sále pravověrné židovské školy v Prešpurku o zionismu, v níž řečník doznal: »Žid nikdy nebude moci se assimilovati, nikdy nepřijme mravů a zvyků jiných národů. Žid zůstane Židem za všech okolností. Každá assimilace jest pouze čistě vnější.« Povzbuzující slova! Ve Festschrift zum 70. Geburtstage A. Berliner's 1903 dr. B. Felsenthal uveřejňuje řadu židovských thes, v nichž se vší energií zastává thesi, že židovství jest národnost, nikoli náboženství. »Židovstvo jest zvláštní kmen a každý Žid se do toho kmene vrodí.« Tento kmen jest dle něho »jedním z ethnicky nejčistších národů, jež existují«. Felsenthal vypočítává, že od Theodosia až do r. 1800 snad ani 300 Nesemitů přijato bylo do »židovského národa«, a jest karakteristické, že upírá proselytům právo považovati se za plnokrevné Židy. »Židovský národ, židovský kmen jest něco daného, trvalého, nutný podklad, podstatné jádro. Židovské náboženství jest něco k tomuto jádru jako vlastnost lpícího — akcidens, jak se to v řeči filosofů nazývá.« (Citováno dle zvláštního otisku v Berlíně u Itzkovski-ho.)

[13]) Viz str. 224.

nechceme bráti čest jeho původu od Adama. My ostatní však měli jsme jistě také jiné předky.«[14])

Z těchto úvah vyplývá pro nás oprávněnost i povinnost, uznávati Žida za zvláštní, a to cizí živel v našem středu. Po vnějšku dědil totéž co my; vnitřně zdědil základně různého ducha. Jediný rys stačí odhaliti vědomí zející propasti, jež zde dělí duši od duše: zjev Kristův jest pro Žida bezvýznamný! Nemluvíme zde ani o zbožné pravověrnosti. Ale čtěme jen na př. volného myslitele Diderota podivuhodná slova o ukřižovaném, vizme, kterak Diderot nechává člověka v jeho nejvyšším bolu obraceti se k božskému a křesťanské náboženství pociťovati jako jediné na světě. »Quelle profonde sagesse il y a dans ce que l'aveugle philosophie appelle la folie de la croix! Je voyais l'innocent, le flanc percé, le front couronné d'épines, les mains et les pieds percés de clous, et expirant dans les souffrances; et je me disais: Voilà mon Dieu, et j'ose me plaindre!«[15]) Prohlédl jsem celou biblioteku židovských knih očekávaje, že najdu podobná slova — ovšem nikoli slova víry v božství Kristovo, nebo pojem vykoupení, nýbrž čistě lidský cit pro význam trpícího spasitele, ale marně. Žid, který by to cítil, nebyl by už pravým Židem, nýbrž popěračem židovství. A kdežto v Koranu nacházíme alespoň tušení o významu Kristově i hlubokou úctu před jeho zjevem, nazývá kultivovaný, vůdčí Žid 19. století Krista »novým porodem s umrlčí škraboškou«, který židovskému národu dal nové a bolestné rány; něco jiného nedovede v něm spatřiti.[16]) Ujišťuje nás při pohledu na kříž: »Židé docela nepotřebují tohoto křečovitého otřesu ke vnitřní-

„Cizí" národ.

---

[14]) Eckermans Gespraeche mit Goethe, 7. října 1828. Témuž učil Giordano Bruno, jenž tvrdil, že pouze Židé pocházejí od Adama a Evy, ale ostatní lidé od raçy daleko starší (viz Lo spaccio della bestia trionfante).

[15]) »Jaká hluboká moudrost jest v tom, co slepá filosofie nazývá šílenstvím kříže! Viděl jsem nevinného s probodnutým bokem, čelo majícího korunované trním, ruce a nohy proražené hřeby a život vydechujícího v bolestech; i pravil jsem sobě: ejhle, mého boha, a neodvážil jsem se naříkati si!« — Přel. překladat.

[16]) Graetz: Volkstümliche Geschichte der Juden, I., 591.

mu polepšení, a dodává: »jmenovitě nikoli ve středních vrstvách městského obyvatelstva.« Dále nesáhá porozumění. V novém vydání spisu z r. 1880 španělského Žida (Mose de Leon) nazván Kristus »mrtvým psem, pohřbeným ve hnojišti«. Kromě toho Židé právě v posledních desítkách 19. stol. starali se o více vydání (ovšem v hebrejštině) tak zvaných »censurních míst« z Talmudu, oněch jindy vynechaných míst; jakožto »blázen«, jako »čaroděj«, jako »bezbožník«, »modlář«, »pes«, »bastard«, »dítě chlipnosti«, »kurvy syn« atd. vydáván a doporučován jest posměchu a nenávisti; jeho vznešená matka rovněž.[17]) Nečiníme zajisté Židům křivdu, díme-li, že jim zjev Kristův jest prostě nepochopitelný a pohoršlivý. Ačkoliv zdánlivě vyšel z jejich středu, ztělesňuje přece popření vší jejich podstaty — pro což Židé mají mnohem jemnější cit než my. Jest dobře popatřiti jednou do propasti dělící nás Evropany od Židů, abychom na jiných místech, kde jest zdánlivé přibližování,, nepřehlédli toho, co hluboce nás odděluje.

A jiná ještě úvaha musí vzejíti z poznání toho, co nás dělí. Žid nám nerozumí, to jest jisto; můžeme doufati, že my mu porozumíme, než mu budeme právi? Snad, máme-li totiž skutečně rozumovou i mravní převahu, jak Renan tvrdil na uvedeném místě, a jak mínili také jiní, snad spolehlivější učenci.[18]) I musili bychom jej také skutečně posuzovati s výše své převahy, a ne z nížin nenávisti a pověry, a ještě méně z bařin

---

[17]) Viz Laible: Jesus Christus im Talmud, str. 2 násl. (Spisy Institutu Judaieum v Berlíně, č. 10.) Tento nestranně Židům přátelský učenec svědčí: »Nenávist a posměch Židů vrhal se vždy nejprve na osobu Ježíšovu« (str. 25). »Židovská nenávist Ježše jest ustálená skutečnost, jen chtějí ji co nejméně na odiv stavěti« (str. 3). Nenávist Ježíše označuje týž učenec za »nejnárodnější rys Židovstva« (str. 86); praví: při příchodu křesťanství zmocňovala se Židů na šílenství hraničící zlost a nenávist (str. 72). Ještě dnes nesmí věřící Žid jméno Kristovo ani ústně ani písemně pronésti (str 3 a 32); nejobvyklejší kryptonymy jsou: bastard, nebo syn kurvy, nebo pověšený, často také Bileam.

[18]) Viz jmenovitě pověstné místo v Lassenově: Indische Altertumskunde, kde veliký ten orientalista obšírně dovozuje své přesvědčení, že indoevropská raça je »výše a dokonalejí nadána«, že jediné v ní jest vyvinuta »harmonická stejnoměrnost všech duševních sil« (I., 414, vydání z r. 1847).

špatného pochopení, v nichž naši učitelé náboženství už po 2000 let se brodí. Připisovati Židovi myšlénky, jichž nikdy nemyslil, jej velebiti jako nositele nejvelkolepějších náboženských intuic, jež mu byly snad vzdálenější než kterémukoli člověku na světě a v nejlepším případě jen tu a tam jako výkřik vzpoury proti zvláštní tvrdosti mysli tohoto národa se hnuly v srdci jednotlivců — a jej potom zatracovati proto, že jest dnes docela jiný, než by dle tohoto vybásnění měl býti, jest přece zjevnou nespravedlivostí. A není to jenom nespravedlivo, nýbrž i pro veřejný cit svůdno; neboť následkem poměru k našemu náboženskému životu, jaký jsme Židovi přibásnili, jeví se jeho hlava v jakési záři slávy, a my se potom náramně vzpouzíme, když z této auréole postiche se nám neobjeví světec. My klademe větší požadavky na Žida než na sebe samy. Tu jest židovské svědectví případnější, napínajíc očekávání tak málo vysoko, že se upřímně radujeme z každého ušlechtilejšího rysu, jejž později objevíme, z každého vysvětlení, jež najdeme pro židovské křehkosti. Jehova na př. neúnavně vykládá: »Viděl jsem lid tento, a aj, lid jest tvrdé šíje«,[19]) a Jeremiáš karakterisuje mravní jakost Židů, jak by si ani pan Ed. Drumont pestřeji nemohl přáti: »A jeden každý blížního svého oklamává a pravdu nemluví; učí jazyk svůj mluviti lež, neprávě čině ustává.«[20]) Není divu po tomto líčení, že Jeremiáš nazývá Židy »drzým houfem« a zná jen jednu touhu: »Ach, kéž bych měl stan na poušti, opustil bych svůj lid a odešel bych od něho!« Za neuvěřitelnou nevědomost o přirozenosti židovské, jaká mezi námi vládne, jsme my sami zodpovědni; nikdy žádný národ nedal o své osobnosti tak objemný, upřímný obraz, jako Hebrej ve své Bibli, jenž Talmudem se ještě doplňuje. Ač nechceme odporovati tvrzení, že jest nesnadno správně posouditi ten »cizí, asiatský národ«, musíme přece uznati, že Židé odjakživa činili všecko možné, aby nepředpojatému sebe ukázali v pravém světle, okolnost to, oprávňující k naději, že bude možno nabýti základních názorů o jejich podstatě. Jest možno čísti denně noviny a neučit se znáti židovské

[19]) Mojžíš, II. kn. XXXII., 9.
[20]) IX., 5.

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

smýšlení, židovský vkus, židovskou morálku, židovské cíle? Několik ročníků »Archives israélites« poučí nás více než celá antisemitská knihovna, a to netoliko o méně příjemných, nýbrž i o výborných povahových rysech Židů. Nechci však do této kapitoly pojati přítomnost. Chceme-li si utvořiti věcný a platný soud o tom, co znamenal Žid jakožto spoludědic a spolupracovník v 19. století, musíme především si zjasniti, co on jest. Z toho, co člověk jest od přírody, následuje s přísnou nutností, co bude za daných podmínek činiti; filosof říká: operari sequitur esse; staré německé pořekadlo vyjadřuje totéž poněkud mírněji: »Z člověka možno jenom dostati to, co on jest.«

S ptačí perspektivy.

Pouhé dějiny nevedou zde ani jistě ani rychle k cíli; také nemůže býti mou úlohou podávati zde dějiny Židů. Každý ví, kterak a kdy Židé vstoupili do západních dějin: nejprve diasporou, potom rozptýlením. Jejich měnivý osud v různých zemích a dobách rovněž jest znám, třeba by všecko vědění o nich nebylo pravdivo, a mnohé jest neznámo, co by zasluhovalo býti známým. Ale nikomu nepotřebuji teprv sdělovati, že v křesťanských stoletích Židé hráli byť omezenější, přec jen důležitou úlohu. Již v nejprvnějších, západogotských dobách uměli si zjednati vliv a moc jako obchodníci s otroky a sprostředkovatelé peněz. Nebyli-li také všude, jako u španělských Maurů, mocnými státními ministry, kteří po příkladu Mardochaeově dosazovali »množství svých bratří« na nejvýnosnější úřady; nepřivedli-li to všude, jako v katolickém Španělsku, na biskupa a arcibiskupa,[21]) byl přec vliv jejich všude veliký. Již Babenberští knížata ve 13. století dali nástupcům svým příklad, davše zemské finance spravovati Židům a vyznamenávajíce je čestnými tituly;[22]) veliký papež Innocenc III. zadával důležitá místa ve svém státě Židům;[23]) francouzští ry-

---

[21]) Viz: Die Juden in Spanien und Portugal od Žida Davida Mocatty (něm. od Kayserlinga 1871), kde se vypravuje, jak ve Španělsku žila »celá pokolení tajných Židů, smíšená se všemi vrstvami obyvatelstva, v držení všelikých úřadů ve státě a zvláště v církvi!«

[22]) Graetz, II. 563.

[23]) Israel Abrahams: Jewish Life in the Middle Ages.

tíři musili své statky Židům zastavovati, aby se mohli účastniti křižáckých tažení;[24]) Rudolf Habsburský podporoval Židy všelikým způsobem, »přidělil je jakožto pacholky své císařské komoře« a vyňav je z obecné právomocnosti soudní ztížil velice prováděti žaloby proti Židům vůbec,[25]) zkrátka, co nazývám vstupem Židů do našich evropských dějin, nepřestalo nikdy a nikde býti pociťováno. Kdo by byl schopen studovati dějiny s tímto jediným účelem, aby židovský vliv náležitě vylíčil, objevil by zajisté neočekávané výsledky. Bez podrobného studia možno tento vliv zjistiti jen tam, kde Židé žili větším počtem. Ve 2. stol. na př. Židé byli na ostrově Cypru ve většině; i usnesli se založiti národní stát a za tím účelem dle Starého Zákona zavraždili jednoho dne veškeré ostatní obyvatelstvo, počtem 240.000; a aby tento ostrovní stát nezůstal bez bezpečného pozadí na pevnině, zahubili zároveň 220.000 nežidovských obyvatelů města Cyreny.[26]) Ve Španělsku sledovali týž cíl s větší opatrností, ale s úžasnou vytrvalostí. Právě za vlády téhož západogotského krále, který je zahrnoval dobrodiním, přivolali tam kmenově příbuzné Araby; bez zášti a jen v naději na prospěch zradili svého ušlechtilého ochránce; potom pod kalify nabývají stále většího vlivu a podílu na vládě; »soustředili«, jak praví Židům příznivý dějepisec Heman, »i duševní i hmotné síly úplně do svých rukou«, při čemž ovšem kvetoucí maurský stát duševně i hmotně upadal, což bylo Židům lhostejno, ježto mezitím zase pevně se zahnízdili v křesťanském státě španělském, povolaném nahraditi stát maurský. »Pohyblivý majetek země všecek byl v jejich rukou; pozemkový majetek pak přecházel stále více do týchž rukou lichvou a zákupem zadlužených šlechtických statků. Od státního tajemníka a finančního ministra dolů všecky úřady, jimž bylo spravovati daně a záležitosti peněžní, byly v rukou židovských. Lichvou bylo jim téměř celé Aragonsko zadluženo. Ve městech tvořili většinu majet-

---

[24]) André Réville: Les Paysans au Moyen Age 1896, str. 3.

[25]) Realis: Die Juden und die Judenstadt in Wien, 1846, str. 18.

[26]) Mommsen: Römische Geschichte, V., 543.

ného obyvatelstva.«[27]) Ale docela chytří, jako vždycky, nebyli také tam; své moci používali, aby si vymohli všeho druhu výsady; tak na př. dostačila přísaha jediného Žida k důkazu dlužních požadavků naproti křesťanům (jako ostatně v arcivévodství Rakouském a jinde), kdežto svědectví jednoho křesťana proti Židovi nic neplatilo; těchto výsad zneužívali tak bezměrně, že posléze lid se vzbouřil. Ne nepodobně bylo by se dělo v Německu, kdyby církev a rozvážní státníci včasně nebyli proti tomu zlu zakročili. Karel Veliký zapsal se Židům za správu svých financí v Italii; záhy zajistili si všude jako nájemci daně majetek i vliv a užívali jich, aby vymohli pro svůj národ důležité výhody: obchodní výsady, menší výměry trestní atd., ano všecko obyvatelstvo bylo nuceno přeložiti své trhy na neděli, protože dosud obvyklá sobota jim byla nepohodlna; tehdáž náleželo k »dobrému tonu« navštěvovati synagogy! Zde však nastala brzy silná reakce, a to nikoli jen, jak mnozí dějepisci udávají, následkem kněžského popuzování, nýbrž v první řadě, poněvadž Germán jest právě tak rozeným průmyslníkem a obchodníkem jako vojínem, on proto, jakmile se vznikem měst tyto instinkty se v něm probudily, vida do hry svému nepoctivému konkurentovi, pln prudkého odporu žádal jeho odstranění. A tak nechal by se, kdyby to bylo účelem této knihy, sledovati příliv a odliv židovského vlivu až na dnešek, kdy všecky války 19. stol. v tak zvláštním spojení jsou s židovskými finančními operacemi, od Napoleonovy ruské výpravy a Nathana Rothschilda divácké role v bitvě u Waterloo až do přibrání pánů Bleichröderů se strany německé a Alfonsa Rothschilda se strany francouzské k jednání o mír r. 1871 a až ke kommuně, jež od počátku všem rozvážným se zdála býti židovsko-napoleonistickou machinací.

Consensus ingeniorum.

Tento politicko-sociální vliv Židů býval velmi různě posuzován, avšak od největších politiků vždy za záhubný považován. Cicero na př. (byť i nikoliv největší politik, tož přece zkušený státník) projevuje skutečný strach před Židy; kde nějaké soudní jednání se dotýká

---

[27]) Heman: Die historische Weltstellung der Juden, 1882, str. 24 násl. — Dále viz Graetzův uváděný spis II., obsahující poněkud jinak zbarvené, ale ve věci souhlasné líčení.

jejich zájmů, mluví tak tiše, že pouze soudcové ho slyší, věda, jak všichni Židé společně drží a jak dovedou zničiti, kdo se jim v cestu staví; jinak proti Řekům, proti Římanům, proti nejmocnějším mužům své doby hřímá největšími obviněními, naproti Židům radí k opatrnosti, ježto jsou mu příšernou mocí, a přesune se co nejrychleji přes Jerusalem, hlavní město podezřívání a pomluvy; tak soudil Cicero za konsulátu Julia Cesara![28]) Císař Tiberius, dle mnohých spisovatelů nejznamenitější panovník římský, poznával v přistěhování Židů (tedy také již před vyvrácením Jerusalema) národní nebezpečí; Hohenštaufovec Bedřich II., zajisté z nejgenialnějších lidí, kteří kdy nosili korunu a meč, volněji myslící muž než kterýkoli panovník 19. stol., nadšený obdivovatel východu a štědrý podporovatel hebrejských učenců, považoval přec za prospěšno (naproti svým současníkům) vylučovati Židy ze všech veřejných úřadů, varovně poukazuje, že Žid, kdekoli byl připuštěn k moci, jí zneužívá; právě témuž učil jiný veliký Bedřich II. Hohenzollernský, jenž poskytoval všelikou svobodu, jenom ne Židům; ne nepodobně vyslovil se kníže Bismark r. 1847 ve sněmovně, když ještě směl mluviti otevřeně, a veliký dějepisec Mommsen mluví o Židovstvu jako o »státu ve státě«. — Co zvlášt se týká sociálního vlivu, dostačí mi uvésti dva moudré, spravedlivé muže, jejichž soud ani samým Židům nemůže býti podezřelý, Herdera a Goetha. První tvrdí: »Ministerstvo, v němž Žid všecko platí, domácnost, v níž Žid má klíče k šatně nebo k celé pokladně domácnosti, kraj nebo komisariát, ve kterém Židé mají své hlavní obchody, — — jsou nevysušitelné pontinské bažiny«, a míní, že usazení určitého množství Židů jest pro evropský stát tak záhubno, že »nelze se nechat vésti všeobecnými lidskými zásadami«, nýbrž že jde tu o státní otázku a jest povinností každého státu, zjistiti, »jaký počet tohoto cizího národa smí beze škody domorodců býti trpěn«.[29]) Goethe jde ještě hloub: »Jak bychom měli Židovi popřáti účast na nejvyšší kultuře, jejíž původ on zapírá?« A vášnivě se rozhněval, když vydán r. 1823 zákon, jenž

---

[28]) Viz Obranu Lucia Flacca, od. XXVIII.
[29]) Adrastea: Bekehrung der Juden.

dovoluje manželství mezi Židy a Němci, i prorokuje nejhorší následky, zvláště »podkopání všech mravních citů«, a domnívá se, že příčinou této hlouposti musí býti podplacení se strany »všemohoucího Rothschilda«.[30]) Goethe a Herder soudí tedy docela jako veliký Hohenstaufovec, jako veliký Hohenzoller, a jako všichni velicí mužové před nimi a po nich: aniž by vyčítali pověrecky židovskému národu jeho svéráznost, považují jej za skutečné nebezpečí pro naši civilisaci a pro naši kulturu; neupírali by mu zajisté činné účasti na nich. Přes takový consensus ingeniorum (souhlas veleduchů) nelze přece přecházeti bez povšimnutí. Neboť všem těmto dobře uváženým, z plna zkušenosti a bystrozraku nejznamenitějších duchů vyšlým soudům nelze více postaviti naproti, leč holé fráse o droits de l'homme (o právech člověka) — parlamentního cáru.[31])

---

[30]) Wilhelm Meister's Wanderjahre, kn. III. kap. 11 a Rozprava s Müllerem z 23. září 1823.

[31]) Omezil jsem úmyslně své citáty. Nemohu však nevzíti v ochranu alespoň v poznámce velikého Voltaira proti značně rozšířené pověsti, jakoby byl soudil o vlivu Židů na naši kulturu vždy jen velmi příznivě, »humanitárně« mělce, jak naše doba by si toho přála. I Židé tak obsáhlého vzdělání jako J. Darmesteter (Peuple Juif, 2. vyd. str. 17) tisknou jméno Voltairovo tučně a prohlašují jej za jednoho z duševních původců své emancipace. Opak jest pravdou. Více než jedenkrát radí Voltaire, aby Židé byli posláni zpět do Palestiny. Voltaire náleží k autorům, jež znám nejlépe, poněvadž dávám přednost knihám kratochvílným před zdlouhavými, a mám za to, že bych snadno mohl uvésti sto velmi útočných citátů proti Židům. Ve stati v Dictionnaire Philosophique (konec I. odd.) píše: »Vous ne trouverez dans les Juifs qu'un peuple ignorant et barbare, qui joint depuis longtemps la plus sordide avarice à plus détestable supersition et à la plus invincible haine pour tous les peuples qui les tolérent et qui les enrichissent.« (V Židech najdete pouze nevědomý a barbarský národ, slučující ode dávna nejsprostší lakotu s nejošklivější pověrečností a nepřemožitelnou záští ke všem národům, kteří je trpí a je obohacují. — Překl.) V Dieu et les hommes (kap. X.) nazývá Židy »la plus hassable et la plus honteuse des petites nations« (nejnenávistnějším a nejhanebnějším z malých národů). Toto mínění mělo by míti tím více váhy, ježto právě Voltaire se důkladně zabýval židovskými dějinami a studiem židovské povahy (tak důkladně, že jest dnes citován odborníkem prvního řádu, jako jest Wellhausen). A jest tu-

Na druhé straně jest jisto a musí býti toho povšimnuto, že, když Židy stihá zodpovědnost za mnohý hrozný historický rozvoj, za úpadek mnohých hrdinných, silných národů, tato zodpovědnost leží ještě tíže na hlavách oněch Evropanů, kteří rozkladnou činnost židovskou z nejnekalejších důvodů stále podněcovali, chránili a podporovali, a to jsou v první řadě knížata a šlechta — a to od prvního století našeho letopočtu až do dneška. Otevřme dějiny kteréhokoli evropského národa, všude uslyšíme, jakmile tam Židé jsou dosti četni a počnou »se cítiti«, hořké žaloby z lidu, z ku- Knížata a šlechta.

---

díž významno, když píše (Essai sur les Moeurs, kap. XLII.): »La nation juive ose étaler une haine irréconciliable contre toutes les nations, elle se révolte contre tous ses maîtres; toujours superstitieuse, toujours avide du bien d'antrui, toujours barbare — rampante dans le malheur, et insolent dans la prospérité.« (Židovský národ dovoluje si šířiti nesmiřitelnou zášť proti všem národům, vzpouzí se proti všem svým pánům, vždy pověrčivý, vždy dychtivý statku jiných, vezdy barbarský — plazivec v neštěstí a drzoun v úspěchu.) I o duševních vlohách Židů soudí krátce a určitě: »Les Juifs n'ont jamais rien inventé« (Židé nikdy ničeho nevynalezli) v La défense de mon oncle, kap. VII. a v Essai sur les Moeurs šíří se ve více kapitolách, že Židé vždycky se učili od jiných národů, ničemu však neučíce jiných; ano i jejich všeobecně chválenou hudbu Voltaire nemohl vystáti: »Retournez en Judée le plus tôt que vous pourrez — — — vous y exécuteriez à plasir dans votre détestable jargon votre détestable musique« (šestý list v Dictionnaire). (Vraťte se co nejrychleji do Judska — — — můžete tam dle libosti provozovati ve svém ošklivém jargonu svou ošklivou hudbu.) Tuto zvláštní duševní neplodnost Židů vysvětluje na jiných místech nemírnou chtivostí zlata: »L'argent fut l'objet de leur conduite dans tous les temps« (Peníze byly ředidlem jejich jednání za všech dob). (Dieu et les hommes, XXIX.) Na stu místech posmívá se Voltaire Židům, na př. v Zadigu (kap. X.), kde Žid vysílá slavnou obět k bohu za povedený podvod; nejkousavější satyra na Židovstvo, která vůbec existuje, jest beze sporu spis Un Chrétien contre six Juifs. A přec patrna byla na všech těchto projevech jakási zdrželivost, ježto byly určeny pro veřejnost; za to Voltaire v listu rytíři de Lisle z 15. prosince 1773 (tedy na konci svého života a nikoli v žáru mládí) směl své mínění pronésti bez zdrželivosti: »Que ces déprépucés d'Israël se disent de la tribu de Nephthali ou d'Issachar, cela est fort peu important; ils n'en sont pas moins le plus grands gueux qui aient jamais souillé la face du globe.« (Ať si jsou tito obřezanci z kmene Neftali nebo

pectva, z kruhu učenců a básníků-vidců proti nim pronášeti, a všude jsou to knížata a šlechta, jenž je ochraňují: knížata, poněvadž potřebují peněz k válkám, šlechta, poněvadž žije lehkomyslně. O Vilému Dobyvateli na př. vypravuje Edmund Burke,[32]) když mu nestačily důchody z »talliage« a ze všeho druhu jiných útlačných daní, konfiskoval čas od času Židům jejich dlužní úpisy anebo za babku od nich vynutil, následkem čehož potom, ježto téměř všecka anglo-normanská šlechta byla v rukou židovských lichvářů, král sám se stal nemilosrdně přísným věřitelem svých nejpřednějších poddaných. Při tom zároveň chránil Židy a propůjčoval jim výsady všeho druhu.[33]) Působili-li tedy Židé velikým a historicky škodlivým vlivem, tož dělo se tak nikoli z malé části dík oběma oněm živlům, jichž Židé způsobem přímo ničemným využitkovávali. A to trvá pořád až do 19. stol.: hrabě Mirabeau byl již

Issachar, na tom velmi málo sejde; nejsou proto méně největšími padouchy, kteří kdy špinili povrch zemský.) Všecky tyto v originale jen francouzsky uvedené citáty zčeštěny překladatelem.) — Vidno, ohnivý Francouz soudí o Židech jako kterýkoli fanatický biskup, ovšem s rozdílem, že dodává ke svým nejprudčím výpadům: »Il ne faut pourtant pas les brûler.« (Nelze jich však přece upáliti.) Další rozdíl je ve faktu, že to byl humanní, snášelivý a učený muž, jenž tento nad míru ostrý soud vynesl. Leč kterak vysvětliti tak nemilosrdně jednostranné, všelikou naději vylučující smýšlení u muže tak svobodomyslně myslícího? Zde by naše doba mohla se mnohému učiti, kdyby chtěla! Vždyť vidíme, že tomuto galskému tlaku po rovnosti a svobodě není podkladem láska ke spravedlnosti, úcta před individualitou (? překladatel); a lze dále usuzovati: nikoli z principií dostavuje se porozumění, nikoli ze všeobecné lidumilnosti možnost žíti v důstojném míru vedle sebe, nýbrž jediné uznávání toho, co liší vlastní rod a vlastní zájmy, může člověka činiti spravedlivým k cizímu rodu a cizím zájmům.

[32]) An Abridgement of English History, kn. III., kap. 2.

[33]) Slavný národohospodář Dr. W. Cunningham přirovnává ve své knize The Growth of English industry and commerce during the early and middle ages (3. vyd. 1896, str. 201) působení Židů od 10. stol. k houbě, vssávající do sebe všecku zámožnost země a zadržující všeliký hospodářský rozvoj. Zajímavý jest tam důkaz, že už v oněch ranných dobách zákonodárství všemožně usilovalo přiměti Židy ke slušným živnostem a pocti-

před revolucí v nejtěsnějším spojení se Židy,[34]) kníže Talleyrand hájil v ústavodárném shromáždění jejich emancipaci oproti zástupcům občanských stavů, Napoleon chrání jich, i když ze všech končin Francie stížné prosby proti nim vládě byly podávány, a činil tak, ačkoli sám ve státní radě zvolal: »Kobylky a housenky jsou tito Židé, ti mi sežerou mou Francii!« — potřeboval zajisté jejich peněz; kníže Dalberg zaprodal Židům, na vzdory všemu občanstvu, plná občanská práva za půl milionu zlatých (1811), Hardenbergové a Metternichové nechali se na vídeňském kongresse opřísti bankovním domem Rothschildovským a zastávají se naproti hlasům veškerých spolkových zástupců výhody Židů a nedbají škod Němců a prosadí posléze svoji vůli, ano, oba jimi zastupované nejkonservativnější státy jsou první, jež ony členy »cizího, asijského národa«, kteří v letech všeobecné bídy a nářku nepoctivým způsobem dosáhli ohromného bohatství, povyšují do stavu šlechtického, což se nikdy nestalo Židům poctivým a zasloužilým.[35]) Byli-li tedy Židé naším zhoubným sousedstvím, tož žádá spravedlnost, aby doznáno bylo, že jednali dle přirozenosti svých instinktů a svého nadání, při čemž podali zároveň skutečně podivuhodný příklad věrnosti k sobě samým, k vlastnímu národu, k víře otců; pokušiteli a zrádci nebyli oni, nýbrž my. My sami jsme byli zločinnými pomahači Židů a podnes jimi jsme; a my sami jsme zrazovali, co nejbídnější obyvatel Ghetta považoval za svaté, čistotu zděděné krve, a dnes činíme tak ještě více. Zdá se, že jediná křesťanská církev mezi všemi mocnostmi jednala spra-

---

vé práci a tím zároveň ke splynutí s ostatním obyvatelstvem, avšak zcela bezvýsledně.

[34]) O vlivu »moudrých žen židovských« na Mirabeau-a (jak dí Gentz) a o jeho příslušnosti k židovským tajným spolkům, viz kromě Graetze zvlášť abbého Lémanna: L' entrée des Israélites dans la société française, kn. III, kap. 7; jakožto konvertovaný Žid chápe tento autor, čeho jiní nechápou a zároveň mluví, co židovští spisovatelé zamlčují. Přede vším důležit zajisté jest fakt, že Mirabeau už od mládí silně byl zadlužen u Židů. (Carlyle: Essay on Mirabeau.)

[35]) Ostatně jest to už ode dávna zvykem knížat, jenž neprospívá pouze Židům; již Martin Luther sděluje: »Knížata dávají zloděje věšeti, kteří ukradli zlatku nebo půl, a vyjed-

vedlivě a moudře (při čemž ovšem nesmí se přihlížeti k oněm biskupům, kteří vlastně byli světskými knížaty, jakož i k jednotlivým papežům). Církev držela Židy na úzdě, jednala s nimi jako s cizinci, chránic je zároveň před pronásledováním. Každé zdánlivě »církevní« pronásledování tkví skutečně v nesnesitelných hospodářských poměrech; nikde nevidět to tak zřejmě jako ve Španělsku. Dnes, kdy veřejné mínění tak jest uvedeno ve zmatek, a kdy Židé svoje nesmiřitelné nepřátelství především proti každému jevu křesťanské víry skutky osvědčují, bude dobře připamatovati, že poslední jednání přípravné schůze onoho v našich dobách prvně svolaného synedria z r. 1807 vzdalo spontanní dík duchovenstvu různých křesťanských církví za jejich po staletí Židům poskytovanou ochranu.[36])

Vnitřní dotyk.

Však dost těchto zběžných historických úlomků. Ukazují, že vstup Židů na dráhu evropských dějin od prvního již století působil ve mnoha směrech vlivem osudným. Tím však pověděno jest o Židovi samém ještě málo; že severoamerický Indián umírá následkem styku s Indoevropanem, nedokazuje ještě, že tento poslednější jest špatným, nakažlivým člověkem; že Žid nám škodí nebo prospívá, jest příliš mnohostranně podmíněný výrok, aby dovolen byl z něho bezpečný soud

---

návají s těmi, kteří olupují a okrádají celý svět více než všichni ostatní.« (Von Kaufhandlung und Wucher.)

[36]) Diogène Tama: Collection des actes de l' Assemblée des Israélites de France et du royaume d'Italie (Paris 1807, str. 327—8; spisovatel jest Žid a byl tajemníkem vyslance Žida M. Constantini-ho za Bouches-du-Rhone). Po obšírném odůvodnění končí ten dokument: Les députés Israélites arrêtent: Que l' expression de ces sentiments sera consignée dans le procès-verbal de ce jour pour qu' elle demeure à jamais comme un témoignage authentique de la gratitude les Israélites de cette Assemblée pour les bienfaits que les générations qui les ont précédés ont reçus des ecclésiastiques des divers pays d' Europe. (Poslanci israelitští se usnášejí: Budiž výraz těchto citů zaznamenán do dnešního protokolu, aby na vždy zůstal authentickým svědectvím vděčnosti Israelitů tohoto shromáždění za dobrodiní, jež předešlá pokolení obdržela od duchovních různých zemí evropských. — Přeložil překladatel.) Návrh tento učinil M. Isaac Samuel Avigdor, zástupce Židů z Přímořských Alp. Fama připojuje, že řeč Avigdorova byla přijata s pochvalou a usneseno pojati ji in extenso do protokolu. — Dnešní židovští historikové ani nemukají o této dů-

o jeho bytosti. Vůbec Žid stojí devatenáct set let netoliko ve vnějším vztahu k naší kultuře jako více nebo méně vítaný hospitant, nýbrž i ve styku vnitřním. Jak právem Kant poznamenává, jest zachování židovstva v první řadě dílem křesťanstva. Z jeho středu — ne-li též z jeho kmene a z jeho ducha — vyšel Ježíš Kristus, vyšli nejprvnější vyznavači křesťanského náboženství. Židovské dějiny, židovské představy, židovské myšlení a básnění staly se důležitými součástmi našeho duševního života. Nelze přece odděliti ono vnější tření od tohoto vnitřního proniknutí. Kdybychom nebyli Žida slavnostně prohlásili za svého strýce, byl by u nás zrovna tak málo zdomácněl jako Saracen anebo jako ony ostatní trosky polosemitských národností, které jenom bezpodmínečným vejitím mezi jihoevropské národy zachránily svůj život, nikoli však svou individualitu. Žid naproti tomu byl bytostí čarovnou; byť tu a tam byl vlečen na hranici, pouhý fakt, že ukřižoval Ježíše Krista, obklopil jej slavnostním, bázeň vzbuzujícím nimbem. A zatím co lid tímto způsobem byl vzněcován, učenci a svatí mužové studovali dnem i nocí v knihách hebrejských: výroky židovských pastevců, jako Amosa a Michy, zasaženy padaly památky umění, jakých svět potom nikdy neviděl; před výsměchem židovských kněží klesala s pohrdáním věda; odlidněn Olymp a Walhalla, protože tomu chtěli Židé; Jehovah, jenž mluvil k Israelitům: »Vy jste můj národ a já jsem váš bůh«, stal se nyní bohem Indoevropanů; od Židů přejali jsme osudné učení o bezpodmínečné, náboženské nesnášelivosti. Zároveň však přejali jsme velká, vznešená duševní hnutí; chodili jsme do učení ke prorokům, hlásajícím tak tuhou, čistou mravouku, jakou by bylo možno najíti jenom ještě na dálné půdě indické; učili jsme se tak živé a život utvářející víře ve vyšší božskou moc, že musila nutně naši duši přetvořiti a dáti jí nový směr. Byť Kristus byl velikým stavitelem, stavitelství vypůjčili jsme si od Židů. Isaiáš, Jeremiáš, žalmisté stali se a jsou posud živoucími silami v našem duševním životě.

---

ležité události. Nejenom Graetz ji pomíjí mlčky, nýbrž i Bédarride: Les Iuifs en France (1859), ač se tváří, jakoby si vedl obšírně dle protokolu.

Kdo je Žid?

Dnes tedy, kdy tento vnitřní styk počíná slábnouti, kdežto vnějšího tření denně přibývá, dnes, kdy židovské blízkosti se již ani nemůžeme vyhnouti, nesmí nám stačit věděti, že téměř všichni vynikající a svobodní mužové, od Tiberia až k Bismarckovi, považovali pobyt Židů v našem středu za politicko-socialní nebezpečí, nýbrž my musíme býti s to, sami pronášeti určité soudy na základě dostatečné znalosti věcné a dle toho jednati. Byly vydávány »antisemitské katechismy«, v nichž sebráno bylo na sta výroků známých mužů; nehledě k tomu, že mnohý výrok, vytržený ze souvislosti, nepodává zcela přesně úmyslu autorova a že ze mnoha jiných mluví ignorantní, slepý předsudek, jest vlastní soud větší ceny než dvě stě papouškovaných, a nevím, kterak bychom dospěli kompetentního soudu, kdybychom se nepřiučili zaujímati vyšší stanovisko nežli stanovisko pouze politického pozorování, a rovněž nevím, kterak by toto stanovisko mohlo býti získáno na jiné půdě než na půdě dějin, ale nikoli na půdě našich moderních dějin — byli bychom zde stranou i soudci zároveň — nýbrž dějin vývoje židovského národa. Dokladů jest hojnost; právě v 19. stol. byly úsilnou prací — ponejvíce Němců, leč také vynikajících Francouzů, Hollanďanů a Angličanů — zkoumány, kriticky tříbeny a historicky utříděny; zbývá arci ještě mnoho činiti, stalo se však již dosti, abychom mohli ve velkém celku zřetelněji a jistěji přehlédnouti jeden z nejdůležitějších listů lidských dějin. Tento Žid, jenž věčně se jeví tak neměnitelný, tak setrvačný, jak dí Goethe, on přece s e s t a l, vyvil se pozvolna, ba »uměle« s e s t a l. Jistě také, jako vše, co se rozvilo, zanikne. Již to přivádí nám jej lidsky blíže. Co jest »Semita«, nedovede žádný člověk pověděti. Před sto lety domnívala se věda, že to ví; Semité byli synové Semovi; nyní stává se odpověď stále neurčitější; domníváno se, že jazykové kriterium jest rozhodující: ohromná chyba! Arci zůstane pojem Semita nepostrádatelný, poněvadž se jím označuje mnohostranný komplex historických jevů ve své pospolné příslušnosti; schází však všeliká pevná čára hraniční; na obvodu splývá tato národopisná představa s jinými dohromady. Konečně zůstane »Semita« pojmem prarący, zrovna jako »Arijec«, jeden z oněch hracích penízků,

bez nichž bychom se nedorozuměli, jež však míti za bernou minci nutno se míti na pozoru. Skutečně bernou mincí jsou naproti tomu ony empiricky dané, historicky vyvité národní individuality, o nichž mluvil jsem v předešlé kapitole, takové individuality, jako jsou na př. Židé. Raça není prajevem, nýbrž bývá zplozena: fysiologicky karakteristickým smísením krve, po němž následuje pěstění uvnitř téhož plemene (Inzucht); psychicky vlivem, jímž působí dlouho trvající děje-zeměpisné podmínky na ony zvláštní, specifické, fysiologické vlohy.[37]) Chceme-li se tedy (a to jest asi hlavní úloha této kapitoly) tázati Žida: Kdo jsi? musíme prve vyzkoumati, zdali tato tak ostře vyhráněná individualita nemá za podklad nějaké krevní smísení, a potom — bude-li výsledek kladný — stopovati, kterak takto povstavší svérázná duše se dále differencovala. Jako nikde jinde možno právě u Žida sledovati tento postup; neboť veškery židovské národní dějiny podobají se ustavičnému vylučovacímu pochodu; karakter židovského národa stával se stále individuálnějším, stále vyslovenějším a jednodušším; posléze zbyla do jisté míry z celé bytosti jen prostřední kostra; pomalu dozrávší plod byl oloupen o svůj chmýřnatý, barevný obal, o své šťavnaté maso, neboť tyto části mohly by býti z vnějšku poskvrněny a nakousnuty; jediné kamenné jádro trvá dále, sice skroucené a vypráhlé, ale vzdoruje zubu času. Nebývalo však vždycky tak. Co ze svatých knih hebrejských přešlo do křesťanského náboženství, nepochází z tohoto stareckého věku vlastního židovstva, nýbrž částečně z mládí daleko obrazotvorností bohatšího »israelského národa«, částečně z mužného věku právě teprv od Israele se oddělivšího, od ostatních národů země ještě vysokomyslně se neodlučujícího Judejce. Žid, jak jej nyní známe, stal se teprve pozvolna Židem, nikoli však, jak historická lež posud tvrdí, během křesťanského středověku, nýbrž na půdě národní, průběhem svých vlastních dějin; svůj osud Žid sám si stvořil; v Jerusalemě stálo první ghetto, vysoká zeď, oddělující pravověrného od goyima a zamezující těmto vstup do vlastního města. Ani Jakub, ani Šalomoun, ani Isaiáš nepoznali by v rabinovi

---

[37]) Srovnej str. 286. Ohledně Semitů viz též str. 341.

Akibovi (velikém učenci Talmudu) svého vnuka, nerci-li svého pravnuka v baronu Hirschovi nebo v diamantovém Barnatovi.[38])

Pokusme se tudíž cestou nejmožnějšího zjednodušení jasně si předvésti podstatné znaky tohoto svérázného národního ducha, jak nabýval pozvolna vždy ostřejšího a jednostrannějšího výrazu. Učenosti tu netřeba; neboť na otázku: kdo jsi? dává Žid sám a zároveň jeho předek, Israelita, ode dávna nejjasnější odpověď; k tomu potom se přidá souhrn vědecké práce od Ewalda až k Wellhausenovi a Ramseyovi, od de Wette a Reussa až k Duhmovi a Cheynovi; nám jest pouze vyzvednouti výsledek, jak ho potřebuje praktický člověk, jenž ve víru světa hodlá založiti svůj soud na určitém poznání.

Jenom ještě dvě čistě methodické poznámky. Ježto dříve, jmenovitě v kapitole o zjevu Kristově, již byla řeč o Židech a toto thema opětně se vynoří, tož mohl se spisovatel zde omeziti na základní otázku a v ostatním poukázati na to, co již bylo pověděno nebo co později pověděno býti má. Co na druhé straně se týká použitých autorů, nebylo lze se vyhnouti, aby mimo Bibli a některé nové židovské spisovatele nebyli bráni na potaz také četní nežidovští učenci; pro znalost proroků a pro správné pojetí dějepisných událostí bylo to nevyhnutelno; však jsou to učenci velmi svobodomyslní, kteří osvědčují mnoho obdivu pro národ židovský — alespoň pro jeho dřívější dobu — a kteří jsou náchylni považovati tento národ v jistém smyslu za nábožensky »vyvolený«. Naproti tomu vyslovení antisemité zůstali nepovšimnuti; stalo se tak v zájmu věci.

---

[38]) Židé (v protivě k volněji myslícím Israelitům) snili o tom, že pro dobu mesiášskou zabrání vůbec cizincům vstup do Jerusaléma; tak v Joelovi III, 22, a ježto tento velmi pozdní prorok — z doby hellénské — zároveň praví, že bůh bude věčně v Jerusalemě bydleti a jen v Jerusalemě, tož znamená onen úmysl vyloučení všech národů z přítomnosti boží. To byla židovská snášelivost! — Že největší část rabínů všecky Nežidy vylučovala z účasti na budoucím světě, a jiní že je tam mínili trpěti jen jako opovržené množství (viz traktát 57 a Babylonského Talmudu, a Weber, System der altsynagogalen palaestinischen Theologie, str. 372), jest vlastně logické; co naproti tomu působí komicky, jest tvrzení dnešních Židů, jejich náboženství že jest »náboženstvím humanity«!

Na předmět, který se mi zdá nadmíru důležitým, věda posledních let rozšířila mnoho světla, totiž na anthropogenii Israelitů, t. j. na dějiny fysického vzniku této zvláštní národní raçy. Arci jest zde, jako všude, věčně nevybadatelná minulost a bez pochyby ještě mnohé dozná novým bádáním a objevy dalekosáhlých korrektur. Důležitým faktem a pevnou vymožeností dějin jest: předně, že národ israelský představuje výsledek mnohanásobných smísení, a to nejenom mezi typy příbuznými (jako asi staří Řekové nebo Angličané), nýbrž mezi typy fysicky i morálně naprosto od sebe odlišnými; za druhé, že pravá semitská krev (má-li tento projev z nouze vůbec míti smysl) sotva činí polovinu této směsi. To jsou jisté výsledky exaktní anatomické anthropologie a bádání dějepisného, kteréžto vědy si navzájem pomocně zde ruce podávají. Třetí poznání doplňuje jmenované; vděčíme kritickému úsilí biblické archaeologie, jíž do svrchovaně spletené chronologie z různých století pocházejících a potom libovolně sestavených písem Starého Zákona konečně světlo přineseno bylo; a to nás poučuje, že vlastního Žida nelze stotožňovati s Israelitou v širším smyslu slova, že dům Judův již při usazení v Palestině se odlišoval směsí krve a vlohami v několika bodech od domu Josefova (ostatní kmeny obsahujícího), a to tak, že Judovec stál k Josefovci v jakési duševní závislosti a že teprv relativně velmi pozdě, po násilném odloučení od svých bratří počal kráčeti svými cestami, jež vedly k židovství a jež jej potom brzy, následkem jeho na princip povýšeného pěstění téhož plemene od celého světa odloučily. Žid může býti nazýván Israelitou, ježto jest odnoží oné rodiny; Israelita naproti tomu, i z kmene Judy, nebyl nejprve Židem, nýbrž Žid počal povstávati teprve tehdy, když silnější severní kmeny od Assýřanů byly zničeny. Abychom se dověděli, kdo Žid jest, jest nám nejprv zjistiti, kdo byl Israelita a teprv potom se dotazovati, kterak Israelita kmene Judova (i Benjaminova) se stal Židem. Teprve po babylonském zajetí byla uměle vnesena specificky židovská povaha do Bible tím, že celé knihy byly vynalezeny a připsány Mojžíšovi, a tím, že často verš za veršem vložky a korrektury volnější náhledy staroisraelské smazaly a úzkým jerusalem-

Rozčlenění a šetření.

ským kultem Jehovy nahradily, jakoby tento od jakživa božským ustanovením byl trval. Tím zatemněno bylo na dlouho porozumění historickému vývoji židovské národní povahy. Konečně se rozsvítilo také na tomto poli. Zdali pozdější zkoumání tu neb onu větu Hexateuchu přičte »jahvistické« nebo »elohistické« redakci, zdali nějaký výrok pochází od Isaiáše anebo od tak zvaného Deuterisaiaše, jest sice důležito, avšak to nezmění ničeho na poznatku, že vlastní židovství se svou věrou v Jehovu a výlučným panstvím kněžského zákona jest výsledkem historického zasahování jednotlivých, cíle vědomých mužů.

Tyto tři fakty jsou pro všeliké poznání židovské podstaty základními; ony nesmějí zůstati majetkem učené menšiny, nýbrž musí býti vštípeny do vědomí všech vzdělanců. Opakuji je stručně a jasně:

1. Israelský národ povstal ze skřížení naprosto různých lidských typů;
2. semitský živel byl snad moralně silnější, ale fysicky přispěl sotva polovinou ke složce nové ethnologické individuality; nelze tudíž Israelity nazývati prostě »Semity«, nýbrž účast různých lidských typů na vytvoření israelitské raçy vyžaduje kvantitativního i kvalitativního rozboru;
3. vlastní Žid povstal teprve během staletí pozvolným fysickým vylučováním z ostatní israelitské rodiny, jakož i postupným vytvářením jednotlivých duševních vloh a soustavným zakrňováním jiných; není plodem normálního národního života, nýbrž jakýmsi umělým produktem, zplozeným kastou kněžskou, která vzpírajícímu se národu za pomoci cizích panovníků vnutila kněžské zákonodárství a kněžskou víru.

Tím dáno jest rozčlenění pro následující zobrazení. Učiníme nejprve dotaz u dějin a u anthropologie, abychom zvěděli, ze kterých raç povstala nová israelitská raça (jakožto základ židovské); potom bude nutno podati rozbor účasti těchto různých typů lidských po jejich fysickém a zvláště morálním významu, při čemž naše pozornost přirozeně bude zvlášť obracena k pojetí náboženství u nich, ježto základem židovství jest víra jím hlásaná, a my bychom nemohli Žida ani v dějinách ani dnes ve svém středu správně

posouditi, kdybychom neměli jasného ponětí o jeho náboženství; posléze pokusím se ukázati, kterak pod vlivem historických událostí specifické židovství bylo založeno a trvale zpevněno ve své zvláštní nevyrovnatelné svéráznosti. Židovská raça — i když tu a tam později přijala mnohý cizí živel — zůstala celkem tak čistá, jako žádná jiná, a židovský národ byl od prvního počátku »ideálním«, t. j. trval ve víře v určitou národní ideu, nejsa držitelem vlastního svobodného státu a nežije na společné půdě, a tato idea jest dnes táž, jako byla před 2000 lety. Raça a ideál však pospolu činí osobnost člověkovu a zodpovídají otázku: kdo jsi?

Vznik Israelity.

Israelité[39]) povstali ze skřížení tří (snad i čtyř) různých lidských typů: z typu semitského, syrského (správněji hethitského) a indoevropského (možná, že tekla i turanská anebo, jak se též častěji říká, sumero-akkadická krev v žilách jejich pradědů).

Aby čtenář jasně zvěděl, kterak se dělo toto směšování, musím předeslati zběžný historický nástin, jenž oživí paměť pro známé věci a proklestí dráhu porozuměti dějinám vzniku židovské raçy.

S pojmem »Semity« má se věc lépe než s pojmem »Arijce«, neboť ještě dnes žije národ, představující domněle čistý, nezkalený typ Prasemity: Beduin arabské pouště.[40]) Důvodně má se za to, že již několik tisíciletí před Kristem lidé, podobní dnešním Beduinům pouště, v téměř nepřetržitém toku se stěhovali z Ara-

---

[39]) A nejen oni sami, nýbrž i jejich kmenoví druhové, Ammonité, Moabité, Edomité, jenž s nimi tvoří rodinu Hebrejů, název, který neprávem přikládán bývá Israelitům samým, ba i samým Židům (viz Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, 3. vyd. str. 7.), k téže rodině náležejí také Midianité a Ismaelité (Maspero: Histoire ancienne, vyd. 1895 II. 65).

[40]) To zdá se býti tvrzeno jednomyslně ode všech autorů. Zde se chci odvolati jediné na novější a všestranně uznanou autoritu, na Williama Robertsona Smitha. Ve svém díle Religion of the Semites (vyd. 1894, str. 8) dí: »Může býti vzato za jisto, že Arabové pouště tvoří od nepamětných dob nesmísenou raçu.« Zároveň týž autor upozorňuje, že jest nepřípustno označovati Babyloňany, Foeničany a t. d. prostě za »Semity«, ježto sice trvá příbuznost jazyková, ale všecky tyto tak zvané »národy semitské« povstaly ze silného smísení krve.

bie na východ a sever do Mesopotamie. Arabie jest zdravá země, proto se její obyvatelstvo množí; její půda jest svrchovaně chudá, proto část jejího obyvatelstva musí hledati výživu na jiném místě. Zdá se, jakoby tyto vystěhovalecké výpravy byly někdy podnikány velikým ozbrojeným množstvím; nakupený přebytek lidí býval v takových případech nepřemožitelnou silou z domoviny vypuzen a padl dobyvatelsky do sousedních zemí; v jiných případech vystěhovala se jednotlivá příbuzenstva zcela pokojně přes neurčité hranice z jednoho pastviště na jiné; nezahnula-li brzy k západu, mohla se dostati až k Eufratu a po řece vysoko na sever. Známe příklady z historických dob takového násilného vypuzení přebytku obyvatelstva (pod římským panstvím a po Mohamedovi;[41]) dílo rovněž velikými massami způsobeného, ale pokojnějšího posemitštění spatřujeme ve velikých kulturních státech mezi Tigridem a Eufratem. Tam totiž, kde jako v babylonské Akkadii Semité se setkávali se silným, obrany schopným světem kulturním, přemáhali jej tím, že s ním splynuli, pochod to, jejž lze nyní pro Babylonii krok za krokem sledovati.[42]) Naproti tomu vystěhovali se Beni Israelové jako prostí pastýři po malých skupinách a byli nuceni, chtíce zachovati svůj dobytek, vyhnouti se.[43]) — Ovšem podává nám biblická zpráva o nejrannějším stěhování těchto beduinských rodin jenom mdlý odlesk ústních tradic, hodně zfalšovaných pozdějšími spisovateli. Také jest všecko podáno značně zkráceně: celé rodiny roztavily se na jednu osobu, jak u Semitů jest zvykem; jiní domnělí

---

[41]) Poslední příklad poskytl konec 19. stol., kdy Arabové velikou část vnitřní Afriky zcela zpustošili. Rozsáhlé říše, v r. 1880 hustě obydlené a náležitě vzdělávané, staly se od té doby pouští. Jeden jediný náčelník Arabů, jak vypravuje Stanley, zpustošil území 2000 čtver. mil.! (Viz knihy Stanleye, Wissmanna, Hinde a j. a krátký soubor v Ratzlově Völkerkunde, 2. vyd. II, 430. Srovn. též dřívější kapitolu »Římské právo« str. 143. pozn. 16.

[42]) O zmizelém typu Akkaďanů nebo Sumerů, tvůrců velkolepé babylonské kultury a o jejich pozvolném posemitštění, viz Hommela, Sayce, Budge, Maspera.

[43]) K doplnění a opravě následujícího srovn. vysoce zajímavou knížku C. Steuernagla: Die Einwanderung der israelitischen Staemme in Kanaan, Berlín, 1901.

praotcové jsou prostě jména osad, kde Israelité po delší dobu se zdržovali; pohyby, které zaujaly dobu celých pokolení, jsou provedeny od jednoho jediného. Tato potřeba zjednodušovati mnohonásobné a spojovati od sebe odlehlé, jest tomu národu tak vrozena, jako vědomě tvořícímu básníkovi. Tak dle Bible Abraham vychází z krajiny Ur už jako ženatý do severní Mesopotamie, do onoho Paddan-Aramu, o němž kniha Genesis tak často mluví a jež leží na oné straně Eufratu, mezi ním a pobočkou Khabur (v přímce asi 600 km, po řečišti pak a pastvištích alespoň 1500 km od Uru vzdáleno) (viz náčrtek mapy na str. 313); nedosti toho, týž Abraham prý táhl potom z Paddan-Aramu na jihozápad do země Kanaan, odtud do Egypta a posléze (nepřihlížím k jeho menším poutěm) z Egypta zase zpět do Kanaan, a k tomu doprovázen tak četnými stády dobytka, že byl nucen, aby našel dostatek pastvin, odloučiti se od nejbližších příbuzných (Genesis XIII). Přes toto skracování obsahuje stará hebrejská tradice vše, co věděti jest zapotřebí.[44]) Z této tradice se dovídáme, že dotyčná beduinská rodina se stěhovala nejprv až do poříčí jižního Eufratu a se zdržovala déle v okolí města »Ur«, jež leželo jižně od řeky a tvořilo nejkrajnější stanici Chaldejska. Zde setkali se kočovníci poprvé s civilisací. Nemohli sice vniknouti pastevci v její vlastní území, ježto skvostná města a vysoce vyvinuté hospodářství držela každý coul země obsazený, přece však doznali tam nepomíjitelných dojmů a poučení (k nimž ještě přijdu); ano i jména jako Abraham a Sarah teprve tam poznali a později u nich tak oblíbenou hrou slovní přenesli do hebrejštiny (Gen. XVII., 1—6). V blízkosti tak vysoké kultury nezdrželi se dlouho anebo byli snad od tlačících se na ně synů pouště dále pošinuti. A tak vidíme je táhnouti vždy dále na sever,[45]) až do Paddan-

---

[44]) Srovn. Gunkel: Handkommentar zur Genesis, 1901 (2. vyd. později).

[45]) Směr byl jim vytknut; nemohlť z Uru jiného voliti; neboť několik set kilometrů běží poušť rovnoběžně s Eufratem, jenom úzký pruh zavodňované půdy dělí ji od něho; náhle však, právě pod 35. stupněm, přestává poušť a otvírá se k západu, jihu i severu Syrie, jež sáhá na jihu až do Egypta, na západ ke Středozemnímu moři, na sever až k Tauru, na východě jest ohraničena dnes Eufratem, objímala

Aramu, tehdá skrovně obydlenému,[46]) kdež musili prodlévati dlouho, alespoň několik století. Když pak pastvin nestačilo pro rozmnožený stav dobytka a vzrostlý rodinný svazek, tu vystěhovala se jedna část z Paddan-Aramu do protivně ležícího kraje Kanaan, kde přijata byla přátelsky od usedlého, rolnického národa a obdržela dovolení pásti svá stáda na horách. Mesopotamie (Paddan-Aram) však žila dlouho v paměti Abrahamovců jako jejich pravá domovina. Sám Jehova nazývá Paddan-Aram Abrahamovou »vlastí« (Gen. XII, 1), a mythický Abraham mluví, když dávno již se byl usadil v Kanaan, dlouho ještě o své vzdálené vlasti a vysílá posly do své »domoviny« (Gen. XXIV., 4. a 7.), aby s pozůstalými tam příbuznými opět styky navázal. A tak zůstávají Abrahamovci, ačkoli již usedlí v Kanaan po dlouhé časy, jež staženy jsou v obě pseudomythická jména Isaak a Jakub, stále polovičními Mesopotamci; jest to věčné sem a tam bloudění; jižní větev cítí se býti příslušnou k severnímu hlavnímu kmeni.[47]) Přišel však okamžik, kdy byli nuceni táhnouti ještě dále na jih; v suchých letech nestačily pastviny kanaanské; stali se snad také větším počtem Kanaanitským nepohodlnými, a tak putovali pod vládou spřátelených s nimi polosemitských Hyksů do země Gosen k Egyptu náležející. Teprve tento dlouhý pobyt v Egyptě[48]) přerušil styk mezi členy této rodiny a její příbuznými, ostatními Hebrejci (po celé Syrii

---

však dle dřívějších představ Mesopotamii, ležící s oné strany středního Eufratu, kdež dítky Abrahamovy po staletí sídlily.

[46]) Později byla Mesopotamie dlouho uměle zavlažovanou a tudíž bohatě kultivovanou krajinou; v dřívějších dobách však byla, jako je dnes, chudou zemí, kde jen kočovní pastevci mohli najíti obživu (srovn. Maspero: Histoire ancienne, I, 563).

[47]) Tuto dobu, v níž »otec Jakub se rozmnožil na národ israelský«, označuje Wellhausen za »mezidobí staletí dlouhé« (Israelit. und jüdische Geschichte, str. 11).

[48]) Dle Genesis 400 let, což jest výrazem pro nepamětně dlouhý čas. Číslo 40 bylo u Hebrejců výrazem pro neurčité veliké množství, 400 a fortiori. Renan míní, že pobyt Israelitů v Egyptě netrval déle než sto let, jenom rodina Josefovců (s nimi snad ne blíže spříbuzněná a silno egyptskou krví prosáklá) prý byla tam velmi dlouho usedlá (Histoire du peuple d'Israël, 13. vyd. I. str. 112, 141, 142).

rozptýlenými), tak že, když Israelité opět táhli zpět do Palestiny, poznali sice ještě v Moabitech, Edomitech a jiných Hebrejích vzdálené krevní příbuzné, leč pocítili nenávist a pohrdání k nim, smýšlení to, jež nalezlo v rodokmenech Bible naivní výraz, dle nichž některá z těchto pokolení děkují svůj původ krevní hanbě, jinak pak prý pocházejí od kuběn a t. d.

O Israelitech v historickém smyslu slova můžeme mluviti vlastně teprve od toho okamžiku, kdy jako nečetný, ale pevně sečleněný národ na útěku z Egypta dobyvatelsky vpadli do Egypta, aby tam zřídili stát, dost truchlým osudem navštěvovaný, jenž však, ačkoli ležel jaksi mezi kovadlinou a kladivem (jako ostatní Syrie), totiž mezi potírajícími se mocnostmi, přece se domohl téměř sedmsetletého trvání jako říše nezávislá. Musí býti důrazně vytknuto, že tito Israelité nebyli příliš četni; což jest důležito jak dějepisně tak i anthropologicky; neboť této okolnosti jest připsati, že dřívější a vlastně usedlé obyvatelstvo Kanaanu (směs Hethitů a indoevropských Amoritů) nikdy nebylo zahubeno a tvořilo stále základní kmen obyvatelstva, ano tvoří jej ještě dnes.[49]) Raçová směšování, o nichž ihned budu mluviti a jež ihned počala při prvním vstoupení na syrskou půdu, usazovala se následkem toho také ve svéprávném státě israelském, t. j. v Palestině, a skončila náhle teprv po babylonském zajetí, a to jediné v Judei, následkem nově zavedeného zákona. Neboť že Židé později se odlučovali od ostatních Israelitů jakožto ethnologická jednotka, jest pouze následek toho, že obyvatelé Judska konečně tomuto ustavičnému směšování krve učinili energickými zákony přítrž (viz Ezdráše IX a X).

Tento zběžný náčrtek doplniž si věci neznalý zvědavý čtenáři studiem Wellhausena: Israelitische

---

[49]) Sayce: The raçes of the Old Testament, 2. vyd. str. 76, 113. »Říman vypudil Žida ze země, jíž jeho otcové vydobyli, naopak Židům nikdy se nepodařilo vyhnati pravé držitele Kanaanu. — — Žid držel Jerusalem a Hebron jakož i okolní města a vsi, jinak činil (i ve vlastní Judeji) jen zlomek obyvatelstva. — — Jakmile Žid se vzdálil, na př. za babylonského zajetí nebo po zboření Jerusalema od Římanů, rozmnožilo se od tlaku uvolněné původní obyvatelstvo... mezi nímž dnešní židovské osady v Palestině jsou asi zrovna tak cizinské, jako německé osady tamtéž.«

und jüdische Geschichte, Stadeho: Geschichte des Volkes Israel, Renana: Histoire du peuple d'Israël, Maspero: Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique;[50]) zatím dostačí, aby anthropogenie Israelity ve velkých liniích byla vyložena, a zdánlivě spletitá věc v co možná jednoduché formě mohla býti v paměť vštípena. O to se chci nyní pokusiti; uvidíme, kterak původní, čistě semitský vystěhovalec krevním smísením nejprv se stal Hebrejem a potom Israelitou.

Pravý Semita.

Předeslaný náčrtek ukazuje nám jakožto východiště beduinskou rodinu.[51]) Postavme nejprv jednu věc najisto: tento čistý Semita, původní to vystěhovalec z pouští arabských, jest a zůstane pudivou silou, životním principem, duší mnohanásobným křížením vznikající nové ethnické jednotky israelitské. Byť během času jeho potomci sebe více moralně i fysicky od něho, od praoteckého Beduina, se byli odlišili, on přec zůstal mnohým vzhledem jejich spiritus rector jak v dobrém tak ve zlém. Ze dvou nebo tří duší, jež bydlely v prsou pozdějšího Israelity, byla tato nejpronikavější a nejtužší. K tomuto krevnímu smísení jest oné beduinské rodině jen přáti štěstí, neboť vysoké vlastnosti nefalšovaného, čistě semitského kočovníka neobstojí ve změněném způsobu života. Sayce, Židům velmi příznivý učenec, píše: »Zvolí-li Beduin pouště usedlý život, spojí z pravidla všecky necnosti kočovníka a rolníka. Jsa leniv, zrádný, ukrutný, lakotný,

---

[50]) Jmenuji pouze nejnovější, nejznamenitější a nejspolehlivější knihy psané pravými učenci, však přístupné neučencům. Ze starších zůstává Duncker: Geschichte des Altertums ve mnohém vzhledě nedostižen i pro dějiny Israelitů.

[51]) Arci dle dnešních všude téměř zavládajících názorů jest prý Semita vůbec naprostým smíšencem, plodem skřížení mezi černochem a bělochem! Gobineau to hlásal před 50 roky a vysmáli se mu; dnes jest jeho mínění pravověrné; Ranke je podává ve své Völkerkunde (II, 399) takto: »Semité náležejí k mulatským přechodním členům mezi bělochy a černochy.« Pro mne však opatrnost je tu na místě. Co se děje před našima očima, sotva vzbuzuje víru, že by z mulatů mohl povstati pevný, neměnitelný, bouřím dob vzdorující typ; zde bychom musili naproti skutečnosti předpokládati, že u Beduinů stalo se nemyslitelné, nikdy nepozorované. (Srovn. vývody A. Forela, 1900.)

zbabělý, jest právem od všech národů považován za vyvrhele lidstva.«[52]) Dávno než ještě se stala usedlou tato beduinská rodina Beni Israel, ušla na štěstí hojným křížením takovému ukrutnému osudu.

Viděli jsme původní beduinskou rodinu nejprv po delší dobu pobývati při jižním Eufratu na blízku města Ur; nastalo již směšování krve? Tvrdilo se. A ježto základní kmen obyvatelstva říše Babylonské tehdá domněle sestával z dost pravých Sumero-Akkadovců — Semité pouze annektovali tento stát a jeho vysokou civilisaci a nekonali ani ruční ani duševní práce[53]) — tož předpokládalo se, že abrahamovský kmen byl osvěžen sumero-akkadickou krví. Taková cizí jména jako Abraham (tak slul báječný zakladatel a první král v Uru u Sumerů) posílila toto mínění, jakož i drobty polopochopené turanské[54]) moudrosti a mythologie, z níž jsou složeny první kapitoly Genesis. Takové domněnky zůstávají však hypothetickými a stojí sotva za vážné uvažování. Ubozí pastevci sotva se dotkli obruby civilisace, kdož by se s nimi blíže zabýval? A co se týká osvojení tak nuzných kosmogonických představ, jaké máme v Bibli, tož stačil k tomu styk s Hebreji; neboť jak mythologie tak věda i kultura sumerská (jíž jsme podnes účastni myšlénkou stvoření a prvního hříchu, rozdělením týdne a roku, založením geometrie a vynálezem písma) daleko se rozšířila; Egypt byl její žákem[55]) a Semita, neschopen zírati tak hluboko jako Egypťan, dávno, než Beni Israel počal své stěhování, osvojil si z ní tolik, kolik se mu uzdálo prospěšným a praktickým a roznesl ji jako pilný obchodník do všech stran světa. Smísení krve se Sumero-Akkaďany jest tudíž zrovna tak pravděnepodobno jako nedokázáno.

---

[52]) The raçes of the Old Testament, str. 106.

[53]) Viz Sayce: Assyria, str. 24 násl. a Social Life among the Assyrians and Babylonians; též Winckler: Die Völker Vorderasiens (1900) str. 8.

[54]) Slovo turanský vyklouzlo mi z péra, ježto mnozí autoři považují Sumero-Akkadské za Turance (viz zvláště Hommel: Geschichte Babyloniens und Assyriens, str. 125, 244 násl.)

[55]) Viz Hommel: Der babylonische Ursprung der aegyptischen Kultur (1892).

Na pevnou půdu však vstupujeme, jakmile vystěhovalci táhli na sever a na západ. Neboť tu stáli v srdci Syrie, aby jí nikdy již neopustili. Zde v Syrii naše čistě semitská beduinská rodina se přeměnila smísením krve, zde její členové smísivše se s typem syrským, stali se Hebreji. Později následovalo nutné vystěhování jedné části ze severovýchodní Mesopotamie na nejzazší jihozápadní konec do Kanaan, kde nové raçotvorné vlivy se uplatnily. Zde teprve, v Kanaan, přeměnili se abrahamovští Hebrejové pozvolna v pravé Israelity. Po pobytu v Egyptě titíž rozmnožení Israelité vrátili se jako dobyvatelé do Kanaan zpět a obdrželi nyní s novým přítokem cizí krve i cizí kulturu, jež je přeměnila z kočovníků na usedlé rolníky i měšťany.

Můžeme tedy rozeznávati dvě anthropogenetické vlivní sféry po sobě působivší; všeobecnější, danou vstupem do Syrie vůbec a zvláště dlouhým pobytem v Mesopotamii, na nějž smíme a musíme usuzovati ze známých nyní ethnologických faktů; potom specialnější kanaanitská, pro niž se můžeme odvolati k obšírnému svědectví Bible. Promluvíme nejprv o všeobecnější sféře, potom o speciálnější.

Syřan. Otevřeme-li učebnici zeměpisu nebo konversační slovník, dočteme se, že dnešní obyvatelstvo Syrie je »z největší části semitské«. To je nesprávno; rovněž nesprávno jest tvrzení týchž pramenů, že Arméni jsou »Arijci«. Zde postihujeme tolik rozšířené zaměňování mezi jazykem a raçou; logicky bychom potom musili učiti, že černoši ve Spojených státech jsou Anglosasové. Vědecká anthropologie zjistila v posledních letech na ohromném materiálu nezvratně tyto fakty: kmenové obyvatelstvo Syrie utvořeno jest od nejstarších dob, kam až sáhají praehistorické nálezy, z lidského typu zcela odlišného fysicky i moralně od semitského, jakož i ode všeho, co se obvykle vkládá do pojmu »Arijec«. A to nejen obyvatelstvo Syrie, nýbrž i celé Malé Asie ve vlastním smyslu i celé Armenie. Jsou raçy, jimž vrozeno jest nestálé stěhování (ku př. Beduini, Laponci a j.) a jiné, mající řídkou sílu rozpínavou (na př. Germáni), naproti tomu zdá se, že tento syrsko-maloasijský člověk se vyznamenal tuhým přilnutím ke vlastní půdě a nepřemožitelnou mocí velké

fysické setrvačnosti ještě dnes se vyznamenává. Jeho prasídlo, rejdiště národů, on sám pak téměř vždycky podmaněný, na jehož zádech velicí světa bojovali své zápasy — a přece přežil je všecky a pronikl tak úspěšně svojí krví, že syrského Semitu jest dnes nazývati Semitou více dle jazyka než po kmeni, což snadno jest vysvětliti, ježto praraça všecky tři je spojující, denně je více stotožňuje. O tomto syrském kmeni platí velmi vhodně slovo choru v Schillerově »Nevěstě Messinské«:

Cizí dobyvatelé přicházejí a odcházejí;
My posloucháme, na místě však setrváme.

Tomuto mocnému ethnickému vlivu zůstal národ, jenž později vstupuje do dějin jako israelský, po celá staletí, alespoň daleko přes tisíc let, podroben. To jest, co jsem pojmenoval všeobecnou sférou vlivu, jíž naše čistá beduinská rodina se stala skupinou tak zvaných »Hebrejců«. Tito jsou právě míšenci mezi Semity a Syřany.

Abychom mohli mluviti o onom jiném syrském typu, bylo by pohodlno, míti proň jméno. Známý mnichovský učenec Hommel nazývá jej »Alarodové«;[56]) domnívá se, že byl dále rozšířen i po jižní Evropě a poznává jej v Iberech a dnešním nárůdku Basků. Ovšem nutno býti opatrným při užívání takových hypothes. Následování hodný zdá se býti příklad francouzského zoologa a anthropologa G. de Lapouge, dávajícího jména různým fysickým typům dle Linné-ovy methody a nestarajícího se dále o dějiny a původ: Homo europaeus, Homo Afer, Homo contractus atd. Tento maloasiatský typ kryl by se co do tvaru lebky s Lapougeovým Homo alpinus;[57]) budeme jej však, praobyvatele Syrie, označovati Homo syriacus. A právě, jako jsme pro semitský typ získali v Beduinovi pevnou oporu, nalézáme zde v kmeni Hethitů, jenž sice už mezi námi nežije jako individualita, ale z dějin a ze mnoha

---

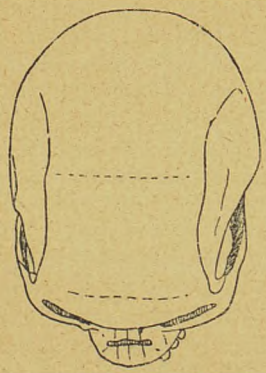
[56]) Tento název vypůjčuje si od kmene bydlícího na úpatí Araratu, o němž Herodot se zmiňuje.

[57]) Lapouge: La dépopulation de la France, Revue d'Anthropologie, 1888, str. 79. F. v. Luschan poukázal výslovně na podobnost syrského člověka se Savoyardem.

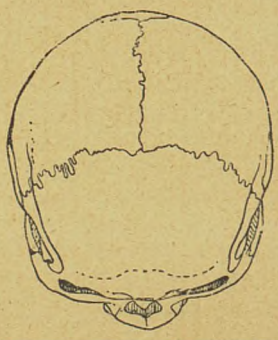
vyobrazení denně se stává známějším, zvlášt karakteristického zástupce syrského typu a k tomu právě onoho, s nímž Israelité v Palestině navázali úzké styky.[58]) Tento syrský člověk vyznačuje se převládáním určitého anatomického karakteru; jest kulatohlavý čili, jak říkají přírodozpytcové, »brachycephal« (krátkolebý), jehož lebky šířka se téměř rovná délce.[59]) Beduin naproti tomu a s ním každý Semita, který nedoznal silného smísení s cizí krví, jest vyslovený »dolichocephal«. »Dlouhé, úzké hlavy«, píše v. Luschan, »jsou vynikajícím znakem dnešních Beduinů, na něž bychom musili činiti nárok i pro nejstarší Araby, i kdyby to nebylo potvrzeno četnými vyobrazeními, jež na štěstí se zachovala na starých egyptských pa-

[58]) Soubor dnešních vědomostí o Hethitech najde čtenář ve Winckleroví Die Völker Vorderasiens, 1900, str. 18 násl. — Pro mne znamená výraz »Hethité« v této knize totéž, co jest x pro mathematika v nepochybně správně sestavené, ale dosud číselně nerozřešené rovnici.

[59]) Vysloveně dlouholebý počíná, když poměr šířky k délce není přes 75 ke 100, vysloveně krátkolebý, když poměr obnáší 80 a více ke 100. Když jsem poslouchal anthropologii



dlouholebý (dolichocephal)



kulatolebý (brachycephal)

(dle de Mortilleta).

u K. Vogta, byla na nás všech předsevzata kraniometrická měření jakožto cvičení; u jednoho posluchače konstatován řídký index 92, t. j. jeho hlava byla kulatá téměř jako kruh; byl to Armén, typický představitel onoho syrského tvaru lebky.

mátnících.«[60]) Přirozeně není to jediný anatomický znak; kulaté hlavě odpovídá stlačená postava; jest výrazem celého zvláštního fysiologického založení. Lebka však jest při posuzování dávno zašlých lidských raç nejpohodlnějším kusem kostry ke srovnávacím studiím,

Hethita.

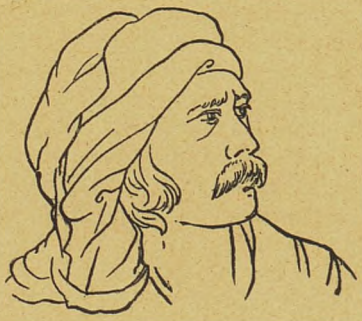
také nejvíce zvěstuje, a při nekonečně bohatém střídání individualného zachová typické tvary s velikou tvrdošíjností. Avšak ještě jiný a mnohem nápadnější anatomický znak označoval Hethitu, sice nanejvýš pomíjející, ježto nikoliv kosti, nýbrž chrupavky tvoří jeho základ, na obrazech však skvostně zachovaný a nám ze živého názoru dobře známý: nos. Tak zvaný »židovský nos« jest hethitským dědictvím. Pravý Arab,

Hethita.

---

[60]) F. v. Luschan: Die anthropologische Stellung der Juden. (Vortrag gehalten in der Allgem. Versammlung der deutschen anthropologischen Gesellschaft des Jahres 1892.) Z této přednášky uvedu i v následujícím více věcí; uveřejněna byla v Correspondenzblatt dotyčné společnosti 1892, č. 9. a 10.

nefalšovaný Beduin, mívá obyčejně krátký, malý a málo zahnutý nos (odvolávám se na Luschana a poukazuji na přiložené obrazce typů) a také tam, kde nos u něho víc orlovitě vystupuje, nemívá nikdy »hrbu« specifického, židovského a arménského tvaru. Isra-



Pravý Beduin dneška.

elita ustavičným směšováním s kulatohlavým typem cizího národa ztratil pozvolna svou úzkou, dlouhou beduinskou hlavu a obdržel náhradou tak zvaný židovský nos. Zajisté vyskytovala se ještě dlouhá hlava, jmenovitě u šlechty asi déle se udržovala; i dnešní Židé vykazují nepatrné procento pravých dlouholebeč-

Amoritský Israelita,
domnělý syn Šalomounův.

níků, kteří však mizí stále více. Při diagnostice vzhledem ke příslušnosti k židovskému kmeni nelze se spoléhati pouze na nos; vidno též, proč: toto syrské dě-

dictví jest společno všem se syrskou krví smíseným národům. Tento anthropologický nález jest jistý výsledek přesného vědeckého bádání na dost velkém materiálu,[61]) sáhajícím od velmi dávné doby až po dnešek a podporovaném co nejpěkněji četnými, v Egyptě a Syrii objevenými a pozvolna zevrubně datovanými vyobrazeními. Vidíme zde pravé Hethity a Polohethity vyobrazeny jako israelské vojíny; jenom vůdcové — vizme na př. domnělou podobiznu krále Rehabeama (syna Šalomounova) — mohli by ovšem připomínati beduinské fysiognomie, upomínají však druhdy ještě více na dobré evropské obličeje. —

Těmito posledními poznámkami přecházíme ze všeobecné praehistorické sféry do speciálnější, kanaanitské, která působila rovněž přes tisíc let a kde máme dostatek bezpečných faktů po ruce. Neboť dříve než hebrejským Israelitům se dostalo cti zvěčnění uměním egyptských malířů, vytáhli z Mesopotamie do Kanaan. Dlužno ovšem rozeznávati mezi prvním a druhým kanaanitským pobytem: za prvního pobytu prodlévali tam jako kočovní pastevci v nejlepším souhlase s původními obyvateli měst a zúrodněných lánů, podruhé vpadli do země jako dobyvatelé. Poprvé bylo jich málo, podruhé byl to všecek národ. Jisto jest, že při nejprvnějším vstupu do země Israelité zastihli tam Hethity jakožto domácí obyvatelstvo, ony Hethity, kteří tvořili nejdůležitější kmen rodu Homo syriacus. Abraham mluví k obyvatelům Hebronu, synům Hethovým, jak je výslovně nazývá: »Hostem a příchozím jsem u vás« (Gen. XXIII., 4) a prosí, jak jen trpěný host prositi může, o hrob pro svou ženu Saru. Isákův nejstarší syn Esau měl pouze Hetitky za ženy (Gen. XXVI., 34); mladší Jakub byl poslán do daleké Mesopotamie, aby si mohl vzíti hebrejskou ženu, z čehož nutno usuzovati, že v Palestině žádné nebylo, alespoň žádné hebrejské dívky, která by dle jmění se proň byla hodila. Isák nebyl by doléhal na to, jemu byla by zámožná Hetitka bývala milá, ale Rebeka, jeho mesopotamská žena, zle se snášela se svými hetitskými nevěstami, ženami Esauovými, a mínila, že by raději ze-

---

[61]) Luschanovy Mitteilungen r. 1892 opírají se o 60.000 měření.

mřela, než aby dostala více takových do domu (Gen. XXVII., 46). Mezi syny Jakubovými opět zvlášt o Judovi se praví, že se oženil s Hetitkami (I. Kniha Paralip II., 3). Z těchto lidových vypravování dostáváme historické poučení; vidíme, že Israelité chovali vzpomínku, že žili ve velmi malém počtu jako pastýři uprostřed cizího, kultivovaného, města obývajícího a přívětivého národa; bohatí náčelníci rodin mohli si dovoliti luxus, dát si přivésti manželky z dřívější domoviny; ale i tito synové povolovali raději bezprostřední náklonnosti než principu výlučnosti: brali si za ženy dívky, které okolo sebe viděli; pro chudší lid se rozumělo samo sebou, že si bral ženy, kde je našel. K tomu přistupuje ještě plození dítek s otrokyněmi. Z Jakubových dvanácti synů čtyři narodili se z otrokyň a požívali týchž práv jako ostatní. — Toto všechno vztahuje se na dřívější, v Bibli zmiňované styky s Hetity kanaanskými. Na to následoval dle pověsti dlouhý pobyt na hranici egyptské, v zemi Gosen. Ale i zde žili Israelité obklopeni Hetity, sahajícími totiž až na hranice Egypta, kde právě tehdá Hyksové, jejich kmenoví příbuzní, měli vládu; město Tanis, jež bylo shromáždištěm Israelitů v Gosenu, bylo hlavní město hetitské; ode dávna bylo v nejužším spojení s Hebronem.[62]) A když později se vrátili do Kanaan jako dobyvatelé, podmanili si sice Kanaanity, sestávající ponejvíce z Hetitů, ale teprve nyní vešli s nimi v úzký poměr. Neboť, jak jsem již dříve pověděl, Kanaanité nezmizeli. Třeba jen čísti první kapitolu Knihy soudců. Wellhausen rovněž svědčí: »Israelité nepodmanili starší obyvatelstvo soustavně, nýbrž vsunuli se mezi ně... O úplném dobytí země (Palestiny) nebylo řeči. Nejdůležitější postup v době soudcovské děl se vůbec dost zticha, totiž směšování nového (israelského) obyvatelstva země se starým. Israelité doby královské měli velmi silné přimísení kanaanitské krve, nebyli čistými potomky těch, kteří kdysi vytáhli z Egypta... Kdyby Israelité byli starousedlé obyvatelstvo zahubili, byli by učinili zemi pouští a sebe připravili o dobytý zisk. Šetříce jich a samy sebe na ně vštěpivše, vrostli zároveň v jejich kulturu.

---

[62]) Srovn. Renan: Israël, I. kap. 10.

Zahnízdili se do domů, jichž nestavěli, do polí a zahrad, jichž nevzdělali a úrodnými neučinili. Všude vstoupili jako šťastní dědicové v požitky práce svých předchůdců. Tak udála se u nich důležitá vnitřní přeměna: stali se rychle národem kulturním.«[63]) Již dříve Israelité naučili se písmu od Hetitů (buď v Hebronu neb v Tanisu);[64]) nyní se od nich učili vzdělávati pole a pěstovati víno, učili se zřizovati města i spravovati je, zkrátka stali se jich prostřednictvím civilisovanými lidmi. Skrze ně také stali se teprve státem. Nikdy by se tyto ve věčné žárlivosti, v podezřívavé osamocenosti žijící kmeny nebyly spojily v jednotu bez »státopojivého živlu« Kanaanitů. Ale i jejich náboženské představy obdržely od Kanaanských zvláštní zabarvení i organisaci: Baal, bůh orby a pokojné práce, splynul s Jehovou, bohem válečných vojsk a loupežných výprav. Jak velice byl Baal ctěn od Israelitů, poznáváme z toho, že první israelitský hrdina na půdě Palestiny zván byl Jerubb a a l[65]) a kromě toho si vzal za ženu Hetitku, že první král Saul nazval jednoho ze svých synů Isb a a l, David jednoho B a a llada, Jonatan svého jediného syna Merib a a l atd. I proroky vypůjčili si Israelité od Kanaanských, a od nich přejali všecku vnější bohoslužbu, jakož i tradice svatých míst.[66]) Nepotřebuji zde uváděti, co každý najde v Bibli, třeba někdy zahaleno v cize znějící jména, jakou značnou úlohu hráli Hetité a Filistinští v dějinách Israelitů. Davidova tělesní stráž sestávala, ne-li všecka, tedy z veliké části z mužů, kteří nenáleželi k Israelitům: Hetité a Getité mají zde důležitá důstojnická místa; Filistinští a všeho druhu jiní cizí národové, částečně téměř zcela evropští, též Helléné, tvoří massu.[67]) Da-

---

[63]) Israelitische und jüdische Geschichte (3. vyd. str. 37, 46 a 48).

[64]) Renan: Israël, I, 136.

[65]) Fakt, jejž pozdější redakce Bible hleděla zatušovati (kn. soudců, VI. 32), kdežto starší na to nepomyslila (I. Sam. XII, 11).

[66]) Srovn. Wellhausen, str. 49, 102 násl.; o svatých místech téhož spisovatele: Prolegomena zur Geschichte Israels, 4. vyd., str. 18 násl.

[67]) K tomu přistupují Arabové, Hebrejové z neisraelských kmenů, Aramejci a různí pseudosemitští cizinci. Ježto dle (vylhaného) lidového vypravování prý bylo za Davida

vid vůbec dosáhl trůnu pouze pomocí Filistinů — a pravděpodobně jako jejich vasal;[68]) on také činil vše, co mohl, aby podporoval splynutí Israelitů s jejich sousedy, a sám dal příklad manželství s dcerami syrského a indoevropského kmene.

Amorita. Ježto mi zde vyklouzlo slovo »indoevropský«, chci zde promluviti o jistém faktu, jehož jsem posud jen zběžně se dotkl. Kanaanští sestávali převážně z Hetitů; s nimi úzce spojeni, ale často v různých krajích usazeni, a tudíž kmen svůj čistě zachovávajíce žili Amorité. Tito byli velcí, plavovlasí, modroocí lidé

Amorita.

světlé barvy kožní; byli »ze severu«, t. j. z Evropy; Egypťané zvali je proto Tamehu, »národ seveřanů«, a sice zdá se, že stihli do Palestiny dávno před návratem Israelitů z Egypta.[69]) Na východě Jordánu zřídili mocné říše, s nimiž Israelité později musili často válčiti; jiná část vnikla do Palestiny, kdež žila v nejlepším přátelství s Hetity;[70]) opět jiná část přidala se

---

1,300.000 boje schopných mužů mezi Israelity a Judskými (II. Samuel XXIV), tož dělá to dojem, že Israelité sami nebyli přílišně válečného smýšlení. Viz jmenovitě Renan: Israël II, kn. 3, kap. I.

[68]) Wellhausen: Israelit. und jüd. Geschichte, III. vyd., str. 58.

[69]) Že kniha Genesis (XIV, 13) nechává již Abrahama v pokojném spojenství se třemi Amority žíti v rovině Hebronské, nemůže činiti nároku na historickou platnost.

[70]) Viz jmenovitě Sayce: Races of the Old Testament, str. 110 násl.

k Filistinským, a to v tak velikém počtu (rozmnožena snad přímým přistěhováním z hellénského západu), že mnozí dějezpytci Filistinské po většině považovali za kmen arijsko-evropský.[71]) Tito naši vlastní soukmenovci jsou oni synové Enakovi, »muži postavy vysoké velmi«, kteří Israelitům nahnali tak hrozného strachu, když tito poprvé na výzvědy do jižní Palestiny se vplížili (IV. Mojžíš. kn. XIII.); k nim náležel statečný Goliáš, jenž vyzýval Israelity k rytířskému souboji, ale podlehl lstivě vrženému kameni;[72]) k nim náleželi též onino »Rephaimové«, kteří nosili obrovská kopí a těžká odění (I. Sam. XVII. 5 násl. a II. Sam. XXI. 16 násl.). A umí-li Bible mnoho vypravovat o hrdinských činech Israelitů proti těmto velikým mužům, tož na druhé straně nemohla zamlčeti, že právě z nich (zvláště z divokého ještě, nesmíseného indoevropského kmene Getitů) David měl své nejlepší, nespolehlivější vojíny. Ale nejenom stateční a věrní vojáci byli tito mužové, nýbrž i budovatelé měst; jejich města byla nejlépe stavěna a nejpevnější (Deuter. I., 28),[73]) a zvláště jedno z jejich měst nabylo světové důležitosti: nedaleko Hebronu, hlavního města svých hetitských přátel. založili Amonité nové město Jerusalem. Král Jerusalemský, jenž táhl proti Josuovi, byl Amorita (Jos. X., 5), a i když čteme, že byl od Josuy i se všemi ostatními králi poražen a zabit, tož třeba toto místo, jakož i celou knihu Josuovu bráti cum grano sa-

---

[71]) Srovn. Renan: Israël II. kn. 3, kap. 3. O hellénském původu značné části Filistinských a zavedení počtu řeckých slov od nich do hebrejštiny, viz též Renan: I. str. 157, pozn. a Maspero: II. str. 698. Ostatně jest pře o původ Filistinských a Amoritů, již můžeme zůstaviti historikům a theologům; anthropologické výsledky jsou výsledky exaktní vědy, a filologie musí se říditi jimi a ne naopak. Že Amorité, jakož alespoň i část Filistinů, byli velcí, plavovlasí, modroocí dlouholebečníci, jest jisto; náleželi tedy k typu Homo europaeus; nám neučencům to stačí.

[72]) Legenda, která připisuje tento zbabělý čin Davidovi, jest pozdější vložkou; původní zpráva stojí v II. Sam. XXI., 19 (srovn. Stade: Geschichte des Volkes Israel, I., 225 násl.). Pro posouzení povahy Davidovy jest to důležito věděti.

[73]) O novějších vykopaninách Flindérs Petrie amoritských měst se zdmi půl druha metru silnými podává zprávu Sayce: Races of the Old Testament, str. 112.

lis; neboť ve skutečnosti dobytí Palestiny bylo pro Israelity velmi těžké a pokračovalo velmi pomalu, a jenom za pomoci cizích živlů;[74]) ovšem zůstal Jerusalem až do doby Davidovy amoritským, s příměskem mnoha Hetitů (Bible nazývá toto smíšené obyvatelstvo Jebusity), avšak bez Israelitů; teprv v osmém roce své vlády David se svými cizími žoldáky dobyl tohoto pevného hradu a zvolil jej, pro jeho silnou polohu, za své sídlo. Amoritsko-hetitské obyvatelstvo zůstalo i nadále počtem i postavením důležito;[75]) od zámožného Amority musil David koupiti půdu, aby tam postavil oltář (II. Sam. XXIV., 18 násl.), a u Getita, jednoho ze svých důvěrných vojevůdců, postavil archu úmluvy, když ji převezl do Jerusalema (II. Sam. IV., 10).[76]) Tak prorok Ezechiel nechává také boha volati na Jerusalem: »Obcování tvé a rod tvůj jest z země Kanaanejské, otec tvůj jest Amorejský a matka tvá Hetejská (XVI., 3)!« A potom israelským obyvatelům vytýká, že se smísili s těmito cizími živly: »Ale úfalas v krásu svou, a smilnilas příčinou pověsti své; nebo jsi páchala smilství s každým mimo tebe jdoucím. Každý snadně užil krásy tvé« (XVI., 15) — naivnost zbožného Žida, jelikož velcí říše příkladem neskrblili, a on sám jakožto Jerusalemský byl dítkem tohoto trojnásobného smísení; Ezechielovi, vlastnímu vynálezci specifického židovství, tanula již na mysli ona paradoxní představa Žida z čisté raçy vyšlého, což jest contradictio in adjecto. Právě Judští přijali do sebe mezi všemi Israelity nejvíce amoritské krve, z té jednoduché příčiny, že Amorité obývali hodně hustě jih Palestiny, kraje Simeonovy, Judovy a Benjaminovy, jsouce dále na sever méně četně zastoupeni. Egyptské památníky, na nichž různí národové velmi karakteristicky jsou vyobrazeni, dokazují nezvratitelně, že za doby Šalomounovy a jeho následníků oby-

---

[74]) Viz jmenovitě Wellhausen: Prolegomena (na mnoha místech).

[75]) V knize Josuově XV., 63 čteme: »Jebuzejských pak obyvatelů Jerusalema nemohli synové Judovi vyplniti, protož bydlí Jebusejští se syny Judskými v Jerusalemě až do tohoto dne.«

[76]) Že Obededom skutečně byl Getita, jak uvedené místo praví, a nikoli, jak pozdější verse zní, (I., Chron. XVI., 18) Levita, ukazuje Wellhausen: Prolegomena, str. 43.

vatelé jižního kraje israelského, zvláště náčelníci vojsk, se vyznamenávali převládáním vysloveně amoritského (indoevropského) typu.[77])

Ano učiněny i otázky, zdali David sám nebyl z poloviny nebo ze tří čtvrtin Amoritou. Bible s důrazem na různých místech vytýká jeho plavovlasost, a jak Virchow nesčíslnými statistikami dovodil, jest »kůže s příslušenstvím ještě trvanlivější než lebka«; světlá kůže a plavé vlasy nikdy se nevyskytovaly u Hebrejů a lidí ze syrské skupiny, nýbrž tato karakteristika Evropana byla teprve Amority a Hellény přinesena do země; proto také byla Davidova plavovlasost nápadna.[78]) Za těchto okolností není příliš smělou domněnka, že v Betlémě narozený pastvec mohl míti matkou Amoritku. Jeho povaha, jeho velké vady i příjemné vlastnosti, jeho smělost, jeho záliba v dobrodružstvích, jeho bezstarostnost odlišují Davida ode všech hrdin israelských, jakož i jeho úsilí říši sorganisovati a rozptýlené kmeny svésti v jednotu (což mu přivodilo i nenávist Israelitů). I jeho vyslovená záliba na Filistinských (II. Samuel XXI., 3), u nichž rád jako voják sloužil, jest nápadný rys, i ten pozoruhodný fakt, na nějž Renan (Israel II., 35) poukazuje, že zachází v boji šlechetně s Filistinskými, s hebrejskými národy naopak ukrutně, jako by mu byli v srdci protivni. Byla-li by tato domněnka pravdiva, tu by stěží Šalomoun mohl zván býti Israelitou, neboť jest svrchovaně pravdě nepodobno, že by jeho matka Bathseba, manželka Hetita Urije, byla bývala Israelitka.[79]) Tak by se nechala vysvětliti nesrovnalost mezi Šalomounovou bytostí a snahami a mezi povahou Israele a Judy. Renan to stručně vypovídá: »Salomon n'entendait rien à la vraie vocation de saraçe.«[80]) (Šalomoun nechápal pravého poslání své raçy); byl cizincem se svými přáními a cíli uprostřed

---

[77]) Viz obraz typu na str. 356.

[78]) Luther přeložil dotyčná místa (I. Samuel XVI., 12, XVII., 42) slovem »hnědavý«, Gesenius překládá slovem »červený« a namáhá se dokázati, že David musil býti černovlasý a znak »červený« se prý vztahuje na obličej; ale ve vydání z r. 1899 toto místo jest vypuštěno. Nejlepší překlady z poslední doby označují Davida plavovlasým.

[79]) Renan: Israel II., 97.

[80]) Tamtéž, str. 174.

národa, jejž hodlal učiniti velikým. A tak by tato krátká doba slávy israelského národa — David, Šalomoun — byla ve skutečnosti pouze »episodou«, přivoděnou zpupnou silou naprosto různé krve, brzy však udušenou nezkrotnou vůlí Syro-Semity, který nezamýšlel těmito cestami se ubírati, a také neměl k tomu schopnosti.

Přirovnávací čísla.

O tom tedy, co jsem dříve nazval speciální vlivnou sférou, máme, jak viděti, dostatek dějepisného materiálu. Kdyby účel náš nebyl tak omezený — totiž vyložiti původ Žida — tož bylo by hodně mnoho přidati, na př., že Josefovci byli poloviční Egypťané (Genesis XLI., 45), ježto Josef si vzal za manželku dceru kněze z Heliopolis, která mu porodila Efraima a Manassa... Leč tento fakt má pro zjištění kmenového stromu nepatrnou nebo žádnou důležitost. I mnohem později následovavší přijetí černošské krve se strany Židů v alexandrinské diaspoře — čehož mnohý dnešní státní občan mojžíšského vyznání podává živý důkaz — jest věcí vedlejší. Co bylo pověděno, jest dost obšírno, aby každý anthropogenii Žida si dovedl ve velkých liniích jasně představiti. Viděli jsme: nemůže býti nejmenší pochybnosti, že historický Israelita, z něhož vlastní »Žid« teprve později se odlišil, jest plodem smísení. Do dějin vstupuje již jako míšenec, totiž jako Hebrej, jenž potom vchází v další manželství s cizím, nesemitským lidem: nejprve s Hetity, zvláštním to kmenem daleko rozšířeného, pevně karakterisovaného Homo syriacus; podruhé s velikými plavovlasými, modrookými Amority ze skupiny indoevropské. A nyní k historickému svědectví přistupuje svědectví přesné vědy. F. Luschan vyslovuje se souhrnem ve své již uvedené přednášce takto: »Židé složeni jsou: předně, ze skutečných Semitů, za druhé z arijských Amoritů, za třetí, a to hlavně, z potomků starých Hetitů. Vedle těchto tří nejdůležitějších živlů jiné příměsky nemají váhy.« Toto rozpoznání platí pro Židy v době, kdy byli od Israele odloučeni, a platí rovněž tak i pro dnešek; měření vztahovala se na starý materiál i na nejnovější, a to s výsledkem, že různá přijetí cizinců (Španělů, Jihofrancouzů a j.) do židovství, na něž feuilletonisté a moralisté kladou velikou váhu, zůstala docela bez vlivu: tak karakteristicky složená a

přísně čistě pěstovaná raça vssaje podobné kapky vody ihned do sebe.

A tak byl by první bod vyřízen: israelský národ povstal ze smísení naprosto různých lidských typů. Druhý bod, v němž má býti projednáván poměr různých raç mezi sebou, zaujme jediný odstavec, ježto přináší pouhou statistiku; leč co bylo by do čísel, kdybychom s nimi nespojovali určitých představ? Bylo by to pouhé **x, y, z** elementární algebry: počet souhlasí, ale nic neznamená, ježto všecky tři veličiny jsou neznámy; bude nás tedy kvalita různých raç déle zabavovati nežli kvantita.

Co se nejprv týká kvantitativního složení israelitské krve, nesmí býti přehlédnuto, že i 60.000 měření je málo u přirovnání k milionům, kteří po staletí žili; bylo by nepřípustno užíti jich o jednotlivcích; hromadná statistika nedovede zvednouti ani okraj závoje, zastírajícího osobnost. Pomysleme však také: kromě individuality jednotlivcovy jest také individualita národního celku; na tuto abstraktnější osobnost možno již mnohem lépe užíti čísel. Co učiní určitý člověk v určitém případě, nemohu usouditi z jeho raçové příslušnosti, avšak mohu s velikou pravděpodobností předpověděti, kterak si povede četné množství na př. Italů v tomto určitém případě jako kolektivita, a kterak naproti tomu stejné množství Norů. Pro poznání národní povahy mohou tudíž anthropologická čísla míti skutečnou cenu. Tato čísla svědčí tedy o Židovi (o tehdejším i dnešním na východě i na západě přirovnáno): 50 procent Židů má vysloveně typ Homo syriacus (krátkolebí, tak zv. »židovský nos«, náchylnost k tučnosti atd.); jen 5 procent jeví rysy a anatomické tvary pravého Semity (Beduina pouště); u 10 procent shledáváme barvu kůže, vlasů, mnohdy i obličeje, ukazující na Amoritu indoevropského kmene; 35 procent jsou neurčitelné formy smísení, asi na způsob Lombrosových »kombinovaných podobizen«, kdež jsou obličeje, na nichž jeden rys druhému odporuje. — Hlavním výsledkem anatomického nálezu jest, že židovská raça jest sice permanentní, zároveň však ven a ven míšenecká, udržující trvale tuto povahu míšenců (bastardů). Všecky historicky veliké raçy a národové povstali ze smísení; kde však jest rozdíl typů nepřeklenutelně

hluboký, tu povstávají bastardi. A to jest zde skutkem. Křížení mezi Beduinem a Syřanem — anatomicky pozorováno — jest horší ještě než mezi Španělem a jihoamerickým Indianem. K tomu pak, v pozdní hodině, ještě kvasidlo evropsko-arijského přídavku!

Vědomí raçové viny.

Na věci tyto dlužno klásti velikou váhu; neboť takový postup, třeba se děje neuvědoměle, jest zločin prznění krve proti přírodě; naň může následovati jen bídný neb tragický osud. Ostatní Hebrejové, a s nimi Josefovci, bídně zahynuli; mizeli pozvolna jako rodiny znamenitějších pseudosemitských míšenců (Foeničané, Babyloňané atd.); Žid naproti tomu zvolil tragický osud, což dokazuje jeho velikost a jest také jeho velikostí. K tomuto thematu brzy se vrátím; jen jedno hned zde poznamenám, ježto náleží sem a nebylo, pokud vím, dosud nikdy pověděno: ono hluboké vědomí hříchu, jež židovský národ (v jeho heroických dnech) tísnilo[81]) a nalezlo ve slovech svých vyvolených mužů úchvatný výraz, má kořeny v těchto tělesných poměrech. Přirozeně rozum a všem nám vrozená ješitnost vyložily to podstatně jinak; instinkt však sáhl hloub než rozum, a jakmile zásluha Israelitů a vlastní zajetí probudily svědomí Židovo, bylo prvním jeho činem učiniti konec onomu prznění krve přísným zákazem všelikého směšování i mezi blízce příbuznými kmeny. Byl v tom shledán nevysvětlitelný odpor, že jsou to Židé, kteří vnesli do veselého světa věčně hrozivou představu hříchu, a že přec hříchem rozumějí něco docela jiného než my. Hřích jest totiž pro ně věcí národní, kdežto jednotlivec jest »spravedliv«, nepřestupuje-li zákona;[82]) vykoupení není prý morálním vykoupením jedince, nýbrž vykoupením státu;[83]) to je pro naše pochopení už těžké. K tomu však přistupuje ještě věc jiná: nevědomé dopuštění hříchu jest u Žida zcela stejné

---

[81]) »Od vyhnanství stalo se (u Židů) vědomí hříšnosti do jisté míry trvalým«,« praví Wellhausen: Prolegomena, 4. vyd., str. 431.

[82]) Viz Matouše XIX., 28. Výrok bohatého muže schvaluje ještě dnes Žid Graetz a dí, že vybídnutí »litovati hříchu« nemá pro Žida »docela žádného smyslu«. Volksstüml. Geschichte d. Juden, I., 577.

[83]) R. Smith: The Prophets of Israel and their place in history, 1895, str. 247.

s vědomým prohřešením:[84]) »pojem hříchu nemá pro Žida nutného vztahu k svědomí hříšníkovu, neobsahuje představy mravní špatnosti, nýbrž poukazuje k zákonité zodpovědnosti.«[85]) Montefiore vysvětluje též, že dle pojetí zákonodárců z doby po vyhnanství za hřích považováno bylo nikoli poskvrnění individualní duše, nýbrž poskvrna fysické čistoty, porucha onoho čistého stavu země a jeho obyvatelů, jenž jest podmínkou pobytu boha mezi svým lidem a ve své svatyni« (str. 326). Wellhausen pak soudí: »U Židů . . . není vnitřního spojení mezi dobrým a dobrem; skutky rukou a touhy srdce dělí se od sebe.«[86])

Jsem přesvědčen, že klíč k této zvláštní, protivořečné představě leží v dějinách fysického vývoje této raçy: její bytí jest hřích, její bytí jest zločin proti svatému zákonu života; tak alespoň bývá pociťována od Židů samých ve chvílích, kdy osud tvrdě klepá na jeho bránu. Nikoli jedinec, ale všecek národ musil by býti čistě umyt, však ne z přečinu vědomého, ale nevědomě spáchaného, což nemožno jest dle slov Jeremiáše proroka (II., 22). A to aby bylo smazáno, musily celé židovské dějiny od počátku býti zfalšovány, Židé vylíčeni jako od boha vyvolený národ neposkvrněně čisté raçy, a od té doby drakonické zákony proti jakémukoli smísení krve zavedeny. To nebyli lháři, kdo to vykonali, jak se myslilo, byli to mužové, kteří jednali pod tlakem oné nouze, jež sama nás zvedá nad nás samy a činí nevědomými nástroji mocných obratů osudu.[87]) Jestliže něco nás může vysvoboditi ze zaslepe-

---

[84]) Tamtéž, str. 102; Montefiore: Religion of the ancient Hebrews, 2. vyd., str. 558. (Doplněk od rabina Schechtera.)

[85]) R. Smith, str. 103. Na str. 246. pak píše: Hřích jest u Hebrejů každý čin, skrze nějž se dostáváme v poměr bezpráví k někomu, jenž má moc přečin ten potrestati.

[86]) Israelit. und jüd. Geschichte, 3. vydání, str. 380.

[87]) Slova Jeremiášova: »Aj, vy skládáte naději ve slovích lživých« (VII., 8) vykládána jakožto vztahující se na nedávno zavedené Deuteronomium a započaté pře- a vypracování tak zvaného Mojžíšova zákona (o čemž žádný z proroků nevěděl), a to pravděpodobně právem (dle tvrzení věřícího Žida C. G. Montefiore: Religion of the ancient Hebrews, 201—2).

nosti naší doby a z frázovitosti našich autorit,[88]) a naše oči otevříti pro přírodní zákon, že velicí národové povstávají jen zušlechtěním raçy, a toto ušlechtění že se může díti jen za jistých podmínek, jichž nešetření má v následek úpadek, tož jest to pohled na tento vysoce myšlený, zoufalý zápas Židů, když si uvědomili svůj raçový hřích.

Homo syriacus.

Vraťme se nyní k anthropogenetickým číslům a staneme naproti obtížné úloze; lebky mohli jsme měřiti a nosy počítati, ale kterak tyto věci se projevují ve vnitřní bytosti Židově? Lebeční kost držíme v ruce; jest to, co Carlyle nazývá »a hard fact«, tvrdá skutečnost. Tato lebka symbolisuje ovšem celý svět; kdo by její linie dovedl náležitě vysvětliti v jejich vzájemném poměru, mohl by o tom individuu mnoho vypověděti: shlédl by možnosti, které by raçe samé se dostaly k vědomí teprve po pokoleních. Kdo pozoruje ony dvě lebky na str. 350., domnívá se spatřovati dva mikrokosmy. Leč není nám dána mohutnost určovati významnost, posuzujeme lidi dle skutků, vlastně tedy na cestě nepřímé a dle fragmentární methody, ježto tyto skutky bývají vyvolány zvláštními okolnostmi. Všecko zde zůstává kouskovité. Avšak i protoplasma jednobuněčné řasy jest tak velice složitý útvar, že chemikové pořád ještě nevědí, kolik atomů si mají mysliti v jednom molekulu a kterak je spojiti v symbolickou, poněkud přijatelnou formuli. Následující karakteristiky Hetitů, Amoritů a Semitů služtež jenom k nejvšeobecnější orientaci.

Hetité vypadají na egyptských obrazech dost málo duchaplně. Přemrštěně »židovský« nos usazuje se nahoru v zpět ustupující čelo a dole připojuje se druhdy

---

[88]) I Luschan spatřuje spásu »v úplném splynutí« různých raç lidských. Člověk nevěří očím ani uším svým, jakmile tito pánové ze školy Virchowovy přejdou od faktů k myšlénkám. Veškeré dějiny ukazují nám, že pokrok lidstva závisí na postupném differencování a individualisaci; život i snahy vidíme jen tam, kde ostře karakterisované národní osobnosti v zápasu vedle sebe stojí (jako nyní v Evropě), nejlepší vlohy zakrňují pod vlivem jednotvárnosti raçové (jako na př. v Číně) ... a přec má býti »splynutí« naším ideálem! Nenahlížejí ti pánové, že jednostejnost a chaos jsou synonymní výrazy?

ještě hůře ustupující brada.[89]) Snad skutečně Homo syriacus se vůbec nevyznamenal velkým a ohnivým nadáním; nevím také, že by dnes, kdy prý se zase značně rozmáhá, byl dal toho důkazy. Však beze sporu měl zdatné vlastnosti. Že jeho raça v různých smíšeních vítězně proudila a ještě proniká, jest důkazem velké tělesné síly. Této síle odpovídala vytrvalost a píle. Chytrým musil býti také, soudíme-li z mála obrazů, ba nesmírně chytrý (což s geniálností nesouvisí, spíše naopak). I jeho dějiny ukazují jej jako chytráka: uměl vládnouti a dovedl též se podrobiti cizí moci za podmínek co možná nejpříznivějších. Nehostinné krajiny zúrodňoval, a když obyvatelstva jejich přibývalo, stavěl města a byl tak zdatným kupcem, že ve Starém Zákoně »obchodník« a »Kanaanit« týmž slovem bylo označováno. Že jako vojín byl udatný, o tom svědčí jeho dlouhý boj proti Egyptu[90]) a existence takových povah jako byl Uria.[91]) Rys dobroty vidíme na oněch všech ostatně hodně různých podobiznách. Živě si představíme, jak tito lidé — stejně vzdálení symbolické mythologie jako fanatického šílenství pouště — mohli zavésti onen neumělkovaný kultus, jejž Israelité v Palestině našli a sobě přisvojili: slavnost vinobraní (pro ně zároveň Novým rokem, od Židů později zvanou »pod zeleným«), slavnost jarní (velikonoce = passah) s obětmi prvotin skotu a ovec, slavnost dožaté (letnice), slavnosti to veselé dlouho již usedlého, rolnického a nikoli kočovného národa, slavnosti bez hlubšího vztahu ke vnitřnímu žití člověka, prosté přírodní nábožen-

---

[89]) Viz zvláště obrazce na hetitských památnících (Sayce: Hettites, str. 62) a obrazce typů na str. 351.

[90]) Zdá se, že Hetité po dlouhou dobu ovládali celou Syrii a pravděpodobně i celou Malou Asii; jejich moc byla právě tak veliká jako moc Egypta v době jeho lesku (viz Wright: Empire of the Hittites, 1886, a Sayce: The Hittites, 1892). Jest však potřeba opatrnosti, neboť hetitské písmo není ještě rozluštěno, a byť hetitská fysiognomie, oblek, umění a způsob písma již tvořily určitý pojem pro vědu, tož dějiny tohoto národa, o němž ještě před málo lety ničeho se nevědělo, zůstávají dosud velmi temny.

[91]) Čtěme (II. Samuel XI.), jak skvěle a mužně si Uria vede; od zločinné lehkomyslnosti Davidovy příjemně se odráží jeho přísné, nemnohomluvné plnění povinnosti.

ství, hodící se pro prosté, pilné, poctivé lidi.[92]) Ježto vidíme lidské oběti jen tam zavedeny, kde (jako ve Foenicii) semitský živel silnou měl převahu,[93]) tož smíme předpokládati, že, kde kanaanská Baalova bohoslužba dovoluje při slavnosti takové ukrutnosti, projevuje se zvyk semitský a nikoli kanaanský . . .[94]) Celkem Hetité činí na nás spíše dojem vážné a značné životní prostřednosti nežli nějaké vlohy k mimořádným výkonům, majíce více tuhosti než síly. Goethe pravil, že bez nadměrnosti není velikosti; dle této definice stěží by mohli Hetité činiti nárok na velikost.

Homo europaeus.

Naproti tomu u Amoritů, »vysokých jak cedry a silných jako duby« (Amos II., 9), s jich smělou vyzývavostí, s neskrotnou dobrodružností, s věrností do smrti k cizím, volně zvoleným pánům, s jejich skálopevnými hradbami, z nichž tak rádi na hory vytáhli, zdá se mi nadměrnost býti domovem, však nadměrnost schopná nejvyššího. Jako oko geniovo uprostřed obyčejné hromady lidí, tak mluví k nám tyto tahy v tom množství chytráckých, špatných a blbých a zlých obličejů mezi tou čeládkou Babylonců, Hebrejů, Hetitů a Nubijců. Ó Homo europaeus! kterak jsi mohl zablouditi do této společnosti? Zvolal bych na tebe: nenásleduj rady učených anthropologů, nezajdi v onom stádě, nesměšuj se s onou asiatskou plebsí, poslouchej velikých básníků své vlastní raçy, zůstaň sobě věrným . . . Já však přicházím pozdě o tři

---

[92]) Srovn. vývody u Wellhausena: Israelit. und jüdische Gesch., kap. 6. Přes pozdější vyčištění zůstaly v Thoře tu a tam ještě zbytky tohoto veselého přírodního kultu, tak na př. ve chrámu Sichemském slaveného vinobraní (Soudcové IX., 27). Viz též, kterak archa úmluvy byla »s radostí a jásáním«, s hudbou, zpěvem a tancem od Davida přenášena do Jerusalema (II. Samuel VI. 12—15).

[93]) Luschan zjistil hojným měřením, že foenický typ »se úzce připínal k arabskému«.

[94]) O složitém kultu v dřívějším hlavním městě Karchemiši (Mabog) viz Sayce: The Hettites, kap. 6. Zdá se mi však Lucian, na něhož se autor odvolává, býti svědkem příliš pozdním a málo spolehlivým. Zajímavo jest naproti tomu viděti, jak daleko se rozpínala bezobrazotvornost hebrejská. Vždyť i základ židovského chrámu, vnějšího i vnitřního dvora, opony před svatostánkem, jakož i výsada veleknězova vstupovati do tohoto prostoru (domněle Mojžíšem na pokyn boží prohlášená) jsou přesné napodobeniny prastarého hetitského obřadu.

tisíce let. Hetita zůstal, Amorita zmizel. To jest jeden rozdíl, mimo mnohé jiné, mezi ušlechtilým a neušlechtilým: ono těžko jest udržeti. Obrové postavou byli tito lidé, přec vzhledem ke vnitřní organisaci velmi jemni. Žádný člověk nezvrhne se tak rychle jako Lapougeův Homo europaeus; jak rychle na př. Řekové se stali barbary, »in Syros, Parthos, Aegyptios degenerarunt«, ukazuje již Livius (38, 17, 11). Ztrácí úplně svou zvláštnost; čeho se mu dostalo v úděl, zdá se, že nemůže dále dávati, ježto jiní nemají nádoby pro tento obsah; naproti tomu má osudnou schopnost assimilační pro cizinské. Vypráví se nám sice dnes také o plavovlasých Syřanech, a slyšíme také o desíti procentech plavovlasých Židů; ale Virchow poučil nás, že kůže a vlas jsou »trvanlivější než lebka«, lebka tedy snad trvanlivější než mozek; nevím to, ale domnívám se skutečně, že Evropan zůstavil v Asii, jako jinde, kromě památky na své činy, málo víc než kůži a vlas. Hledal jsem jej v Talmudu, však marně.[95])

Homo arabicus.

Zatěžko zdá se mi vypověděti cos o třetím v tomto spolku, o pravém Semitovi, neboť jest to právě znakem tohoto Homo arabicus, že vstupuje spolučinně teprve tehdá do lidských dějin, když už není více pravým Semitou. Pokud zůstává na své poušti (a tam by měl stále zůstávati pro duševní klid a svou duševní velikost), nenáleží vlastně do dějin; není také tak snadno, ne-li nemožno, něčeho se z té doby o něm dověděti; slyšíme jen, že byl udatný, pohostinný, nábožný, i mstivý a ukrutný — samy vlastnosti povahové, a nic, co by nám podávalo zprávu o jeho rozumových vlohách. Burckhardt, jenž po léta cestoval po Arabii, líčí Beduina jakožto duševně docela nečinného, dokud válka nebo láska mu nenapne luk.[96]) Vy-

---

[95]) Ale přichází tam též skutečný »Germán« (traktát Schabbath VI. 8, fol. 23a Jerusalemského Talmudu). Jest Židovým otrokem. Když mu bylo poručeno, aby doprovodil domů rabbiho Hilu, přítele svého pána, vysvobodil jej od smrti, podráždiv vzteklého psa, jenž napadl rabbiho, na sebe a byv od něho smrtelně pokousán. Tato věrnost však nevyvolala u zbožného Žida ani slova údivného uznání, nýbrž pouze citát z Isaiáše XLIII., 4: »Hned jakž jsi drahým učiněn před očima mýma, zveleben jsi, a já jsem tě miloval; protož dal jsem lidi za tebe a národy za život tvůj.«

[96]) Beduinen und Wahaby. (Výmar 1831.)

razí-li však násilně do světa kulturního, tož stane se tak, jako za Abu Bekra a Omara, nebo jako dnes ve střední Africe, aby zabíjel a pálil.[97]) Jakmile daleko široko všecko zpustošil, zmizí pravý Semita a neslyšíme o něm ničeho; všude, kde v dějinách kulturních se opět vynoří, nastalo zatím smísení — neboť žádný lidský typ nezdá se tak snadno a úspěšně směšovati jako právě tento zplozenec tisíciletí trvavšího, nuceného pěstění téhož kmene. Ušlechtilý španělský Maur jest čistým Arabem pouště, jest z poloviny Berber (z arijského příbuzenstva) a přijímá tak hojně gotskou krev do svých žil, tak že i dnes přední obyvatelé Marokka mohou sledovati svůj rodokmen zpět až ke germánským předkům; Harun-al Rašidova vláda jest jen proto skvělým bodem uprostřed tak smutných dějin, poněvadž čistě perská rodina Barmekidů, jež zůstala věrna náboženství Zarathustrovu,[98]) stála po bok kalifovi jako civilisační a kulturní živel. Žádný z tak zvaných »semitských kulturních států« starověku není čistě semitský, ani babylonský, ani assyrský, ani foenický. Dějiny o tom svědčí a anthropologie to potvrzuje. Stále ještě »slýcháme divy« o hojném požehnání, za něž této domněle semitské kulturní práci vděčíme; ale při bližším pozorování nacházíme pravého Semitu všude jen jako »vštěpovaného« živlu skutečně tvůrčímu, a jest tudíž dost nesnadno rozuzliti, kolik a co jest zvlášť přičísti Semitovi jakožto takovému, a co naproti tomu jeho hospodáři.[99]) Dnes na př. víme, že Semité zrovna

---

[97]) Vizme, kterak slavný maurský dějepisec 14. stol., Mohamed Ibn Khaldun, od mnohých považovaný za zakladatele vědeckých dějin a sám jsa poloviční Arab, soudí: »Ohlédněte se, pozorujte všecky země, které od nejstarších dob byly přemoženy od obyvatelů Arabie! Civilisace i obyvatelstvo z nich mizelo, ano i půda zdála se jejich dotknutím se měniti a stávati neúrodnou.« (Prolegomena zur Weltgeschichte II.; citováno dle R. Flinta: History of the philosophy of history, 1893, str. 166.)

[98]) Renan: L'islamisme et la science (Discours et Conférences, 3. vyd., str. 382).

[99]) Viz Iheringovy povzbudivé, ale vysoce fantastické Vorgeschichte der Indoeuropaer, kde veškerá babylonská kultura, ač spisovatel připouští, že ji Semité přejali, ač nám ukazuje Sumero-Akkadovce ještě v pozdních dobách jako živoucí síly v činnosti (str. 133, 243 a j.), označena jest prostě jako »kultura semitská«. Podobně Luschan ve zmíněné přednášce, v níž ku konci na počest Semitů troubí

tak nevynalezli písma písmenkového, jako nevynalezli domněle »arabských číslic«; od Hetitů pochází tak zvané »foenické« nebo vůbec »semitské« písmo,[100]) a »legenda o předání abecedy Arijcům od Foeničanů jest konečně nadobro odstraněna«, ježto byly nalezeny mnohem starší značky písmové než nejstarší pseudomythické, které dokazují existenci »pra-arijsko evropského písma, jež teprve později na východě byly dotknuty vlivem asiatského písma«.[101]) — — — Na dru-

---

na pozoun, dokázal, že nejproslavenější semitští národové mají jen málo semitské krve... ó, logiko přírodozpytecká! Na konec ještě vykládá o »vysokém květu arabské vědy ve Španělích«, kamž jsme prý všichni chodili do školy — — — báchorka to, jejíž nicotnost Renan už dávno odkryl. »Semitský duch — píše Renan — jest z domu protifilosofický a protivědecký... Mnoho se mluví o arabské vědě a filosofii, a ovšem byli Arabové po jedno nebo dvě století našimi učiteli; ale stalo se tak jenom, poněvadž řecké původní spisy ležely zasypány. Tato arabská věda a filosofie byly pouhým ubohým ztlumočením hellénského vědění a myšlení. Jakmile authentické Řecko vystoupilo ze stínu, rozpadávají se tyto ubohé plody v niveč a ne bezdůvodně podnikají učenci renaissance pravé křižácké tažení proti nim. Ostatně blíže pozorována nebyla tato arabská věda nikterak arabskou. Její podklad byl čistě řecký, a mezi těmi, kdož se věnovali šíření této vědy, nebylo jediného pravého Semity; Španělé to byli a v Bagdadě Peršané, kteří užívali panujícího arabského jazyka. Zrovna tak jest i s filosofií Židům ve středověku připisovanou; překládali z cizích jazyků, dále ničeho. Židovská filosofie jest arabská filosofie; ani jedna nová myšlénka nepřidána. Jediná stránka Rogera Bacona má větší vědeckou cenu než všechna vypůjčená moudrost židovská, úctyhodná sice, ale prostá jakékoli původnosti. (De la part des peuples semitiques dans l'histoire de la civilisation, vyd. 3, str. 22. násl.) Totéž théma projednává Renan obšírněji ve své přednášce: L'islamisme et la science z r. 1883. »A nejen že tito myslitelé a učenci nejsou z arabského kmene — praví tam — nýbrž i směr jejich ducha nikterak není arabský.«

[100]) Renan: Israël I., 134 násl.

[101]) Prof. Hueppe: Zur Rassen und Socialhygiene der Griechen (1897) str. 26. Dnes všeobecně se připouští, že tak zvané »foenické« značky písmové nejsou vynálezem semitského ducha. Halévy se domnívá, že jsou původu egyptského, Hommel babylonského, tudíž sumerského, Delitsch míní, že syrští Polosemité sestavili svou abecedu z egyptské a babylonské a H. Kluge (Die Schrift der Mykenier, 1897) soudí, že abeceda jest vůbec vynálezem Evropanů. — O mykénských písmových značkách píše nepodezřelý svědek, Salomon Reinach (L'Anthropologie,

hé straně vidíme, že tam, kde semitská vůle vítězně pronikla v oboru náboženském (ne majetkovém), způsobila úplnou neplodnost; vidíme to na Židovi po babylonském zajetí, vidíme to na mohamedánství. »Život židovstva byl (po zajetí) prost všech duševních zájmů s jedinou výjimkou zájmu náboženského... Typický Žid nezajímal se ani o politiku, ani o literaturu, ani o filosofii, ani o umění... Bible tvořila vlastně veškeru literaturu Židů, její studium jejich veškerý duševní zájem« — to praví nepodezřelý svědek, židovský učenec C. G. Montefiore (str. 419 a 543 uvedeného díla). Právě tak nepodezřelý Hirsch Graetz cituje výrok rabbiho Akiby: »Kdo se zabývá čtením exoterických spisů (knih mimo židovskou svatou Thoru), ztratil svůj podíl na budoucím světě.«[102]) Mišna učí: »svého syna dát učiti řeckým vědám, jest zrovna tak hříšno jako chovati vepře.«[103]) Co se týká sterilisujícího vlivu nejpravějšího semitského náboženství, t. j. mohamedánského, jest příliš zjevný, než abych jej teprve musil dokazovati. Stojíme zde tedy předem před množstvím záporných faktů a velmi málem kladných; kdo se nemíní spokojovati frázemi, najde rovněž, že jest nesnadno představiti si osobnost pravého Semity, a přec jest to pro náš nynější úmysl — pro zodpovídání otázky: Kdo jest Žid — tak důležito, že musíme docela proniknouti k jasnosti této představy. Zavolejme na pomoc učence!

V díle nejspolehlivějšího ethnografa německého, Oskara Peschla, nenalézám k této otázce odpovědi; byl to opatrný muž. Ratzel praví toto: Semita má před Hamitou a Indoevropanem větší energii, chceme-li, jednostrannost náboženského cítění; násilnost a výlučnost, zkrátka fanatismus vyznačuje Semitu; nábožen-

---

1902 (XIII., 34): Une chose est certaine: c'est que l'écriture linéaire des tablettes ne dérive ni de l'Assyrie ni de l'Egypte, qu'elle présente un caractère nettement européen, qu'elle offre comme une image anticipée de l'épigraphie hellénique. (Jedno jest jisto, že lineární písmo tabulek nepochází ani z Assyrie ani z Egypta, že ukazuje ráz čistě evropský, že poskytuje obraz hellénské epigrafie. — Překladat.)

[102]) Gnosticismus und Judentum (Krotoschin 1846, str. 99). Ne dosti zde jasný smysl slova »exoterický« zjasňuje se jinými místy, kde na př. četbě řeckých básníků se nazývá »exoterickým zaměstnáním« (str. 62).

[103]) Citováno dle Renana: Origines du Christianisme, I., 35.

ské výstřednosti až k lidským obětem nikde nejsou tak rozšířeny; ještě r. 1883 vojevůdce Mahdiho dal zajatce živé v kotlech péci. Semita jest individualista, drží se více víry a rodiny než státu; ježto není dobrým vojákem, musil svá vítězství vybojovati cizími žoldnéři. Snad Semité vykonali v nejstarších dobách mnoho pro vědu, avšak jest možno, že tyto výkony jsou cizího původu, později v tomto oboru ustupují docela a jejich největší výkony jsou i tu na poli náboženském.[104]) — Mně se zdá tato karakteristika trochu rozpletená, málo povídající a často falešná. Jest to docela pěkné a dobré, své nepřátele v kotlech živé péci — od Číny až k umělecky naladěnému Nizozemí — kde bychom nepostihli ukrutnosti? — spatřovati v tom však vyšší »energii náboženského cítění« jest naivní, zvláště je-li Semita v této příčině staven nad tolik náboženského a báječně tvůrčího Egypťana a nad Indoevropana, jehož náboženská literatura jest daleko největší ve světě a jehož »náboženské cítění« se od nepamětných časů mezi jiným projevovalo tím, že tisíce a miliony lidských existencí jediné náboženství byly obětovány. Když brahman v jedné z nejstarších Upanišad (alespoň 800 nebo 1000 let před Kr.)[105]) učí: Vdechování i vydechování za dne i ve spaní má člověk považovati za nepřetržitou obět božstvu,[106]) zdaž nepředstavuje to »nejvyšší energii náboženského cítění«, o němž dějiny lidstva dovedou vyprávěti? A co má znamenati, že Semita je individualista? Pokud můžeme souditi, lišila se víra tam, kde náboženství se dostalo pod semitský vliv, od indoevropského (a od východoasijského), že se stala národní, že jedinec mimo obec pospolitou se scvrkl téměř na quantité négligeable; a pseudosemitské státy zrušily bez výjimky všelikou svobodu individua. — Mnohem hloub jde důkladný Kristian Las-

---

[104]) Völkerkunde II., 391; shrnuto s použitím Ratzlových vlastních slov.

[105]) Srovn. Leop. v. Schröder: Indiens Litteratur und Kultur (1887), 20. Vorlesung.

[106]) Kanshîtaki-Upanishad II. 5. Deussen, největší žijící autorita, podává k tomuto místu následující vysvětlení: »brahman chce říci: »náboženství nemá pozůstávati ve vnějším kultu, ale v tom, že všecek život s každým dechnutím postavíme do jeho služeb« (Sechzig Upanishad's des Veda, str. 31).

sen, jenž byl větším znalcem duše než lebky. Jeho karakteristika Semity vybírá momenty, jež odhalují rozumové jádro semitské osobnosti. Píše: »Způsob nazírání Semity jest subjektivní a sobecký. Jeho poesie jest lyrická, tudíž subjektivní; mysl vyslovuje svou radost i svůj bol, svou lásku i svou nenávist, svůj obdiv i své pohrdání; — — — epos, v němž básníkovo já ustupuje před předmětem, nedaří se mu, a ještě méně drama, kteréž vyžaduje ještě důkladnějšího odvržení vlastní osobnosti básníkovy.[107]) Také filosofie Semitům nenáleží; oni, a to jen Arabi, byli u indoevropských filosofů jen v nájmu. Jejich názory a představy ovládají přílišně jejich ducha, než aby dovedli udržeti čistou myšlénku a lišiti všeobecnější a potřebné od své vlastní individuality a její případností.[108]) Ve svém náboženství jest Semita sobecký a výlučný; Jehova jest pouze bohem Hebrejců, kteří samojediní jej poznávají, všickni ostatní bohové jsou nepraví a nemají nejmenšího podílu na pravdě. Dle svého učení Semité m u s i l i býti nesnášelivi a náchylni k fanatismu, jakož i k tuhému lpění na svém náboženském zákoně. Snášelivost vystupuje nejzřejměji u indoevropských národů a vyvěrá z větší svobody myšlénky, jež se neváže pouze na formu. — — Vlastnosti semitského ducha, vášnivá mysl,

---

[107]) Tož přece individualismus? Ovšem, ale ve zcela jiném smyslu než u Indoevropana. U Semity dle vývodů Lassenových individuum stojí samo sobě do jisté míry v cestě, jsou tudíž jeho skutečné výkony jen kollektivní, v protivě k Řekovi a Germánovi, u nichž každé dílo nese pečeť určité osobnosti, individua. Týž náhled sdílí také Fr. v. Schack: »Všecka tvůrčí činnost Arabů má subjektivní ráz. Všude vyjadřují hlavně s v ů j duševní život, vtahují doň věci vnějšího světa a ukazují malou náklonnost, skutečnosti pevně hledět do očí, aby zobrazili přírodu v ostrých a určitých obrysech, anebo se pohroužili do individuality a líčili předmětně lidi i životní poměry. Musily tudíž ony formy poesie, které žádají vyjití ze sebe a tvářivou sílu, jim býti naprosto vzdáleny.« (P o e s i e u n d K u n s t d e r A r a b e r, I, 99.)

[108]) O vědě zvlášť píše Grau ve svém filosemitském díle: S e m i t e n u n d I n d o g e r m a n e n (2. vyd. str. 33): »Hebrejové, jako všichni Semité, jsou příliš subjektivní, než aby čistý pud vědecký mohl se v nich státi mocí. Přírodovědy v objektivním smyslu, jaký má u Indogermanů, že příroda se uplatňuje dle svého vlastního smyslu a své bytosti, ale člověk že jest pouze její tlumočníkem, Hebrejové neznají.« Na str. 50. pak píše: »Semitům v š e c k o o b j e k t i v n í jest vzdáleno.«

tvrdošijná vůle, pevná víra ve výlučnou oprávněnost, všecka sobecká bytost musila své držitele učiniti zdatnými nejvyšší měrou pro veliké a smělé činy.[109]) Odtud pak přechází Lassen pozorovati státy pseudosemitské, o nichž míní, že tyto ve velkém založené útvary všecky zanikly, ježto »i zde nepodajná choutka tuhé, sobecké vůle rušivě zasahovala«.[110]) Touto karakteristikou jest nám skutečně něco podáno, ba téměř všecko, jenom musí ještě býti vybroušena a zahrocena, má-li našemu vědomí odhaliti zřetelnou, všestranně průhlednou představu. O to se chci pokusiti. Lassen ukazuje nám vůli jakožto převládající mohutnost v duši Semitově; toť jádro všech jeho vývodů. Tato vůle podporuje, ale zároveň také zadržuje. Uschopňujíc svého majitele k velikým a smělým činům, stojí mu zase v cestě všude, kde duch se má vyšinouti k vyššímu očiňování. Následek toho jest vášnivá, k velkým podnikům náchylná povaha, sloučená s rozumností nepřiměřenou tomuto popudu, ježto nemůže se nikdy plně rozvíti v následcích prudké naléhavosti vůle. U tohoto člověka stojí vůle nejvýš, potom přijde mysl a vespod stojí rozum. Lassen klade zvláštní důraz na sobeckost Semitovu, opět a opět se k ní vrací: v poesii, filosofii, náboženství, politice Semitově zří bytost sobeckou při díle. Toť nutný následek oné hierarchie vloh. Sobeckost kotví ve vůli; co jediné ji může chrániti před výstřednostmi, jsou dary mysli a rozumu — vřelé srdce, hluboké poznání bytosti světové, umělecko-tvůrčí tváření, ušlechtilá touha po vědění. Avšak, jakmile bouřná vůle se svou sobeckostí převládne, i pěkné vlohy zakrní: náboženství zvrhne se ve fanatismus, myšlení stává se čarodějstvím, umění vyslovuje pouze lásku neb nená-

---

[109]) Lassen: Indische Altertumskunde (vyd. z r. 1847), I, 414—416.

[110]) Zajímavo a důležito jest zjistiti, jak mluva, orgán ducha lidského, jest přizpůsobena tomuto zvláštnímu semitskému typu a jemu slouží za výraz. Renan píše (Israël I, 102): »Toulec plný ocelových šípů, pevně svinuté kotvové lano, kovový pozoun, jehož několik ječivých tonů vzduch rozerve: toť hebrejský jazyk. Tento jazyk jest neschopen, vysloviti pochybnost nebo i pocit nekonečna. Může pověděti jen málo, co však poví, jest jako úder kladiva na kovadlinu.« — Není-liž to mluva tvrdošijné vůle?

vist okamžiku, jest výrazem, ale nikoli tvářením, věda stává se průmyslem.

Tento Semita byl by pravým opakem Hetity: u jednoho krásný soulad všestranně úměrně rozvité bytosti, tuhá vytrvalost vůle spojená s chytrostí a s přívětivým pojetím života, u druhého sklon k bezměrnosti, násilnosti, porušené rovnováze, u něhož nejnutnější a zároveň nejnebezpečnější dar člověka — vůle — doznal rozvoje do netvornosti. Kdo nevěří, že tak zvané »raçy« spadly hotovy s nebe, bude se snad domnívati, že tento bezpříkladný rozvoj jedné schopnosti a přiměřené zakrnění druhých jest dílo mnohatisíciletého života na poušti, kde rozumnost zůstávala bez všeliké potravy, mysl se vztahovala jen na úzký kruh, vůle naproti tomu — vůle tohoto na sebe odkázaného, uprostřed nepřetržitého mlčení přírody dnem i nocí nepřítelem a nebezpečím obklopeného individua — spotřebovala všecky šťávy těla a napínala ustavičně a nejvyšší měrou všecky síly ducha. Budiž jak budiž, v každém případě taková povaha zahrnuje v sobě možnost pravé velikosti. Nadměrnost, jíž jsme neviděli u Hetitů, jest zde dána. Ano nyní, kdy jsme s rozborem pokročili až do nitra, jsme s to vložiti prst na bod, kde jediné jest očekávati velikost: patrně jediné v oboru vůle a při všech výkonech, které mohou vyplývati z převahy vůle nad ostatními schopnostmi. Onen Ibn Khaldun, jenž tvrdí, že Semita »nemá nejmenší schopnosti založiti něco trvalého«, chválí jakožto nevyrovnatelnu jednoduchost jeho potřeb (nedostatek obrazotvornosti), instinkt vížící jej úzce ke svým a odlučující jej od jiných (zakrnělá mysl), snadnost, s jakou se nechá strhnouti do deliria nadšení, poslouchaje v nejhlubší pokoře božského zákona (špatná soudnost následkem nerozvité rozumnosti). Dlužno však rozeznávati, abychom dobře rozuměli, co jest pravý Semita: že jednoduchost potřeb Omarových, pro něhož nic na světě neposkytuje zájmu, není táž jako u Immanuela Kanta, jenž pouze proto si nežádá vnějších darů, poněvadž jeho všeobsáhlý duch má v držení celý svět; že věrnost ke své vlastní krvi jest něco docela jiného než na př. věrnost Amoritů k dobrovolně zvolenému pánovi — to první jest pouze instinktivní rozšíření egoistického kruhu volního, kdež-

to druhé jest volné sebeurčování individua, jakýsi způsob prožívané básně; především však nutno učit se rozeznávati mezi zuřivou věrou v boha a pravým náboženstvím a nezaměňovati monolatrii s monotheismem (jedinomodlářství s jednobožstvím). To nikterak nepřekáží uznávati specificky semitskou velikost. Byť bylo mohamedánství nejhorším všech náboženství, jak tvrdí Schopenhauer, koho by nepronikl téměř strašidelný podiv, když vidí Mohamedána jíti na smrt tak klidně, jako by šel na procházku? A tato moc semitské vůle jest tak veliká, že se sama vnutí národům nemajícím ani kapky arabské krve. Dotykem této vůle člověk se přeměňuje; leží v ní taková suggestivní síla, že nás omračuje jako hadí oko ptáka, a my na její příkaz zapomínáme zpívati i létati. A takto stal se Semita mocí prvního řádu v dějinách světa. Jako slepá přírodní síla — vůle zajisté jest slepá — vrhal se na jiné národy; zmizel v nich; bylo sice viděti, co mu dali tito národové, ale nikoliv, co jim dal on; neboť co on dal, nemělo tvářnosti, nemělo podoby, byla to jen vůle: zvýšená energie (jež často k velikým činům pobádala), těžce opanovatelná popudlivost, neuhasitelná žízeň po majetku (což často přivodilo pád), zkrátka, určitý směr vůle; všude, kde se usadil Semita, přijal nejprv, co tam bylo a assimiloval to, ale změnil povahu národů.

Homo judaeus.

Jakkoliv zběžný jest tento pokus, ostře osvětliti některé význačné znaky Hetitů, Amoritů a Semitů, tož mám přec za to, že přispěje k rozumnému, pravdivému poznání israelitské a židovské povahy. V každém případě zřetelné obrazy živoucích lidí a jejich činů dopomohou nám k barvitější představě než čísla, a čísla jsou již lepší než frase. S každým krokem však musíme býti opatrnější, a pohlížíme-li nyní zpět na ona čísla, nebudeme nakloněni, »konstruovat« Israelitu dle procenta ze Semitů, Amoritů a Hetitů, jako dělá kuchař moučník dle receptu, což bylo by dětinské. Přece však oním šetřením mnohé bylo pošinuto našemu rozumu lidsky blíže. Co na př. jest v národní povaze nerozřešitelná protiva — a takovými protivami jest židovský národ bohatší než kterýkoli jiný — působí nejprve zmatečně, často docela znepokojivě; ztrácí se však tento dojem, známe-li organickou příčinu této protivy. Takto beze

všeho vysvitne, že ze smísení Hebrejů a Hetitů protivné tendence musí vyplývati; neboť, kdežto Hebrejové byli vštípeni (vlastně: se vštěpovali) tělesně na Hetity, byla jim, Hebrejcům, vštípena kultura, která jim morálně i rozumově nenáležela, která přirozeně nevyšla z jejich vlastních potřeb, z vynalézavosti vlastního ducha. Bylo tu uchvácení majetku v protivě k organické náležitosti. Arci nabyli Hebrejové skutečného držitelského práva na tuto kulturu, přijavše krev tvůrčího národa Hetitů do své krve a stavše se Israelity; ale právě tím dána do budoucna protiva a vnitřní svár: oba ty typy byly základně různy, aby mohly nacele splynouti, což zvlášť zřejmě se projevilo v záhy nastavší protivě mezi Judou a Israelem; na severu totiž převládal syrský člověk a smísení bylo mnohem důkladnější a rychlejší,[111]) na jihu pak byli v převaze Amorité, a ustavičně tam prosakovala čistě semitská krev z Arabie. Co zde mezi kmenem a kmenem se dálo, opakovalo se uvnitř užšího svazku: pokud stál Jerusalem, vidíme ustavičné vylučování slabověrných, světských živlů, jež skutečně prchají z domoviny přísného zákona a nezdobného života. Týž jev trvá ještě dnes, ale není tak patrný. Nedomnívám se, že by to bylo umělé, spatřujeme-li v tom trvalý vliv jednak člověka syrského (homo syriacus) a na druhé straně člověka arabského (homo arabicus).

Nyní jest mi obrátiti se k nejdůležitějšímu bodu — k vlivu semitského ducha na náboženství. Patrně jest to hlavní otázka pro porozumění vzniku židovstva a jeho povahy; a kdežto zvláštní uschopnění jest spíše hetitským než semitským dědictvím, tož vzhledem náboženským snad silně převládá živel semitský.[112]) Zabývám se tímto předmětem ra-

---

[111]) Na severu byli Hetité početnější, na jihu Amorité (viz Sayce: Hittites; str. 13 a 17).

[112]) Důkaz vzhledem k obchodnímu duchu poskytují Arméni, v jejichž žilách koluje »alarodická«, t. j. syrská krev daleko vyšším procentem (asi 80% dle soukromého sdělení prof. Hueppe), ostatně pak jen indoevropská, frygická, nesemitská, a kteří — kromě karakteristického »židovského nosu«, onoho hetitského dědictví — projevují touž hamižnost, totéž obchodní chytráctví a touž vášnivou zálibu v lichvě, tak že se v Levantě říká: jeden Armén vyváží tři Židy. Zajímavé zprávy o povaze Arménů, zvláště o jejich

ději hned zde a se stanoviska všeobecného, než později, kdy židovské náboženství nás bude zaměstnávati jako zvláštní jev; neboť jde tu o sílu v našem středu ještě dnes působící, která zajisté ještě v budoucích dalekých stoletích bude vliv svůj uplatňovati, a jíž nemůžeme vystihnouti pouhým pozorováním omezeného, specifického židovství.

Semitské náboženství.

Pravil jsem, že Semita pozměnil povahu národů. Tato změna povahy ukazuje se nejzřejměji v oboru náboženství. Ač jest nesnadno vyloučiti účastenství specificky semitského ducha v míšeneckých národech, tož vidíme jej zde zcela zřejmě při díle; neboť zde prodlužuje se jeho tyranská vůle do kosmických rozměrů a mění celé pojetí o »náboženství«. Schopenhauer dí: »Náboženství jest metafysika národa«; nuž pomysleme si, jak může vypadati náboženství lidí, jejichž základním znakem jest naprostý nedostatek jakéhokoli metafysického hnutí, všeliké filosofické vlohy![113]) Tato jedna věta odhaluje hlubokou proti-

genialním intrikářství a pobuřovačnosti najdeme z doby nejnovější u Davida Hogartha: A wandering scholar in the Levant (1896, str. 147 násl.). Ovšem líčí Burckhardt ve své proslavené knize Über die Beduinen und Wahaby (Výmar 1831) pravé Semity rovněž jako zlé, přechytré obchodníky: »Ve svých soukromých obchodech Arabové vzájemně se šidí, jak to jen jde, i lichvu provozují, kdekoli k tomu se naskytne příležitost (str. 149 a 154). Burckhardt však po dalším pobytu u Beduinů svůj soud přesněji vytkl, že sice »žhavá touha po zisku« tvoří hlavní rys jejich povahy, ale náklonnost k podvodu teprve stykem s městy a s usedlým tam šejdířským obyvatelstvem u nich vzniká (str. 292). Kdo lže, ztrácí u nich čest (str. 296) a Burckhardt smí tvrditi: »se všemi svými chybami jsou Beduini z nejšlechetnějších národů, s nimiž jsem měl kdy příležitost se seznámiti« (288). — Vzhledem k této nenedůležité otázce mají nejnovější zkušenosti Francouzů v Alžíru svou zajímavost: Kabylové rádi se vracejí zpět k civilisaci, kdežto čistě arabské kmeny jsou pro ni málo citlivy, žádajíce od světa pouze volnost, dále ničeho. Darovati jest jim milejší než prodávati, loupiti milejší než šiditi; nevázanosti dávají přednost před každým zákonem. Ve všech těchto věcech jest nápadná protiva k Hetitům, jak tito vystupují v dějinách. Bezmezná vůle Semitova, ona žhavá touha po zisku, o níž mluví Burckhardt, zajisté velmi zostřila syrské vlohy k obchodu, ale tyto vlohy zdají se býti syrským a nikoli semitským dědictvím.

[113]) Renan, Histoire des langues sémitiques, str. 18: »L'abstraction est inconnue dans les langues

vu mezi Semitou a Indoevropanem. Bylo by nevysvětlitelno, kterak možno spatřovati v Semitovi náboženského člověka, kdybychom ještě dnes nežili v hustých mlhách historicky zděděných předsudků a pověr; jisto jest za všech okolností, že, kde semitský vliv vnikl, tam pojetí toho, co jest náboženství, doznalo hluboké změny.[114]) Neboť všude na celém světě, i u divokých národů, jest náboženství protkáno tajemností. Plato míní, že duše bude na onom světě »zasvěcena v tajemství, jež bude možno zváti nejblaženějším«;[115]) Ježíš Kristus dí o učení, obsahujícím všecko jeho náboženství, že jest »tajemstvím«.[116]) Co však zde nalezlo nejvyššího významu, nacházíme na všech stupních hierarchie, s výjimkou semitské. Schopenhauer to nazývá se svého stanoviska jako filosof »metafysikou«; my smíme prostě říci, že člověk naráží všude na neřešitelné protivy (citu i myšlení); tím jsa upozorněn tuší, že to, co mu sprostředkuje jeho patero smyslů, a co jeho kombinující logika z toho sestrojí, nevyčerpává ani podstaty světa mimo něj, aniž vlastní jeho bytosti; on dohaduje se vedle vnímatelného kosmu ještě také nevnímatelného, vedle myslitelného nemyslitelného; jednoduchý svět rozšíří se na »dvojnásobnou říši«.[117]) Již popatření na smrt poukazuje mu na neznámý svět a narození zdá se mu býti poselstvím z téže říše. Na každém kroku potkáváme jen »divy«; největším však jsme my sami. Jak naivně se divoch podivuje a všude tuší mimosvětové, bylo od mnoha cestovatelů líčeno a jest tudíž obecně známo; o Goethovi pak, snad nejjemněji organisovaném mozku, jaký dosud lidstvo na svět přineslo, dí Carlyle: »Před jeho zrakem celý svět jest rozložen, průhledný, jakoby se byl slil ve sklo, leč všestranně obklopen d i v e m, vše přirozené v pravdě nadpřirozeným;«[118]) a Vol-

---

sémitiques, la métaphysique impossible« (Abstrakce jest neznáma v semitských jazycích, metafysika nemožna).

[114]) Viz str. 221 a násl.

[115]) Phaidros 250.

[116]) Viz str. 201.

[117]) F a u s t, druhý díl, 1. jedn., Faustova poslední slova.

[118]) V pojednání G o e t h e's W o r k, ke konci.

taire, domnělý posměvač, končí svá přírodovědecká pozorování slovy: »Pour pen gu'on creuse, on trouve un abîme infini.« (I když jen trochu hloubíme, najdeme nekonečnou propast). Tak si lidé podávají ruce, od nejnižšího stupně až na nejvyšší: živý pocit velikého tajemství světa, tušení, že přirozené jest »nadpřirozeným«, jest všem společno, spojujíc australského černocha s Newtonem a Goethem. Jediné Semita stojí stranou. O Arabovi pouště dí Renan: »Žádný člověk na světě není tak málo přístupen mystice jako tento, žádný člověk není tak málo naladěn k pozorování a pobožnosti. Bůh jest stvořitelem světa, on jej udělal, stačí mu za výklad.«[119]) Je to čistý materialismus v protivě k tomu, co jiní lidé nazývají náboženstvím a čímž všichni rozumějí nevymyslitelné, nevyslovitelné. Tak si pochvaluje i Montefiore náboženství svých otců, v němž semitský náboženský pud nalezl svou nejvyšší, nejpropracovanější formu, že neobsahuje ničeho cizokrajného, ani nejmenší vnitřní nepochopitelnosti; odtud prý vyplývá, že toto náboženství, neznající ani pověry ani tajemství, se stalo učitelem národů.[120]) Týž židovský spisovatel neunavně prohlašuje, že Semité nikdy nevěděli ničeho o prvotním hříchu, o napravení věrou, o vykoupení, o milosti;[121]) čímž jenom ukazuje, že toho, co ostatní svět nazývá náboženstvím, sotva tuší. V Israelitische Geschichte Dra. L. Philippsona (Lipsko 1861), pravověrně židovském, »budoucnosti israelitského náboženství věnovaném« líčení stojí mezi třemi »rozeznávacími znaky« jakožto jeden znak tato věta: »Israelitské náboženství nemá a nezná žádných tajemství, žádných mysterií« (I., 34). Zrovna tak přiznal se Renan v návalu bezohledné upřímnosti: Semitská víra v boha (monotheismus) jest ve skutečnosti plodem lidské raçy, jejíž potřeby náboženské

---

[119]) L'islamisme et la science, str. 380. Na jiném místě (Langues sémitiques, str. 10) dí Renan: »Semitským národům nedostává se tázavé zvědavosti úplně; nic nevzbudí jich údiv.« Dle Hume nedostatek údivu jest karakteristickým znakem nepatrnějšího rozumového nadání.

[120]) Srovn. Religion of the ancient Hebrews, str. 160.

[121]) Zvláště na str. 514, 524 a 544, jakož i na mnoha jiných místech.

jsou velmi skrovny. Víra ta znamená nejmenší míru náboženství.[122]) Veliké pravé slovo, jež pouze proto se minulo účinkem, poněvadž Renan neukázal, pokud a z jakých nutivých příčin vřelou věrou proslavený Semita má nejmenší míru pravého náboženství. Výklad jasně leží před námi: kde rozum a obrazotvornost jsou ujařmeny slepou vůlí, tam nelze se diviti, že tu není ničeho nedosažitelného, žádné cesty tam, kam nikdo nevkročil a nevkročí,[123]) ničeho, čeho by ruka nemohla uchopiti a okamžik nemohl míti. I tak veliký duch jako Deuterojesaiáš považuje náboženskou víru za něco, co spočívá na empirickém podkladě a může jaksi soudním řízením býti zkoumáno: »Nechť pohané vystaví svědky a dokazují, tož uslyšíme to a řekneme: pravdať jest« (XLIII., 9). Zrovna totéž čteme ve druhé Suře Koranu: »Zavolejte svědky své, když pravdu mluvíte.« Jmenovaný Philippson vykládá obšírně, Žid že věří jediné a pouze tomu, co viděl svýma očima, »slepá víra« jest mu neznáma, a v dlouhé poznámce uvádí veškerá místa z Bible, v nichž jest řeč »o víře v Boha« a tvrdí, že tento výraz přichází bezvýjimečně jen tam, »kde bylo jednáno o předchozích zřejmých důkazech«.[124]) Vždy se tedy jedná o vnější zkušenost, nikoli o vnitřní; vždy jsou to představy konkretné, materiálné; jak Montefiore nás ujišťuje, že v židovském náboženství není, čemu by i nejhloupější ihned nerozuměl a až do dna nemohl vymysliti; jakmile někdo tuší mysterium, jakmile se domnívá viděti v dějinách stvoření symboliku, jest kacířem a propadá katovi;[125]) vždyť i tak zmaterialisované dějiny stvoření v knize Genesis jsou tak patrně cizí, vypůjčené zboží, že jsou uprostřed isra-

---

[122]) Nouvelles considérations sur les peuples sémitiques. (Journal asiatique 1859, str. 254.) Též Robertson Smith: The Prophets of Israel, str. 33, svědčí, že pravý Semita má »málo náboženství«.

[123]) Anebo jak Brihadaranyaka-Upanishad dí: »stezka vesmírem, po níž jest jíti, abychom se dostali z částky do celého vesmíru«.

[124]) Philippson: Israelitische Religionslehre, I, 35 násl.

[125]) Viz Graetz: Gnosticismus und Judentum, oddíl o Ben Soma-ovi.

elské tradice úplně osamoceny a beze všeho skutečného vztahu k nim.[126]) Vůle vodí rozum i fantasii na krátkém řetěze. Proto Semita, jenž stal se nevěrcem, ihned se zvrátí v atheistu; tajemství, mysteria bez toho nebylo; není-li Allah tvůrcem, tož jest to hmota; jakožto ve výkladu světa jest mezi oběma domněnkami sotva stín rozdílu, neboť před žádnou z obou necítí se Semita jako před nerozřešitelnou, před nadlidským tajemstvím.

Chceme-li přehlédnouti vliv semitství na náboženství, nesmíme mluviti pouze o porozumění a nerozumění, o cítění a necítění tajemství, nýbrž nutno uvážiti též tvářivý vliv fantasie, onoho »všesbratřujícího druha« (jak Novalis ji nazývá). Obrazotvornost jest děvečkou náboženství, jest velkou prostřednicí; zrozena, jak dí Shakespeare, z manželství hlavy a srdce pohybuje se na hranici Goethovy »dvojí říše« a uvádí takto jednu polovici ve spojení s druhou: její postavy znamenají více, než pouhé oko zří, její slova zvěstují více, než pouhé ucho postihuje. Symbolika, jakožto nutná mluva nevyslovitelného tajemství světa, jest jejím dílem; Plato nazývá tuto mluvu plavebním prknem, jež nám snáší dolů proud života, jest zrovna tak všeobecně rozšířena, jako pocit tohoto tajemství, její vokabulář tak různý jako kulturní stupně a podnebí. Tak na př. Samoanští zobrazili si nevyzpytatelné a přec od nich tak bezprostředně pociťované mysterium všudepřítomnosti boží takto: představují si tělo svého boha Saveasiuleo jakožto sestávající ze dvou odlučitelných částí; horní, lidsky utvářená část (vlastní bůh) dlí v »domě duchů«, u zemřelých, spodní část jest nesmírně dlouhá podoba mořského hada, jenž se obepíná okolo všech ostrovů velikého moře, pozorujíc, co lidé činí.[127]) Arci jest ještě daleká cesta od poměrně tak hrubé fantasie až ke křesťansko-theologické představě všudypřítomnosti boží, a leží ještě dále od transcendentálního idealismu, sloužícího Cankarovi za

---

[126]) Renan: Langues sémitique, str. 482, viz též poznámku na str. 485, a můj citát z Darmestetera str. 392, pozn. 2. Srovnej též předmluvu ke 4. vyd. této knihy.

[127]) E. B. Tylor: Die Anfaenge der Kultur, 1873, II, 309.

představu téhož tajemství, avšak zásadního rozdílu viděti nemohu. Kromě toho vidíme na jiných příkladech, jak tato obrazotvorná činnost u náboženských představ všude pozvolna vede k velmi zjasněným ideám. Tylor, tento tak opatrný, spolehlivý učenec, tvrdí, že pravděpodobně na celé africké pevnině, od Hottentottů až k Berberům, není kmene, který by nevěřil v nejvyšší božstvo, a ukazuje, jak toto pojetí se pozvolna vytváří z prostého animismu. Avšak mnozí, na př. černoši na Zlatém pobřeží, mají za nedůstojno mysliti si velikého ducha světa zaměstnána nepatrnými pozemskými záležitostmi; jenom zřídka v ně zasahuje. Jiný kmen, Yorubasové, (na značně vyšším kulturním stupni) učí: »Nikdo nesmí se přímo blížiti bohu, nýbrž Všemohoucí má přímluvce a prostředníky mezi sebou a rodem lidským. Bohu se oběti nepřinášejí, poněvadž ničeho nepotřebuje, naproti tomu prostředníci, lidem velmi podobní, těší se z darovaných ovec, holubů a jiných věcí.«[128]) To se mi zdá už býti povznesená »lidová metafysika,« náboženství, zasluhující vážnosti. Na druhé straně víme, kterak nejbohatší bájesloví světa, mythologie indických Arijců, jež v nejstarších hymnách učilo: »Ti četní bohové jsou jediná bytost, uctívaná pod různými jmény«,[129]) a kterak toto bájesloví později vedlo k nejvznešenější představě jedinobožstva v Brahmě, vůbec k podivuhodně vznešenému, byť i jednostrannému a proto podlehnuvšímu náboženství; dále víme, kterak ze společného kořene vyrostla ona věčně kvetoucí zahrada hellénského Olympu a podivuhodná mravouka Avestova a Zoroastrova; víme konečně, kterak všecky tyto věci s metafysickými spekulacemi a s ustavičně dále tvářivou nouzí vrozeného nám tvůrčího pudu zachránily křesťanství, že se nestalo pouhým přívěskem židovství, kterak mu propůjčily mythický (t. j. nevyčerpatelný) obsah a čarovnost.[130]) O důležitosti obrazotvornosti pro náboženství nemůže tedy býti pochybnosti. Máme tedy říci, že Semita nemá vůbec fantasii? Všecka taková

---

[128]) Tylor, str. 348—9.

[129]) Rigveda, I, 164, 46 (citováno dle Bartha: Religions de l'Jude, str. 25).

[130]) O bájesloví v křesťanství viz kap. 7.

naprostá tvrzení jsou falešna. Semita jest člověk jako jiní lidé; jedná se pouze o rozdíly stupňové, které však v tomto případě, dík extrémní povaze tohoto lidského typu, jsou blízko hranic absolutního a n o a n e. Všickni, kdo vůbec mají právo do toho mluviti, dosvědčují jednomyslně, že nedostatek obrazotvornosti, anebo řekněme, chudoba fantasie, jest základním rysem Semity: mohamedánství a židovství jsou dostatečné důkazy; co se vypravuje o Beduinech,[131]) ukazuje nám jen původ této chudoby. Jak Renan šťastně dí: »le Sémite a l'imagination comprimante«, t. j. jeho obrazotvornost zúžuje, sešněrovává; veliká myšlénka, hluboce symbolický obraz vychází malý a tenký, »na plochostlučený«, oloupen o dalekosáhlý význam, znova z jeho mozku. »Pod rukama Semitů mythologie, již si vypůjčili od cizích národů, staly se mělkými historickými zprávami.«[132]) »Odbarvení mythů znamená totéž jako jejich pohebrejštění«, praví Wallhausen.[133]) A nejen že Semité měli právo tvůrčí fantasie, ale oni i soustavně potlačovali každé podobné hnutí. Jako člověk nemá mysliti, nemá se diviti, právě tak nemá si nic představovati. Každý pokus, představovati si nadlidské, jest modloslužba. Saveasiuleo Samoanů jest modla, Raffaelova Sixtinská madonna je modla, symbol kříže jest modla.[134]) Nebudu zde opakovati, co jsem v jedné z předešlých kapitol o tomto předmětě přednesl, prosím však, aby to bylo přečteno (str. 231 násl.). Tam jsem se snažil objasniti, proč Semita toto pojetí míti m u s i l; též k tomu jsem poukázal, jak Semita všude, kde vzdoroval tomuto zákonu své přirozenosti (jako ve Fenicii), sám se stal nejhorším modlářem a snad jediným pravým modlářem, o němž umí lidstvo vyprávěti. Neboť kdežto Ind učil zapírati vůli a Kristus její »obrat«, jest pro Semitu zcela naopak náboženství zbožňováním jeho vůle, její nejžhavějším, bezměrným, šíleným dotvrzováním a zachováváním. Kdyby neměl této víry,

---

[131]) Viz str. 404.
[132]) Renan: I s r a ë l, I, 49, 77—8.
[133]) P r o l e g o m e n a, 4. vyd. str. 321.
[134]) Že jest kříž považovati za rovný modlám pohanským, praví prof. Graetz výslovně: V o l k s t ü m l. G e s c h. d e r J u d e n, II, 218.

jež činí jej protagonistou fanatické nesnášelivosti a zároveň vzorem všech trpitelů, neměl by téměř žádného náboženství; odtud věčně opětovaná napomínání jeho zákonodárců proti »ulitým bohům«.

Z těchto vývodů vyplývá následující: Semita zapuzuje z náboženství myslivé podivování, všeliký cit nadlidského tajemství, zapuzuje rovněž tvůrčí fantasii; z obojího strpí jen nejmenší míru, ono »minimum náboženské«, o němž mluvil Renan. Kde tudíž semitský vliv se uplatní, ať fysickým smísením, jako u Židů, ať pouhou silou ideje, jako v křesťanství, tam setkáme se s těmito oběma karakteristickými znaky. Obojí možno strhnouti ve slovo materialismus. Jeden z nejmohutnějších myslitelů, jehož myšlení mělo symbolickou plastičnost bezpříkladnou, ani Platonem nedostiženou, takže jeho světový názor mnohým vzhledem se jeví zpřízněný s náboženstvím, Schopenhauer, podal jako metafysik tuto větu: »hmota jest pouhá viditelnost vůle . . . co v jevu, t. j. pro představu, jest hmotou, samo o sobě jest vůlí.«[135]) Jest nápadno, jak v oboru čistě empirické psychologie analogický poměr se uplatňuje. Kde vůle uhnětla tázavý rozum a obrazotvornou mysl, tam nemůže býti jiného názoru na život a na svět než materialistický. Neužívám slova toho v zavržitelném smyslu, nepopírám předností materialismu, nepopírám, že jest slučitelný s morálkou: konstatuji pouze skutečnost. Nesfalšovaný materialismus jest náboženská nauka Araba Mohameda, rovněž zjevení boží mu domněle učiněná, jako jeho ráj s jídlem a pitím a krásnými huryskami; nefalšovaný materialismus jest smlouva, kterou Jakub činí s Jehovou (dle Gen. XXVIII., 20—22), v níž ustanovuje pět podmínek a pak končí: Budeš-li to činiti, budeš mým Bohem. Celé dějiny stvoření dle Genesis, jež, jak se zdá, měli všichni Hebrejové, všichni syrští Semité, jakož i babylonští,[136]) jest čistý materialismus;

---

[135]) Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. sv., 2. kn., 24 kap. V žádné souvislosti s tímto, však vždy zajímavo jest učení Sâmkhya — filosofie (realistické soustavy brahmanských Indů), dle něhož chtění není duševní, nýbrž fysický úkon. (Srovn. Garbe: Die Sâmkhya-Philosophie, str. 251.)

[136]) Srovn. Gunkel: Handkommentar zur Genesis, str. XLI sl.

původně takové nebyly, snad byly mythicko-symbolickou představou Sumero-Akkadovců, avšak jak Renan nás právě poučil, mythus stává se pod rukama Semitů historickou kronikou.[137]) Ze všech těch hlubokých idejí, které mysliví lidé vložili do těchto vyprávěnek, neznamenali Semité ničeho, tak docela ničeho, že Židé na př. se učili znáti představu zlého ducha jakožto protivu dobrého teprve skrze Zoroastra za babylonského zajetí; až do té doby spatřovali v hadovi své Bible právě jenom hada![138]) Což pravím, že by nebyli měli představy zlého principu? Přes Genesis byla Israelitům i idea boha, stvořitele nebe i země, až do babylonského zajetí úplně neznámá! Ta myšlénka vynořuje se poprvé u tak zvaného Deutero-Jesaiáše. (Viz kap. XL. až XLVI. Isaiáše proroka). Skutečnému Isaiáši i Jeremiáši byla tato představa ještě cizí.[139]) V Genesi obsažené

[137]) O vynikající fantasii Sumero-Akkadovců svědčí jejich vědecké výkony, kromě toho jejich jazyk má prý zvláštní náchylnost k abstrakci, jsa bohatší pojmy abstraktními než konkretními (viz Delitzsch: Die Entstehung des ältesten Schriftsystems, 1898, str. 118). Přímější protiva k semitské vloze jest nemyslitelna. — Stává se však stále pravděpodobnějším, že všecka tato mythologie jest prosáklá staroarijskými představami, k nimž náležejí na příklad strom světa, potopa, božství ve vodě (odkudž křest), pověsti o pokušení a t. d. Otto Franke, prof. v Královci, píše v Deutsche Litteraturzeitung 1901 č. 44: »Všude stojí podobné věci v semitském podání ojediněle a cize v cizím okolí, ale tvoří organické články celých myšlenkových soustav u Arijců; bývají často suché a schematické u Semitů, kdežto u Arijců vyvěrají jako překypující potoky z živě proudících pramenů.«

[138]) Srovn. Montefiore, str. 453. Jak hluboko vězí v organismu Semitů tato neschopnost, vidíme z toho, že muž jako Darmesteter, přední orientalista 19. stol., mohl r. 1882 psáti: »Biblická kosmogonie, chvatně převzatá z cizího pramene, jakož i všecka její vypravování o jablku a hadovi, nad nimiž pokolení křesťanů celé noci nespala, nezpůsobila našim israelským doktorům nikdy ani nejmenšího trápení, aniž zaměstnávala jejich myšlení.« Lepší porozumění nemohla tomuto svobodomyslnému Židovi dáti jeho učenost, a tak lze se usmívati, když nás poučuje, odbyv jablka, že kříž už jest »shnilý« a křesťanství »abortované« náboženství. Při pohledu na takový bezedný nerozum hluboce se roztrhává zející propast před našimi zraky! Viz Coup d'oeil sur l'histoire du peuple juif, str. 19. násl.

[139]) I Montefiore to připouští: Religion of the ancient Hebrews, str 269.

fantasticko-vědecké ideje o vzniku ústrojného světa, hlubokomyslný mythus o prvním hříchu, domněnka o rozvoji lidstva až k první organisaci společnosti... to všecko bylo nyní »dějinami«, čímž to zároveň pozbylo všelikého významu náboženského mythu; neboť mythus jest pružný, nevyčerpatelný, kdežto zde máme pouhou kroniku faktů, vyčtení událostí.[140]) To jest materialismus. Všude, kde vanul semitský duch, natrefíme tento materialismus. Ostatně na celém světě jest náboženství idealistickým hnutím; Schopenhauer nazval je »lidovou metafysikou«, já bych je raději nazval lidovým idealismem; i u Semitů pozorovati jest toto toužebné probuzení pocitu nadliskosti (čtěme jen život Mohamedův) leč ihned velitelská vůle přeměňuje každé hlubší tušení myšlénkové ve tvrdé, empirické fakty. A tak se stává, že náboženství při tomto pojetí sleduje pouze praktické cíle, a nikoli ideálné; jest mu pečovati o blaho na tomto světě a míří tudíž na panství a majetek; kromě toho má i zabezpečiti blaho v budoucím světě (tam, kde jest pojem nesmrtelnosti, jenž přešel do víry israelitské vlivem perským, a do arabské křesťanstvím). Holý materialismus! jak už ukazuje přirovnání se Samoanským Saveasiuleo a velikým duchem kmene Yorubas.

To by byl záporný vliv židovstva na všecko náboženství: naočkování materialistickými základními názory. Nyní musíme vyšetřovati vliv kladný, jenž obyčejně jediný bývá brán v rozpočet. Nikde na celém světě nenajdeme tak vřelé, bezmezné, neotřesné víry jako u Semitů. Bez nich snad bychom ani neměli pojmu náboženské víry (fides). V němčině slovo »Glaube« nemá význam naprosté přesvědčenosti.[141]) V latině není to lepší, neboť fides znamená jenom důvěru.[142]) I v sanskritu slovo çraddhâ má nejistý bezbarvý kruh pojmový.[143]) Velmi často se může přiho-

---

[140]) Bližší o Bibli jakožto dějepisném díle a o významu, jaký jí jakožto takovému pro židovský národ náleží, obsahuje kap. o zjevu Kristově, str. 234 násl. Viz též str. 432.

[141]) Kluge: Etymologisches Wörterbuch.

[142]) Řecké πίστις rovněž tak.

[143]) Çraddhâ znamená důvěru, víru, věrnost i upřímnost. Avšak pojem ten má do sebe cosi mdlého, bezbarvého, a především musí naši pozonost vzbuditi fakt, že toto slovo

diti, že přibytek kvantity úplně pozmění kvalitu;[144]) což i zde zdá se míti platnost. V semitské víře triumfuje vůle, a to netoliko pro svoji neobyčejnou sílu, nýbrž i následkem ztuhlého rozumu a fantasie; naproti minimum náboženství stojí maximum bezpodmínečné pevnosti víry, potřeby víry, jež chtivě ruku napřahuje a věřícímu celý svět jakožto vlastní darovati chce a musí. Karakteristické jest, že původně každý kmen Semitů měl svého vlastního boha; nikdy by Semita nebyl se chtěl děliti s jiným, jeho vůle jest nepodmíněna, on musí míti vše; a jako neohraničena jest jeho vůle, taková jest jeho víra; tyto dva výrazy jsou u něho téměř synonymní. Domněnka, že Semita jest z domova monotheista, domněnka, k níž Renanova okřídlená fráze: »le désert est monothéiste«,[145]) mnoho přispěla, jest dávno dokázána jakožto mylná;[146]) vidíme, že každý malý kmen má svého vlastního boha, vykonávajícího moc jenom nad touto zvláštní rodinou a nad tímto zvláštním kusem země; opustí-li kdo tento rodinný svazek, vstoupí-li do jiného kraje, dostane se pod moc jiného boha: toť přece není monotheismus.[147]) Považuji myšlénku božské jednotky

---

hraje nedůležitou úlohu v životě tak nábožensky nadaného národa.

[144]) Viz str. 67.

[145]) Langues sémitiques, vyd. 1878, str. 6 (tato slova pronesl Renan původně r. 1855).

[146]) Srovn. Smith: Religion of the Semites (vyd. 1894, str. 75 násl.). Jací horliví polytheisté jsou mnozí pseudosemitští národové, známo jest; ovšem nemáme hned práva pronášeti zpětné úsudky o čistých Semitech. Na tuto téměř nikdy nešetřenou zdrželivost dal Renan důraz hned v předmluvě k prvnímu vydání svých Langues sémitiques.

[147]) David, zapuzen byv od Saula z Palestiny, musí na cizí půdě »sloužiti cizím bohům«. (I. Sam. XXVI, 19); srovn. R. Smitha Prophets of Israël a sestavení karakteristických míst u Wellhausena: Prolegomena str. 22. Zvlášť naivně vystupuje polytheismus ve chvalozpěvu Mojžíšově: »Pane, kdo jest ti roven mezi bohy?« (Exod. XV, 11). V pozdějším Deuteronomium se rozlišuje mezi Jehovou a »cizími bohy« (XXXII, 12), a jenom při velmi slavnostních příležitostech bývá onen vzýván jako »bůh bohů« (X, 17). Ještě za doby Makkabejských (více než o půl tisíciletí později) setkáváme se s týmž výrazem v knize Daniel XI, 36 a nalézáme u Ježíše Siracha představu

za naprosto nesemitskou, ba přímo za antisemitskou, již proto, že mohla povstati jen ze spekulace. V přebohatém materiálu, jaký nahromadila fantasie, myšlénka činí pořádek a dospívá tak ku představě jednoty. Zde však není ani fantasie ani spekulace; zde jsou prostě dějiny a vůle: z toho nikdy nemohl povstati kosmický duch Indů, Peršanů, Hellénů a křesťanů, aniž »jediný bůh« Egypťanů.[148]) Do židovstva idea o jediném Bohu pronikla teprve zvolna v nejpozdějších dobách, po babylonském zajetí, a zajisté vlivem cizím, hlavně perským. Chtíce mluviti pravdu, musili bychom říci, že vlastně idea tato nepronikla nikdy úplně, neboť i dnes jako před 3000 lety Jehova není bohem kosmického všehomíra, ale jen bohem Židů. On jenom zahubil ostatní bohy, jako zahubí ještě druhé národy, mimo ty, kteří budou Židům otročiti.[149]) To přece není skutečný monotheismus, ale jak již řečeno, nezabarvená monolatrie!

Naproti tomu právě tato úvaha poučuje nás, jaká důležitá pravda je ve slovech Renanových, ačkoliv jsou příliš všeobecně pronesena; Renan viděl správně, ale analysoval velmi povrchně. Pí-

---

»vedlejších bohů«, kteří z rozkazu Jehovy vládnou různým národům (Jež. Sir. XVII, 17).

[148]) O egyptském monotheismu bylo mnoho sporů, ale neprávem, neboť je nemožno o něm pochybovati, čteme-li v »Knize smrti«: »Ty jsi jediný, Ty z prapočátků času dědici věčnosti, jenž sám jsi se stvořil; tys stvořil svět i lidi...« (Vstupní hymny na Ra.) Viz úplný překlad od Budge. Budge upozorňuje, že slova »Pán, náš Bůh je jediný Bůh« (Deuteron. IV, 4) jsou doslovným napodobením egyptského.

[149]) Viz na př. Apokalypsu Baruchovu (LXXII.), znamenité dílo židovské z konce I. stol. po Kr.: »Muži všech národů mají Israelovi býti podrobeni. Ti však, kteří vám vládli, mají býti mečem vyhlazeni.« Je vidno, jak »těsně národním« zůstal tento tvůrce nebe i země. Totéž přiznává i Montefiore: »Jehova stal se sice pomalu světovým bohem, ale proto tento bůh přece jen zůstal Jehovou. Jakkoliv se stal nyní vládcem všehomíra, přece nepřestal býti bohem Israele« (Cit. dílo str. 242). Robertson Smith, přední autorita v těchto otázkách, ukazuje na kap. 2. Jesaia jakožto předpověď toho, že Jehova vyšine se pro své vladařské ctnosti na boha všeho lidstva. I zde tedy, kdy se o bohu mluví, v této nejvznešenější fasi náboženské, vládne čistě historické, anthropomorfické, nepodmíněně materialistické stanovisko!

še na příklad: »Poušť jest monotheistická; vznešenost její nezměrné jednotvárnosti zjevila lidstvu poprvé představu nekonečna.« Jak všechno — co následuje po středníku — je falešné, dokazují vlastní Renanovy vývody na jiných místech, kde praví, že právě semitské řeči jsou »neschopny vyjádřiti pocit nekonečna« (viz str. 293.). V tmavých pralesích Indie nabyla idea nekonečna takové intensity, že člověk vlastní své já cítí rozplývati se ve veškerenstvo, kdežto obyvatel rozžhavené pouště, oslněn přemírou světla, pozbýval síly zrakové a vidí jen sebe sama; neschopen pociťovati nekonečno, zjevující se nám pouze v noci, anebo miliony hlasů hemžícího se života, cítí se osamělým, ohroženým, i neschopným opatřiti si potřebné prostředky k živobytí, a to už naprosto neschopným, jakmile by jiný rod k jeho rodu se chtěl přidružiti. Tento život byl boj, v němž pouze bezohledné sobectví mohlo obstáti. Kdežto Ind všecek pohroužen do svého přemýšlení, mohl jenom vztáhnouti ruce k stromu, měl-li hlad, byl Beduin ve dne v noci na stráži a měl něco jiného na práci, než mysliti na nekonečno, k čemuž byl ostatně neschopen. Naproti tomu lze si představiti, kterak chudoba okolí nutně vedla k chudobě mythologických představ; člověk je neschopen fantasii vlastní silou krmiti, ona — jak praví Shakespeare — »je jen v oku zrozena«; kde se oku naskýtá jednotvárnost, tam seschne fantasie na jednotvárnost.[150]) Za těchto podmínek je v takovém okolí rozvoj bezpodmínečně egoistického monotheismu zcela možným, kde není Bůh velikým duchem světovým, jako u Negrů na Otrockém pobřeží, ale tvrdým, ukrutným pánem, jenž existuje jen pro mne a pro mé děti, jenž za cenu slepé poslušnosti daruje mi úrodnou půdu, již jsem nevzdělával, plnou oleje a vína, domy, jichž jsem nebudoval, studnice, jichž jsem nekopal, — veškero to bohatství, jež vídám tu a tam jen z dáli, když puzen jsa hladem opouštím svou poušť k účelům nájezdů; ano, a tyto lidi všecky, kteří tam hýři v práci a bohatství a radostným zpěvem,

[150]) Burckhardt, jenž po léta žil v Arabii, tvrdí, že jednotvárnost pouště a nedostatek zaměstnání působil na jeho ducha tísnivě, ba že ho až ochromoval. (Beduinen und Wahaby, str. 286.)

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

tancem i tučnými obětmi bohy uctívají, všecky hodlám pobíti svému bohu pouště, jejich oltáře zbořiti, a jen můj bůh má nadále býti bohem, jenom já sám na zemi pánem! To je monotheismus pouště. Nevyvěrá z ideje nekonečna, ale přímo z bezideovosti chudého, hladového člověka, jehož obzor myšlenkový se nepovznáší nad představu, že statky a moc jsou vyšší blažeností.

Abych vyjasnil hloubku změny, již způsobil semitský názor na víru v lidském duchu, nemohu nic lepšího učiniti, než uvésti slova Goethova: »Vlastní, jediné a nejhlubší thema světových a lidských dějin je konflikt víry a nevěry« (Noten zum west östl. Divan). Však daleko důležitější jest tento passus ve čtvrté knize Wahrheit u. Dichtung: »Všeobecné, přirozené náboženství nepotřebuje vlastně víry; neboť přesvědčení, že velká, tvůrčí, spravující a vedoucí bytost skrývá se za přírodou, abychom ji snáze mohli poznati, toto přesvědčení vnucuje se každému z nás. Zcela jinak je to u náboženství, hlásajícího, že tato veliká bytost rozhodně se ujímá jednotlivce, jediného národa, jediného kmene, jediné země. Toto náboženství je založeno na víře, jež musí býti neochvějnou, aby všecko náboženství se nezřítilo. Každé pochybování v tomto náboženství je mu smrtelno. Ku přesvědčení lze se vraceti, ne však k víře.« Tato úvaha vede nás na pravou stopu jistého poznání, co Semita světu daroval nebo chceme-li, světu vnutil; důležité to poznání, ježto v něm leží světový význam vlivu na jiné a ona zvláštní — Herderem a jinými mysliteli jakožto »cizí« pociťovaná — zvláštní síla židovstva. Goethe dobře pochopil a naznačil hlavní bod této otázky; než bohužel nerozvinul své myšlénky tak obšírně, aby byla všem tak zřejma jako jemu samému: neboť on rozlišuje náboženství přirozené od jiného, tedy nepřirozeného. Avšak dle Goethových názorů je protivou přirozeného libovolné, co vůle volí, t. j. kde rozhoduje vůle, nikoli čisté poznání a přirozený instinkt. A tím ukazuje nám nejen na zásadní rozdíl mezi náboženstvími, tak podstatný rozdíl, že totéž slovo může znamenati dva různé pojmy, ale praví zároveň, v čem tkví tento rozdíl: ono náboženství, jež stojí proti náboženství přirozenému, je ná-

boženství vůle. Naopak užité jím slovo »víra« je nejasné a svůdné; on chtěl věc hodně zjednodušiti. Goethe praví: »Přirozené náboženství vlastně nepotřebuje víry« a zatím ve skutečnosti v nesemitských náboženstvích oblast víry je obsáhlejší, než v semitských, t. j. v nich materiál víry je bohatší; také »víra« se od nich výslovně požaduje. Jak tedy se mají věci? Povaha víry je právě zde i tam tak různá jako povaha náboženství. Goethe ve svém citátu však dává slovu »náboženství« dva významy, ale slovu »víra« jen jeden význam, odtud to nedorozumění. Ve skutečnosti není nikde náboženství bez víry; bez víry v specifickém semitském smyslu ovšem, ale přece jen ne bez víry vůbec. Víra je všude neviditelnou duší, náboženství je viditelným tělem. Proto, chceme-li rozvinouti dále theorii Goethovu až k úplné zřejmosti, musíme udělati ještě krok ku předu. Sahám opět k illustraci.

Pokud mi známo, není dogmatismus a pojem zjevení nikde tak vyvinut, jako u arijských brahmínů; a přece je výsledek zcela jiný než u Semitů. Svaté Vedy Indů platí za božské zjevení; každé z jejich slov bylo ve věcech víry autoritativní a nesporno; a přece na této »neomylné« půdě vykvetlo šest systémů názoru světového,[151]) v nichž je filosofie a náboženství neodlučně spleteno mezi sebou, tak že pojetí o přirozenosti božstva v jednotlivých soustavách se liší velmi od poměru člověka k němu, od významu vykoupení a t. d., čímž dotčena bývá nejen filosofie, nýbrž především náboženství vyznavačovo: a všecka tato učení, jež si často přímo odporují v důležitých bodech, platila přece za pravověrná, jedno jako druhé. Vždyť základem všech byly tytéž posvátné knihy, jinak řečeno: všechny vycházely od základních bájeslovných obrazů — což postačovalo. Nebylo zde ani historických dat, ani kroniky světa a plemen, v něž by bylo třeba slepě věřiti; bylo-li zde něco toho druhu, pak bylo to a priori považováno za obraz, symbol. Tak na př. přísně orthodoxní vykladatel posvátných knih, Cankara, mluví o různých symbolických

---

[151]) Bylo jich ještě více, možno však ostatní podřaditi oněm šesti velikým kategoriím.

obrazech a mystických úvahách, jež se vztahují ke stvoření světa: »Písmo nemá úmyslu poučovati nás o rozvoji stvoření světa, poněvadž není pověděno, že by na znalosti těchto věcí mohlo záviseti něco důležitého pro člověka.«[152]) Stejně ponecháno na vůli každému mysliti si co chce o poměru ducha ke hmotě. Monista byl stejně pravověrný, jako dualista, materialista jako idealista. Je pochopitelno, že při takovém pojetí víry a náboženství »vládla vždycky v Indii nejabsolutnější svoboda myšlení,[153]) t. j. vedle sebe mohly tam existovati i pravověrná víra i metafysické hloubání. A přece ti, kdož žijí pod vlivem Semitů a jejich názoru na víru, jen ztěží srovnají si v mysli tyto dva pojmy: uznanou neomylnost svatých knih a zároveň svobodu myšlení! Ale pamatujme na jedno, že totiž život v Indii byl vždy nábožnější, než u nás i za doby církevní vlády, a že náboženství indické vydalo zcela jiné plody, než na př. židovství, vyloučivši ze života literaturu, umění, vědu a všechno kromě víry a poslušnosti.[154]) Neboť veškera poesie indická, »převyšující klassickou poesii Řecka i Italie dohromady«,[155]) má svůj původ ve víře. I znamenité činy ve »zcela vzdálených oborech vyzařují z jeho hluboké náboženské mysli. Příklad: Pânininiho sanskritská grammatika, napsaná před 2500 lety jest největším filologickým výkonem lidstva; Benfey píše o ní: »tak dokonalé mluvnice nemá žádný jazyk světa, jíž ani Grimovy práce se nevyrovnají«; Jiří v. Gabelentz dí: »Pânininiho zázračné dílo jest jediná úplná mluvnice, již který jazyk má.« Pânini tvoří ještě dnes úhelný

---

[152]) »Die Sûtra's des Vedânta« přel. P. Deussen, 1887, I., 4, 14. Kdo by nevzpomněl zde významných slov Goethových: »Živé pátrání po příčinách bývá škodlivo!« Carlyle krásně praví v článku o Diderotovi: »Každá náboženská víra, jež se snaží poznati prvotní příčiny, je neplodna, nepůsobiva, nemožna.«

[153]) R. Garbe, Die Sâmkhya-Philosophie, str. 121. —

[154]) Spinoza, jenž ve všem svém myšlení jeví se jako pravý Žid a Antiarijec, píše: »Fidei scopus nihil est praeter oboedientiam et pietatem« (Trakt. theol.-pol. 14). Že náboženství může býti tvořivým živlem životním, to tomuto mozku zůstalo nedostupno.

[155]) Geschichte der Sprachwissenschaft (1869) str. 55, 77.

kámen této vědy: nuž, co pobídlo indického myslitele k tak velikému vědeckému činu? Touha, vzbuditi k novému životu svaté písně Rigvedy, jež během staletí se staly těžce srozumitelny. Nikoliv nadšení pro čistou vědu, nýbrž náboženské nadšení — Benfey tak svědčí — dalo mu tuto sílu. I jejich výborné výkony v oboru matematiky mají své východiště z náboženství. Indští Ariové — původci t. zv. arabských cifer — téměř bezděky (při vyměřování nutném při obětech) připadli na poučku, jež daleko později nesla jméno Pythagorovo. Ze stejného náboženského pramene vznikla vyšší algebra, theorie čísel, irrationální čísla atd.[156]) V jakém smyslu mohl Goethe říci o podobném náboženství, jež řídilo vlastně všecek duševní život, jež působilo silně na rozum i na fantasii, že vlastně nepotřebuje víry?! Nemám-li pravdu, tvrdím-li, že zde slovo »víra« se vztahuje na dvě různé věci? Zajisté, tak různé, jako jsou lidé, jichž duše se v nich zrcadlí. Goethe vychází zde ze semitského pojetí, dle něhož náboženská víra může se vztahovati pouze na historická data, a čistě materiální fakty zde vědí o Bohu jen svědectvím historických theofanií (zjevení Boha) a ne silou vnitřní zkušenosti, ne cestou hypothes, založených na pozorování přírody, ne intuicí mohutné tvořivé fantasie; zde jest vše ještě prostší, než v Haeckelových »Dějinách stvoření«. Jediné, co se zde žádá, je slepá víra; v ní se soustřeďuje duchovní síla velkých vůdčích duchů a zodpovědných pastýřů národa; s jedné strany tresty, s druhé sliby, kromě toho historické důkazy a nepřirozené zázraky. — Pohleďte, jaký kontrast je mezi pravým semitským »credo« a t. zv. apoštolským vyznáním víry křesťanské církve! Polovina zásad pronáší nepředstavitelná mysteria, o nichž theologové sami přiznávají: »Laik jim nemůže rozuměti«. V pravdě však nemůže tu býti o nějakém »rozumění« v pravém slova toho významu ani řeči, poněvadž z tohoto krátkého creda vyrostla celá řada nejrůznějších, sobě odporujících učení.[157]) A co říci o symbolu sv. Athanáše? Zde látkou náboženské

[156]) Srv. Schroeder, Pythagoras u. die Inder, kap. 3.

[157]) Srovn. na př. Harnack: Dogmengeschichte. Grundriss, 2. vyd. str. 63 násl.

víry je jen zcela abstraktní hloubání lidského rozumu. Jak by měla víra v semitském smyslu rozšířiti se i na pojmy, o nichž z milionu lidí ani jediný si neučiní nejmatnější představy? Už Ježíš Kristus tam, kde praví: »Těch, kteří jsou jako tyto dítky, jest království nebeské,« praví tamtéž: »Toho slova nepochopí každý, ale jen ten, komu to jest dáno.« (Ev. sv. Matouše XIX., 11, 12.)[158]) Zcela jinak u Semity, a proto i síla jeho víry jest zcela jiná. Ani jednoduchá věta: »Věřím v Boha, tvůrce nebe i země« netvoří část jeho creda. O něm zmiňuje se Koran jen letmo a ve všech židovských posvátných knihách jsou o něm sotva tři zmínky. Naproti tomu zní hned první přikázání Mojžíšovo: »Já jsem Pán, jenž tě vyvedl z Egypta!« Jak je vidno, chytá se zde víra historických, věrohodných faktů; víra tato nepovznáší se nad úroveň obyčejného zraku. Jak pravil už dříve Montefiore: »Židovské náboženství nezná tajemství.« (Str. 23.) Mluvíme-li tedy o nezměrné síle židovské víry, nesmíme přehlížeti, že víra tato týká se jen velmi skrovného, omezeného materiálu, že si nevšímá ze zásady velkého divu stvoření světa, a že uvádí vnitřní život srdce na minimum: — kdo poslouchá zákona, je bez hříchu, více nemusí si lámati hlavy: znovuzrození, milost, vykoupení, toho všeho zde není. Nahlížíme tedy, že víra tato má za podmínku nejminimálnější materiál, nejminimálnější náboženství. Mojžíš Mendelsohn vědomě a čestně se vyjádřil slovy: »Židovstvo není zjeveným náboženstvím, ale zjeveným zákonodárstvím.«[159])

»Semita má vlastně málo náboženství.« vzdychá největší znalec dějin semitských náboženství, Robertson Smith. »Ano, ale mnoho víry« — odpovídá Göthe; a Renan vykládá: »duch semitský objímá velice málo, ale toto »málo« objímá velikou silou.[160]) Domnívám se však, že lépe než Smith, Goethe a Re-

---

[158]) V syrském překladu nejstaršího textu stojí zřejmě »každý, kdo je s lou opatřen«, takže význam není nikterak nejasný. (Viz překl. A. Merxa »Die Palimpsesthandschriften« 1897. —

[159]) »Rettung der Juden« 1872 (citát vzat z Graetze »Volkstümliche Geschichte« III., 578).

[160]) Renan, Langues sémitiques, str. 111.

nan vyznáme se v matenici mezi věrou a věrou a mezi náboženstvím a náboženstvím. Záhy dohlédneme až na dno. K tomu cíli ještě naposled postavím proti sobě Inda a Semitu.

Arijský Ind slouží za příklad nejkrajnější protivy Semity; avšak tento kontrast jeví se jasně u všech ostatních nesemitských národů, dokonce i u australských negrů a dřímá v duši každého z nás. Duch Indův obejímá nekonečně mnoho, příliš mnoho k svému pozemskému štěstí; jeho mysl je upřímná a soucitná; je nábožný a jeho hloubání je metafysicky nejhlubší na světě; jeho fantasie je bujná jako jeho nádherné pralesy, tak smělá jako ono nejvyšší pásmo hor, jež povznáší jeho zraky stále do výše. Ale skoro úplně se mu nedostává dvou věcí: nemá historického smyslu a za druhé nemá schopnosti držeti fantasii na uzdě. Indové nemají ani zdání o letopisech, a jakožto nadidealisté ztrácejí víru všeho pozemského a s tím bohužel i své postavení jakožto činného, energického činitele v světové historii, nehledě k tomu, že v celém světě není člověka odvážnějšího a hotového jíti na smrt. Nebyl dosti materialistou. Jsa dalek považovati se po semitsku za »jediného člověka v pravém slova významu«, cenil si lidstvo vůbec jako jev života, stejnorodý s ostatními jevy a učil jakožto základu veškeré moudrosti a náboženství svému tat tvam asi = to jsi také ty, t. j. člověk má sebe sama poznávati ve všem živoucím. Tu jsme ovšem příliš daleko od vyvoleného nárůdku, pro něhož bylo podniknuto stvoření světa, pro nějž veškero ostatní lidstvo žije a trpí, a je bez odporu jasno, že božství Indovo je zcela jiné než božství Semitovo, že nedá se přenášeti v arše úmluvy, aniž mysliti přítomným v kameni. Už ono tat tvam asi poukazuje ke kosmickému náboženství a toto opět — na rozdíl od víry národní — podmiňuje přímý poměr mezi individuem a božsky nadlidským. Jaký jiný smysl mělo pro arijského Inda náboženství a víra, než pro Semitu! »Vlastně víry není třeba!« povídá německý filosof a Francouz odpovídá k tomu s parodistickou povrchností: »Indoevropané nikdy nepovažovali svou víru za absolutní pravdu!«[161])

[161]) Renan, Langues sémitiques str. 7.

Však nikoli! to přece není možno a bylo životem Brahmínů skvěle vyvráceno. Vždyť i Indoarijci měli své svědky, jakkoliv slova toho zde nelze užíti plně v onom smyslu, jak ho užíváme o Isaiáši a Mahomedovi. Možno-li říci o Arijci, že »vlastně nemá víry«, když loučí se se ženou, dětmi a vnuky a zasvětí poslední svá léta nábožnému rozjímání, zřekne se veškerého majetku a žije v lesích nah a o hladu, živě se jen kořínky lesními, vlastnoručně vykope si hrob a cítě poslední svou hodinku, lehne si do něho a s radostí čeká na svůj konec?[162]) Možno-li říci o něm, že nepovažuje svou víru »za pravdu?« Nechci se příti o slova, ale tento člověk má rozhodně náboženství, a to, jak se mi zdá, maximum náboženství. V mládí svém poznal nejbujnější mythologii, dětskému oku jeho veškera příroda zdála se živou, oduševnělou, obydlenou velkými, dobrými postavami, na nichž fantasii svou stále cvičil i novými písněmi pobádán byl k činnosti. Jak Carlyle Goetha velebil, tak tento mladík »viděl se obklopena se všech stran zázraky a poznával, že všechno přirozené je vlastně nadpřirozeným.« Vážné mužství přineslo nové dojmy: teď musila se schopnost myslící cvičiti a sesíliti v řešení těžších problémů. Současně bylo se mu naučiti s obětními obřady spojeným pozorováním ve formě všeobsáhlé symboliky, jež přesahuje naši dnešní představitost,[164]) jejíž význam známe z jejích výsledků. Víc a víc chápal dospívající muž tento jednak, že ony mythologické postavy existují jenom v jeho mozku, že jsou tedy jen symboly rozumu nedo-

[162]) Ještě dnes nalézáme čerstvé hroby v hloubi lesa. Viz hl. popis života r. 1886 zemřelého svatého muže z brahmínské rodiny: Max Müller, Râmakrishna, his life and sayings« (1898). Bez křečovitého zápasu přecházejí tito svatí mužové z časného života do věčnosti, tak že při pohledu na jejich mrtvoly člověk by myslil, že ruka lásky jim údy pěkně uspořádaně složila a oči zatlačila.

[163]) Oldenberg, Religion des Veda. Str. 30, 92, 302 atd. Autor tvrdí, že bozi Indů arijských na rozdíl od bohů jiných národů byli jasní, pravdiví, přející, prostí veškeré lsti a krutosti.

[164]) Oldenberg, totéž dílo: Indové soudili, že mezi obětmi a vesmírem je mystický svaz analogických vztahů. To se dokazuje téměř na každé stránce sbírky obětních pravidel »Satapatha Brâhmana«.

stupnými, jednak také, že celý život, svět, osoby, jež na světě jako na jevišti vystupují, myšlénky, jež myslíme, láska, jež nás opíjí, povinnosti, jež plníme — máme pojímati jenom jako symbol. On nepopíral skutečnosti těchto věcí, ale tvrdil, že význam jejich není vyčerpán empirickým pozorováním: »Se stanoviska vyšší realnosti neexistuje empirismus;«[165]) poznání jež Goethe pronesl slovy:

Vše pomíjející
jest jen podobenstvím.«

A čím hloub padalo toto přesvědčení do vědomí, tím více rostla i představa důležitosti vlastního individuálního života. Toto vědomí nabývalo teď kosmický význam. Věděltˇ z Písma, že jen »jednotka je reální ve vyšším smyslu, množství však je resultátem nepravého poznání«. Dobré činy, jež se mu dříve zdály nutnou částí božského zákona, teď neměly pro něho už významu; nyní platil jenom nejvnitřnější úmysl, t. j. nejvnitřnější život, každé hnutí srdce a myšlének.

Hleděl-li semitský zákon pouze na výsledek, ne však na úmysl, tu bylo zde dosaženo jiné krajnosti: každý úspěch byl jako lhostejný vyloučen. Pak šlo o to, uskutečniti nejvyšší tvůrčí akt, přetvořiti vlastní bytost, avšak ne umrtviti (to bylo by snadno), ale přeroditi osobní egoismus, tak aby jedinec úplně splynul s celkem. To bylo »vykoupení«. Nesmíme však v tom viděti čistě filosofický process, byl to zjev hluboce náboženský; neboť vlastní síla nestačila. Sanskritské slovo pro nejvyšší božství jest »Brahman«, t. j. »modlitba«. Jen milostí mohl býti člověk vykoupen: ale milosti této musil zbožným životem státi se hodným. Potom však, dosáhnuv této dokonalosti, domníval se člověk, že nežije sám pro sebe, ale pro celý svět že žije i umírá; odtud cit vše objímající zodpovědnosti. Jeden stál za všechny; jeho činy dříve zůstavené libovůli, nabyly nyní velké důležitosti.

To platilo arijským Indům za náboženství, to rozuměli Indové jménem »víra«.

---

[165]) Çankara, Vedântasûtra II., 1, 14.

Doufám, že touto protivou objasnil jsem zvláštní pojetí semitského názoru na náboženství a víru. Myslím, že ukázal jsem na to, v čem tkvěla velká síla, jež činila Semitu schopným smělých činů a jež vnukla mu nejednu obětivou myšlénku, a v čem tkvěl historický význam této síly názorů a jejich omezení. Skoro bych měl chuť vysloviti paradoxon: náboženství a víra se navzájem vylučují, nebo alespoň říci: přibývá-li jednoho z nich, ubývá druhého. Ale byla by to jen prostá hříčka slov, ježto »náboženství« a »víra« znamená pro Semitu docela něco jiného než pro jiné lidi. Věc jest teprve tam zapletenou, kde nemáme co činiti s čistým Semitou, nebo s takovým národem, jakým jsou Židé, u něhož jasně vidíme ne jednostranné, silné převládání semitského ducha, ale pouhou jeho infiltraci. Tím nastává nevysvětlitelný zmatek v pojmech, a proto bylo nutno o tomto thematu zmíniti se s takovou obšírností. Neboť nejdůležitějším následkem »zjevení se Židů v dějinách západně-evropských národů« bylo založení křesťanské církve na semitském základu a uvedení pojmů »náboženství« a »víra« v semitském smyslu do náboženství, jež celou svou podstatou a životem Kristovým bylo přímou negací semitismu a následkem své mythologické výstavby čistým indoevropským duchem prodchnuto. Nemožno z celých našich dějin vyloučiti židovský vliv na ně, neobjasníme-li si úplně oba základní pojmy »náboženství« a »víra«. Přiznám se, že jsem nečetl díla, jemuž by se to bylo přibližně podařilo. Ve většině případů nebývá ani tento problém pozorován. Abstraktní definice náboženství nám pranic nepomůže, ona neobjasňuje úsudek ani bádání o původu náboženství a jeho rozvoj nemá pro náš účel významu. Spíše běží o to, vypozorovati, co je semitské (a hlavně židovské) náboženství, jaké známky je vyznačují. Pak budeme věděti, mnoho-li semitského přešlo do našeho vlastního myšlení. Při silné vůli semitské bude vliv Semitů na nás asi značný. Všude, kam pronikl vliv semitský, najdeme nutně tyto zjevy: materialistické názory, postavení do popředí historického, ne idealního principu; silné zdůraznění spravedlnosti v světském významu, t. j. zákonitosti skutků a posvátnosti díla (na rozdíl od každého pokusu vnitřní přeměny a od vykoupení

metafysickým hloubáním nebo milostí Boží,[166]) omezení fantasie a svobody myšlenek, zásadní nesnášelivost vzhledem k jiným náboženstvím, a vášnivý fanatismus: to jsou jevy, s nimiž se potkáváme všude ve větší neb menší míře, kam semitská krev neb semitské ideje vnikly. Setkáme se s nimi ještě častěji průběhem dalšího líčení, docela i v nejmodernějších, »nejvolnějších« názorech 19. stol., na př. v doktrinářském socialismu. Co zvlášť se týká nesnášelivosti, tohoto zcela nového jevu v životě indoevropských národů, ponechávám si, co by v této příčině bylo pověděti o vstupu Židů do západních dějin, pro další kapitolu, kde uvidíme, že prvotní křesťané žádali nepodmíněnou náboženskou svobodu, pozdější však přejali božský příkaz nesnášelivosti ze Starého Zákona.

Israel a Juda.

A tak opět chápu se přetržené niti tam, kde jsme ukončili pozorování o poměru různých typů v krvi Israelitů a o možném vlivu těchto smísení na jejich povahu.

Z toho všeho, co jsme řekli, jest jasno, že v náboženském ohledu u Israelitů semitský živel během doby musil zvítěziti nad živlem semitským. Ale dosáhnouti toho vítězství nebylo snadno a vyžadovalo také mnoho času. Při tom vidíme plné vítězství semitismu jenom na jihu, v Judei (v oblasti, obydlené pokolením Judy a Benjamina), kde neustálý příliv arabské (skoro úplně čistě semitské) krve, patrně působil v tomto vzhledě.[167]) V Israelském království (t. j. v severní části země), bývalý syrský kult zůstal ve vážnosti napořád. Svátky a slavnosti na výšinách, putování k posvátným místům, klanění se obrazům Baalovým, to všechno trvalo jako dřív. I tak přísný prorok vůči »cizím bohům«, jakým byl Eliáš, nenamítal ničeho proti klanění se zlatému teleti;[168]) on hájí »bo-

---

[166]) V jednom ze svých děl Zoroaster ostře projádřil antagonismus, jenž panuje mezi indoevropskými a semitskými národy. Praví: »Světská spravedlnosti, ty lakomče! Tys náboženstvím zlých duchů a ničíš Boží náboženství.« (Dinkard VII., 4., 14.)

[167]) Robertson Smith, »The Prophets of Israel«. Autor silně to tvrdí. (Strana 28.) Viz také Wellhausen »Prolegomena«.

[168]) Podrobnosti viz u Wellhausena, Smitha a j.

ha Israele« jen vůči těm cizím bohům, jichž kult objevil se v zemi judské jen vlivem foenických královen, jež se provdaly za krále židovské. — A tak přecházím k našemu třetímu bodu, jenž praví: Pravý Žid objevil se a rozvil teprve během staletí svým fysickým vyloučením z ostatních plemen israelské rodiny, jakož i postupným rozvojem některých duševních vlastností a soustavným utlumováním jiných. Žid není výsledkem pravidelného národního života, ale je do jisté míry umělým produktem, vytvořeným kastou kněží, jež protivícímu se národu za pomoci vládců cizího původu vnutila kněžské zákonodárství a kněžskou víru, jakožto Bohem vnucenou. Byť moje líčení bylo zběžné, myslím, že čtenář už zjednal si správnou představu o tomto »mixtum compositum«, z něhož vyšel israelský národ; dle všeho asi také pozoroval, že složení krve v jižní části země (kde bydlila plemena Judy a Benjamina[169]) podléhalo jiným měnivým vlivům, než složení krve severních kmenů, kde se živel semitský stále sesiloval. Je možno, že tento rozdíl byl ještě staršího původu. Vidíme, že četné a silné kmeny Josefovy, Manasseovy a Efremovy, kolem nichž seskupily se ostatní israelské rody, tvoříce jedinou rodinu — hleděly na pokolení Judovo s pohrdáním a snad i s nedůvěrou.[170]) Odchod z Egypta a dobytí Palestiny uskutečnilo se pod vedením Josefitů. Mojžíš byl z jejich rodu, ne z pokolení Judova (byl-li vůbec Semitou a ne Egypťanem![171]); Josua, Jerobaal — slo-

---

[169]) Hranice tato se během času silně změnila; celá jižní část přivtělena k Idumeji a okrsek Makkabejský prodloužen na sever.

[170]) Už ve starém zákoně činěn rozdíl mezi Israelity a Židy. (Kn. pror. Zachar. XI., 14.; I. kn. král. XVIII., 16.) Tu tam »Israel« — (t. j. 10 pokolení mimo Judovo a Benjaminovo) opisuje se slovy »dům Josefův« naproti »domu Judovu«. (Kn. Zachar. X., 6.)

[171]) Renan soudí, že »Mojžíše nutno považovati za poloegypťana« (Israel I., 220); jeho jméno je prý egyptského, ne židovského původu (t. str. 160). Dle egyptské tradice byl sběhlým knězem z Heliopole a nazýval se »Osarsyph«. Viz Maspero, Histoire ancienne II., 449. Dnes je modou odmítati veškeren egyptský vliv na Israelity. Otázku musí rozhodnouti odborníci, znalci náboženských obřadů, šatů kněžských atd. Nám neučeným bije do očí, že ctnosti egyptské (účelnost, milosrdnost, spravedlivost), jež neodpovídají povaze Kana-

vem všichni vynikající muži až po Samuela vyšli z tohoto rodu. Pokolení Judovo v nejstarších dobách hrálo takovou nepatrnou úlohu, že o něm vůbec se neděje zmínka (na př. v Devořině vítězné písni). Při vstupu do Palestiny bylo toto pokolení (a pokolení Šimona a Levi) tak vyhlazeno, že »se s ním ani nepočítalo«. Ze tří větví jeho zachránila se jen jedna a i ta jen skřížením s jinými kmeny (Hetity, Amority a j.) zase se obrodila a sesílila.[172]) S Davidem vystupuje do popředí jen na čas; hned po smrti Šalomounově židovští králové stávají se jaksi vasaly Israelských, s nimiž z přinucení uzavřeli spojenectví. Ale nejedná se tu v celku jen o politické žárlivosti, ale (a to hlavně) o hluboké rozdíly v stupni nadání a v mravním složení obou plemen. Rozdíl ten dokazují všichni historikové; on vedl k antiisraelskému rozvoji židovského plemene. Později Židé byli úplně odloučeni od Israele, když tento byl odveden do zajetí (700 r. př. Kr.); ale Židům po starším bratru zůstalo duševní dědictví: národní dějiny, osnovy jeho politické organisace, jeho náboženství, jeho kult, jeho zákony a jeho poesie. To všechno, t. j., všechno tvůrčí dle své podstaty, je dílem rukou israelských a ne židovských. Ale teď Židé zůstali tu sami a jali se zpracovávati zanechaný jim materiál v souhlasu s jejich duchem. Z této činnosti vzniklo židovstvo a z židovstva (jako ze slepice vejce, z vejce slepice) vyšel — Žid.

Všichni autoři souhlasí, že dům Josefův v duševním ohledu stál nepoměrně výše, než dům Judův. Omezím se na jediný citát. Robertson Smith píše: »Severní království třímalo vysoko prapor Israelův. Celé jeho dějiny jsou zajímavější a bohatší hrdinnými skutky; jeho boje i jeho porážky, vše je velkolepější. — Na severu byl život neklidnější, ale za to duševně hybnější a intensivnější. Efraim byl vůdcem nejen v politice, ale i v literatuře a v náboženství. U Efraima daleko více než u Judy dochovaly se tradice minulosti, v jeho pokolení pak současně vznikl rozvoj

---

nejských, jsou u Mojžíše stavěny jako nejvyšší ideál. (Viz Chantepie de la Saussaye Religions-Geschichte I., 705.) —

[172]) Wellhausen, Die Komposition des Hexateuchs. 2. vydání, 320., 355.

onoho náboženství, jež vedlo k novým problémům, a tudíž i k vystoupení proroků. Pokud trvalo severní království, potud byl Juda pouhým žákem, jenž přijímal obé, dobré i zlé. Dalo by se snadno dokázati, že každé významnější hnutí na severu mělo seslabenou ozvěnu v jižní části říše.«[173]) Všechny historické fakty starozákonné až po Davida, jakož i mnohé pozdější, jsou israelského a ne židovského původu. Jasný soubor laik najde u Renana (Israel, kn. IV., kap. 2, 3.), Dillmana, Wellhausena a j. Ve IV. kn. Mojž. XXI., 14. citovaná »kniha bojů Jehovových« a jiné ztracené prameny, dle nichž redigován netoliko Hexateuch, ale i knihy Samuelovy, knihy královské a j., povstaly v »domě Josefově«, jehož slávu opěvovaly. Kdekoliv jest kmen Judův jmenován, všude se to děje s úmyslem ponížiti jej, na př. v Genesis XXXII., se praví, že jen Juda připadl na myšlénku prodati Josefa a ještě více v následující kapitole, kde se mluví o nemravném a z krvesmilstva vzešlém rodu Judově, načež ovšem hned následuje příběh o mravnosti Josefově. I náboženský zákon v základních rysech je původu israelského a ne židovského. O Mojžíšově desateru býval veden tuhý spor, hlavně po objevu Goethově,[174]) že původní desatero znělo zcela jinak, než to, jak je známe, a že se týkalo výlučně záležitostí kultu.

Nám může stačiti, že i pozdní desatero dle mínění tak učeného a věřícího rabína, jako je Šal. Schechter, je dílem kněze, jenž pocházel ze severu a ne z Judeje, muže, jenž žil asi v IX. stol. př. Kr., t. j. aspoň 100—150 let po Šalamounovi za panování velké dynastie Omridů.[175]) Toto zjištění je nejen zajímavé, ale přímo »pikantní«; židovští redaktoři svatých knih snažili se vylíčiti Israelskou říši za odpadlickou. A nyní vychází na jevo, že základy náboženského zákona pocházejí z této zkažené říše. Abychom mohli správně

---

[173]) The Prophets of Israel, 192. Je zde souhrn výsledků z bádání různých učenců.

[174]) Goethe, Zwei wichtige, bisher unerörterte biblische Fragen zum ersten Mal gründlich beantwortet.

[175]) Viz Schechterův dodatek k Montefiorovu: Religion of the ancient Hebrews, str. 557.

oceniti specificky židovské, musíme věděti i toto: I v omezeném oboru náboženského zákonodárství Žid nikdy se nevyznamenal co do tvořivosti; i nejvlastnější jeho vlastnost je vydlužena. Neboť i veliké prorocké hnutí, jediný to projev hebrejského ducha trvalé ceny, vzniklo na severu! Eliáš, v jistém vzhledu nejzajímavější a nejfantastičtější osoba vší israelské historie, působil jen tam. Zprávy o Eliášovi jsou tak skoupé, že mnozí ho považují za vymyšlenou osobu;[176]) sdílím však názor Wellhausenův, že to historicky není možno, ježto Eliáš je jaksi vynálezcem pravého kultu Jehovova. Veliký duch Eliášův, byť i nejasně, přece jen tušil jádro monotheismu. Zde působí velká osobnost; aby mohla působiti, musila osoba ta žíti. Zvláště zajímavou je jediná přesná zpráva o něm, již o něm máme. Dle ní nebyl Israelitou, ale »přistěhovalcem z druhé strany Jordánu«: tekla tedy v jeho žilách čistá krev arabská.[177]) Je to zajímavo, ježto zde vidíme čistě semitský živel při práci k záchraně svého náboženského ideálu, jenž na jihu byl ohrožen eklekticismem Poloamoritů, jako byl David, a amoritských Hetitů jako Šalomoun, na severu pak byl ohrožován světově smýšlející tolerancí převládajícího kanaanského obyvatelstva. Na severu však, jenž měl příznivou polohu a jehož obyvatelé pravděpodobně vyznamenávali se větší pílí a smyslem pro obchod, byl už blahobyt a s ním i luxus a smysl pro umění; jedním z hříchů, jež prorok Amos Israelitům vytýká, že totiž »skládají písně jako David«. Proti tomu bouřil se anticivilisatorský duch pravého Semity, čestná jeho duše instinktivně a mocně pocítila veškeru nesmiřitelnou různost mezi cizí kulturou a duševním složením jeho národa; viděltě, jak se u jeho nohou rozevřela bezedná propast, jež později rychle a beze stopy pohltila veškery pseudo-semitské říše; jsa bez bázně, jako Beduin, zvedl se k boji. Počínajíc Eliášem, připomíná nám toto prorocké hnutí zdravý, suchý vítr pouště, jenž sežehne svadlé listí i krásná poupata. I nástupce Eliášův, Eliseus, měl své sídlo v zemi Ef-

---

[176]) Renan, Israël, II., 282 a násl.

[177]) Viz hl. Graetz, Gesch. der Juden I., 113; též Maspero: »Histoire ancienne« II., 784.

raim. A tu vystupuje první veliký prorok, jehož slova se až k nám dostala. Nazývám ho »velikým«, jakkoliv rozměrem své knihy bývá počítán k »malým« prorokům, neboť Amos hloubkou své náboženské mysli i bystrostí svých politických názorů jest roven největším. Byl prý rodem z Judey, ale mnozí o tom pochybují [178]) (na př. Graetz); v každém případu považoval říši Josefovců za svou vlasť a jeho napomínání platí pouze této říši. Nejbližší velký »malý prorok« byl Hoseáš, stejně svérázný jako Amos: byl též Efraimita: i on sdílel osudy domu Josefova, visel celým srdcem na milovaném národě a předpovídal mu mnohé věci, které se pak neuskutečnily, na př. osvobození Israele milosrdným Jehovou, věčné panování tohoto národa. Jím ukončena řada israelských proroků a přestal vliv domu Josefova na Judsko; neboť snad už za života Hoseášova, nebo brzy po jeho smrti bylo veškero severní obyvatelstvo odvedeno Assyřany do zajetí, odkud se už nevrátilo.

Vývoj Žida. Teprve od toho okamžiku, t. j. od r. 721 př. Kr., mohl se zroditi skutečný Žid; do té doby, jak jsme právě viděli, byl židovský národ v politickém, socialním a náboženském ohledu ve vleku daleko talentovanějšího národa israelského. Teď stál tento kmen na vlastních nohou. Postavení jeho bylo strašné. S úžasem Židé patřili na tragický osud svého bratra, jenž zbavil je vlastní ochrany. Teď nepřátelé těsným kruhem obklíčili se všech stran maličkou zemi. Kterak mohla odolati světovým říším? V první době žila jako dobrovolný vasal Assyrie, jež ji chránila před nejbližším nepřítelem, před obyvateli Damašku; na to, vykořistivši smrtelného zápasu mocného ochránce, shodilo Judsko jho assyrské a vstoupilo ve svazek spojenecký s Egyptem, načež smířilo se za těžké výkupné a ustoupením části svého území s novými pány Malé Asie, s Chaldejci; slovem: Judsko ještě asi 120 let vleklo dost bídný život, až konečně po nové zradě došla Nabuchodonosorovi trpělivost a on poručil, aby židovský král s 10.000 předních občanů byl odveden

[178]) Rovněž i novější autoři (na př. Cheyne) od té doby, kdy je dokázáno, že slova: »Hospodin zahřímá se Sionu« (Amos I., 2.) jsou pozdější židovskou vložkou.

do Babylona. Poněvadž však intriky židovské neustávaly, zničil po 11 letech Jerusalem a tamní chrám a dal odvésti zbytek obyvatelstva do Babylonie. Někteří se utekli do Egypta (mezi nimi i Jeremiáš), a založili tamní diasporu. Po 60 letech vrátila se část Židů z Babylona; většina zámožných Židů raději zůstala v Babyloně. Celé století trvalo, než znovu vybudován Jerusalem a tamní chrám; bez milostivé ochrany perského krále a peněžní pomoci v cizině rychle zbohatnuvších Židů, nebylo by se to nikdy zdařilo. A tak Judea a Jerusalem byly tu opět, ale nezávislého státu židovského už nikdy nebylo.[179])

Vidíme tedy, že přeměna Judy ve skutečného »Žida« udála se vlivem určitých historických podmínek. Říká se, že se historie opakuje; naopak; historie se nikdy neopakuje.[180]) Žid je jediným zjevem svého druhu, jenž nemá sobě rovna. Ale nebýti zmíněných historických podmínek, nebyl by se stal nikdy tím, čím se vskutku stal; zvláštní ethnologické skřížení, z něhož vyšel, a jeho dějiny do konečného odloučení od Israele nikdy by nebyly zrodily anormalní zjev židovstva, kdyby tomuto svéráznému rozvoji nebyla pomáhala celá řada jiných okolností, jichž lze se snadno dopočítati. Je jich celkem pět, jež jako ozubená kolečka v hodinách do sebe zapadají: náhlé a úplné osamocení, stoletá lhůta k vytvoření svéráznosti, přerušení všech historických místních tradic babylonským zajetím; obnovení jich novým pokolením, zrodivším se v cizině; stav politické závislosti, z něhož se už Židé nikdy nedostali. Krátké popatření na tyto historicky po sobě se uplatňující momenty objasní nám celý process rozvoje židovstva.

1. Mužové Judští přivykli jednati jen pod vlivem staršího, silnějšího a nadanějšího bratra. Teď však tu náhle zůstali sami, majíce dle všeho po ruce jenom zlomky tradice a jsouce nuceni říditi samostatně svůj další duchovní rozvoj. Byl to náhlý, násilný impuls,

---

[179]) Makkabejci jen s pomocí Syřanů dosáhli moci. Rovněž tak i vyšlý z nich knížecí rod domu Hasmonäova jen zřídka kdy dosahoval nezávislosti, a to jen v době sporů, předcházejících periodě římské nadvlády.

[180]) Srovn. pozn. na str. 167.

na nějž reakce mohla býti rovněž jen násilná a málo harmonická.

2. Kdyby byli Assyřané do Judska vpadli a byli rozprášili obyvatelstvo, tu bylo by zmizelo se světa zrovna jako zmizeli Israelité. Ale Judea byla ještě celé století ušetřena a v takových poměrech, že byla nucena napjati všechny své síly a využíti jich do krajnosti. A to byl proroky Amosem a Hoseášem hlásaný mravní obrat, pokoření se Bohu, důvěra v jeho všemohoucnost.

A skutečně to byla poslední kotva naděje; na vítězství proti blížící se světové moci nebylo pomyšlení. Ale Židé pojali přec vysoké učení Amosovo čistě materialisticky. Pod dojmem hrozící jim zkázy, jako šílení začali mysliti na nedobytnost Jerusalema, jakožto sídla Jehovova.[181]) Rozumní lidé nedůvěřivě vrtěli hlavami. Ale když vojsko Senacheribovo spustošivši okolí Jerusalema a obléhavši to město, náhle musilo odejíti, tu proroci měli pravdu. Ale odchod vojska dle jedněch byl zaviněn objevivším se ve vojště morem, dle druhých vzniklými různicemi.[182]) Buď tomu jakkoliv; toho dne, kdy Senacherib s vojskem odtáhl (r. 701 př. Kr.), zrodil se Žid a s ním známý nám z bible Jehova. V tom dni kotví židovská historie. I cizí národové viděli v záchraně Jerusalema boží div. Pronásledovaní a posmívaní proroci Isaiáš a Micheáš pojednou stali se hrdiny dne. Král byl nucen přejíti na jejich stranu a začíti očisťovací dílo od cizích bohů. Víra v prozřetelnost Jehovovu, přesvědčení, že zdar závisí jen na passivním podrobení se Jeho příkazu, že každé národní neštěstí je buď zkouškou, nebo trestem, nezlomná víra, že Židé jsou vyvoleným národem božím, kdežto druzí národové stojí daleko níže, slovem, celý ten kruh představ, jenž se stal osnovou Židovstva, vznikl v této době a rozvinul se dosti rychle ze zárodků, jež za normálních podmínek nikdy by nebyly vedly k takovému rozkvě-

---

[181]) Viz Isaiáš XXXVII., hl. 33—37.

[182]) Srv. Cheyne, Introduction to the Book of Isaiah, str. 23 a násl. Zajímavé zprávy jsou v assyrských pramenech, kde se dovídáme, že Jerusalem hájili arabští žoldnéři. Židé od jakživa měli malé schopnosti k vojenským záležitostem.

tu; tehdy také Židé nabyli nesmírné tvrdošíjnosti, ale současně s tím tento nový názor na svět zničil v nich mnoho rozumného, zdravého a přirozeného; názor tento změnil se v utkvělou ideu. Tehdy teprve byla napsána tato vážná slova: »Však toliko v otcích tvých zalíbilo se Hospodinu, aby si je zamiloval a vyvolil símě jejich po nich, vás totiž ze všech národů«. (Deuteron. X., 15.) Od roku 701 až 586 př. Kr., kdy byl zničen Jerusalem, měli Židé víc než 100 let k vypěstění této ideje. Proroci a kněží, kteří teď vzali do svých rukou otěže vlády, využitkovali dobře této doby. Nehledě k liberální reakci Manasseově, domohli se zpočátku vyhnání druhých bohů a vnukli národu myšlénku, že Bohu možno se klaněti jenom v Jerusalemě, pročež král Josia zrušil oběti na »vršcích« a všechny ostatní nejsvětější oltáře. Připraviv o život většinu levitů, učinil druhou část podřízenými sluhy chrámu jerusalemského. Nyní existoval už jen jediný Bůh, jediný oltář, jediný velekněz; svět byl bohatší o pojem církve, a základy ke dnešní římské církvi s její neomylnou hlavou byly položeny. Ku provedení toho bylo nutno uchýliti se k umělému podvodu. R. 622 při opravě chrámu »nalezen« prý »sborník zákonů«;[183]) dnes není o tom nejmenší pochyby, že sborník ten byl právě tehdy napsán. Deuteronomium čili V. kniha Mojžíšova (dle Luthera zcela zbytečné rozšíření desatera) mělo za účel zříditi vládu kněží, jaká nikdy neexistovala ani v Israeli, ani v Judei a kromě toho mělo ustanoviti práva a privilegia Jerusalema, myšlénka, jež nikdy nemohla vzniknouti, pokud existovala severní část říše, a která ještě fanatikovi, jakým byl Isaiáš, jehož myšlénky soustřeďovaly se na Jerusalému, byla naprosto cizí.[184]) To všechno dálo se ne se špatným úmyslem, ne pro oklamání, ale k vůli tomu, aby i v budoucnosti zůstal nedotknutelným kult ochránce Jehovy, a aby učiněn byl počátek mravního obrození národa. Zde na př. vyno-

[183]) II. Kn. král. XXII.

[184]) R. Smith »Prophets of Israel« str. 438. V Deuteronomiu položen základ skutečnému Židovstvu. Ono je středem Starého zákona v dnešní jeho podobě. Na důležitost jeho poukázal už před mnoha lety Reuss (Geschichte des Alten Testamentes str. 286).

řuje se poprvé, ač skromně a podmínečně, příkaz: »Miluj Pána Boha svého.« Současně pak v této knize obsaženo je fanaticky-dogmatické ujištění, že jenom Židé jsou národem Božím, a s tím současně poprvé ozývá se zákaz smíšených manželství, jakož i příkaz »vyhubiti« všechny pohany, kde bydlí Židé, a ukamenovati všechny muže i ženy nepravověrné. (Deuteron. XVII., 6.); dva svědkové mají dostačiti k rozsudku smrti. Tím byl svět obohacen o pojem náboženské nesnášelivosti. Jak velice tato myšlénka byla cizí národu a za jakých jen okolností mohla se zakořeniti, je zřejmo ze stále opakující se formule: »Nechať on (národ) čte jej (zákon) po všechny dny svého života, aby naučil se báti Pána Boha svého a snažil se plniti všechno slovo zákona tohoto.« S jedné strany nejhroznější tresty, s druhé nesmírné sliby, k tomu neustálé vypočítávání zázraků, jež Jehova na prospěch Israele způsobil, to byly prostředky, jichž ku přesvědčení národa použito Deuteronomium, první samostatná práce Židů v oboru náboženském.[185]) Jsem nucen tvrditi oproti všem židovským a křesťanským vykladačům této knihy, že tento náboženský motiv není příliš vznešený; jsa však pojat fanatickou věrou, vnuká neuvěřitelnou sílu. Od té chvíle všechny snahy směřovaly k posile víry, čemuž opět byly mnohé okolnosti příznivy.

3. Zdálo by se, že zboření Jerusalema a babylonské zajetí musilo podlomiti důvěru k Jehově; ale rána nesnesla se náhle a mohutná víra takového člověka, jakým byl Jeremiáš, měla dost času přizpůsobiti se novým poměrům. Rychle zatím u mocných říše mravní obroda zvrhla se v opak, beze strachu páchali zlo. Jeremiáš však viděl budoucnost jinou. Dle něho byli Babyloňané metlou Boží, seslanou na Židy jakožto trest za hříchy; jako záchrana před nepřáteli byla následkem lásky Jehovovy k vyvolenému jím národu,

---

[185]) V kap. XXVIII. (psané až po návratu Židů z babylonského zajetí) po slovech: »Nebudeš-li poslouchati hlasu Hospodina Boha tvého a nebudeš-li plniti příkazů jeho, jež ti dnes sděluji«, následují požehnání a prokletí počtem přes 100, v nichž sebráno je všechno, co chorobná fantasie může vymysliti. Na konci stojí: »Tak bude se radovati Bůh, hubě vás a vypleňuje vás.«

tak i tento trest byl výsledkem téže lásky; a proto Jeremiáš na rozdíl od Isaiáše prorokuje zkázu Jerusalema a je za to pronásledován jako zrádce a námezdník Babyloňanů; ale i tentokráte měl prorok pravdu, světští chytráci nepravdu, neboť tito spoléhali se na Jehovu, byvše učeni, že Jerusalem je nedobytný. Když byl přece Jerusalém rozbořen, říkalo se: »Hleďte, prorok měl pravdu, je to ruka Jehovy.« Není těžko si představiti, jak hluboký vliv mělo babylonské zajetí na další rozvoj a ještě silnější zakořenění této šíleně-lživé představy. Nebýti zajetí babylonského, nebyl by tak uměle do života přivedený národ židovský ani života schopen. Králové Ezechiel, Josía a Sedekia mohli směle bořiti oltáře a káceti posvátné stromy, avšak národ si nedal svou svatyni vzíti; ale teď byla náhle přeťata veškera nit s dřívějšími tradicemi: 60letý pobyt v Babylonské říši přerušil takřka pásmo židovských dějin. Nikdo, jenž v mužném věku opouštěl vlast, nevrátil se už do ní. Vrací-li se kdo po 50, ba i po 20 letech do vlasti, tu cítí se cizím i mezi nejbližšími příbuznými a přáteli; nedovede se už vpraviti do organických zákonů rostu svého národa, hlavně když opustil vlast v mládí. Zde pak všecek národ opustil svou historickou vlast. Vrátivší se tam zase zrodili se a vyrostli skoro všichni v cizině; bylo málo těch, kdo zachovali si jasné vzpomínky na bývalou Judei. A zatím rozhořčení zeloti mezi vězni babylonskými oddávali se chmurným myšlenkám na svůj těžký osud a domýšleli se důvodů, na něž nebyli by doma připadli nikdy.[186])

V zajetí specifickému Židovstvu byl položen základ, a to od Ezechiele, kněze z velekněžské rodiny. Proto právě židovstvo hned od počátku neslo pečeť vyhnanství; jeho víra není věrou zdravého, svobodného národa, jenž čestně bojuje za svou existenci, ale

[186]) O nesmírně velikém vlivu Babylona na všecko židovské myšlení možno se poučiti co nejzevrubněji v Eb. Schradera Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. vyd. sprac. Zimmern a Winckler 1903; stručný soubor najdeme ve Wincklerově: Die politische Entwickelung Babyloniens und Assyriens, str. 17 násl.

věrou, dýšící bezmocností a touhou po pomstě, věrou, jež snaží se zapomenouti na strasti přítomné tím, že kreslí si nemožnou budoucnost. Kniha Ezechielova je nejstrašnější z celé bible. Tento myšlenkami chudý, abstraktní formalista a při tom i čestný vlastenec,[187]) chtěl zachrániti rozviklanou víru svých bratří a tím i celý národ krajními prostředky: nejhoršími hrozbami a nejzločinnějšími sliby. Až po jeho dobu bylo israelské náboženství jako v Římě, Řecku a Egyptě zjevem národního života a stav kněží členem státní organisace. Ezechiel však učil: »Israel není na světě k tomu, aby se namáhal a bojoval, pracoval a vymýšlel, jako jiní národové, nýbrž aby byl svatyní Jehovovou. Bude-li zachovávati příkazy Jehovy, pak bude mu vše dáno. Na místo státu měla nastoupiti vláda zákona, t. zvaná nomokracie. Deuteronomium připouštělo, aby jiní národové měli své bohy; Amos, osamělý velký duch, předvídal kosmického boha, jenž svým významem jest více než pouhý »deus ex machina« zvláštního nárůdka. Ezechiel spojil tyto dva pojmy a vykul z nich představu židovského Jehovy, t. j. monotheism v strašně zkažené formě. Jehova je vskutku jediný, všemohoucí Bůh, on žije jen k vlastní slávě; je milosrdný a milostivý k Židům (neboť chce projeviti svou slávu a všemohoucnost s podmínkou, že také oni se mají zasvětiti výlučně Jeho službě); ku všem jiným národům je krutý; chce je navštíviti »morem a krví«, aby se jeho sláva a svatost rozšířila. Všechny druhé národy je nutno vyhladiti a Jehova poroučí svému prorokovi, aby »sehnal ptáky a zvířata světa, aby žrala maso silných a pila krev knížat«. Vedle toho obsahuje tato kniha nástin organisace hierokracie a nové svěrací kazajky: vesměs to věci, jimž mohl by se oddávati jen ve vyhnanství kněz, obdařený nezkrotnou fantasií, což by nemožno bylo bývalo, kdyby byl žil uprostřed národního živo-

---

[187]) Krásná charakteristika v kap. 12. Duhmovy »Theologie der Propheten«. — Ed. Mayer v »Die Entstehung des Judentums« na str. 219. praví: »Ezechiel byl patrně zcela čestná povaha, ale při tom omezený člověk, jenž vyrostl v úzkých názorech duchovního stavu. Nelze ho stavěti na roveň mohutným postavám, k nimž se sám směle přirovnával.«

ta, kde každému novému nařízení bylo bojovati proti mravu a obyčeji. Ale nedlouho po smrti Ezechielově byla Babylonská říše dobyta perským králem Cyrem; s naivností dobrodružného Indoevropana dovolil Židům návrat do vlasti a podporoval je ještě při stavbě nového chrámu. Tehdy pod ochranou arijské snášelivosti byl založen krb, z něhož během tisíciletí proudil po světě jed semitské nesnášelivosti ke všemu vysokému, a křesťanství ke věčné hanbě. Kdo chce dáti jasnou odpověď na otázku: »Kdo je Žid?«, nesmí zapomenouti, že zásluhou Ezechielovou stal se Žid učitelem všech druhů nesnášelivosti, všeho náboženského fanatismu, všech vražd, konaných ve jménu náboženství, že odvolával se k snášelivosti jen tehdy, když cítil se utlačovaným, sám však že nebyl nikdy snášelivým, nemohl a býti nesměl, neboť zákon mu to zapovídal a zapovídá mu to i dnes — i nadále.

4. Ezechiel snil a sny jeho staly se skutkem návratem do vlasti; j e h o kniha — a nikoli dějiny Israele — stala se od té chvíle ideálem, dle něhož zorganisovalo se židovstvo. A to opět státi se mohlo jen za okolnosti, že historický process tento začal s návratem do vlasti n o v é h o p o k o l e n í, jež i řeč otců již zapomnělo.[168]) Jen následkem shody tak nezvyklých okolností bylo možno to, co nemá sobě rovna v dějinách; několika málo cíle vědomým lidem podařilo se vnutiti uměle sestrojenou historii náboženství a kultury jakožto dávnými věky posvěcenou tradici! Tento zjev je něčím zcela jiným, než jsou na př. církevní koncilia, kde se ustanovuje, v co musí člověk věřit, jako ve věčnou pravdu; pojem dogmatu v našem smyslu je Židu cizím; materialistický názor, jenž vládne všude tam, kam dosahuje duch semitský, musí každé přesvědčení opírati jen o historický podklad. Proto také nová, výlučná víra v Je-

---

[188]) Brzy na to, více než 400 př. Kr., byl hebrejský jazyk pominul vůbec (Peschel, Völkerkunde, 2. vyd., str. 532). Obrození jeho bylo vyvoláno uměle jen za účelem rozrůznění Židů od jiných národů, jichž pohostinnosti se Židé v Evropě těšili. Židé nemají vlastně rodné mluvy. Mrtvý jazyk dle příkazu nesmí být vzkříšen a Židé mrzačí své vlastní nářečí stejně jako jiné jazyky. Židé v Alžíru nedovedou psáti volební lístky jinak než hebrejsky a Juda Makkabejský ani hebrejsky neznal!!

hovu a nové náboženské zákony byly uvedeny jako historické faktum, dávno už Bohem ustanovené a stále zachovávané. Počátek (dosti nesmělý a nepodařený) této falsifikace učiněn ještě před zajetím babylonským podvržením Deuteronomia (V. knihy Mojžíšovy.)[189]) Po zajetí bylo vše jinak. Jednak byla nit historická přetržena, jednak bylo obyvatelstvo, vrátivší se domů, dvojího druhu: 1. nejchudší, nejnevzdělanější a nejzávislejší třída a 2. kněží a levité.[190]) Bohatí, světsky smýšlející Židé raději zůstali v cizině, kde jim bylo volněji než ve vlasti, ale zůstali Židy, jednak hověla židovská víra jejich duševním potřebám a jednak dovedli si všude získávati výsady, k nimž předem náleželo osvobození od služby vojenské.[191])

---

[189]) Zákon a náboženství jsou Židům synonyma. (Viz Moses Mendelssohn.)

[190]) Sr. Wellhausen, »Israel. und jüdische Geschichte« str. 159 a »Prolegomena« str. 28: »Ze zajetí nevrátil se národ, ale jen náboženská sekta.«

[191]) Historicko-filosoficky můžeme tuto zálibu Židů na stavu jakéhosi příživnictví objasniti dlouhou závislostí na Israelitech. Příživnictví také se na nich pozorovalo už před zajetím. V celé řadě měst na březích Tigridu a Eufratu nalezeny 100 let před prvním zbořením Jerusalema, už z doby Senacheribovy židovské pečeti; nejbohatším bankéřským domem v Babylonu byl židovský dům »bratří Egibi« (Sayce, »Assyria, its princes, priests and people« str. 138), jenž zaujímal na východě tak důležité postavení, jako dnes Rotschild. Bájkami jsou zprávy, že Židé povahou byli zemědělci a že teprve ve středověku, když jim zabráněn přístup ke všem jiným zaměstnáním, stali se lichváři. Čtěme jen trochu pilněji proroky, kteří naříkají na lichvářství, a přečtěme si pověstné místo v Talmudu: »Kdo má 100 zlatých v obratu, může denně jísti maso a píti víno; kdo má 100 zlatých uloženo do pozemkového majetku, ten musí se živiti kořínky a kapustou, kopati půdu, málo spáti a udělati si nepřátely. My jsme však stvořeni k tomu, abychom sloužili Bohu. Zdaliž není tedy spravedlivo, abychom nalézali svou výživu bez bolesti?« Herder, z něhož mám tento citát, dodává: »Bez bolesti? Ale ne klamem a šidbou« (Adrastea V., 7). Čtěme též V. kap. Nehemiášovy knihy a uvidíme, že Židé zanedbávali své statky, jen aby vybudovali chrám jerusalemský. Tehdy kněží a starší národa lichvařením nabývali statků a vinic chudších druhů. — Židům bylo velmi nápadno, že asijští Medové netouží po stříbře a nejsou lačni zlata (Isaiáš XIII., 17), a mezi kletbami, jimiž hrozí Jehova svému národu (Deuteronomium XXVIII., 14), jest z nejhroznějších tato: »Nebudeš mu (cizinci) půjčovati peněz.« — Už za Šalomouna byli Židé ob-

Je pochopitelno, že kněžská kasta držela ve svých rukou i nevzdělané osadníky, i vzdělané, ale od jediného kulturního centra vzdálené členy diaspory. A tak duchovenstvo zřídilo umělou budovu: Deuteronomium bylo doplněno (hlavně prvními 11 působivými kapitolami historickými), pak povstal t. zvaný »kněžský zákonník« (celá kniha Leviticus, tři čtvrtiny knihy Numeri, půl Exodu a asi 11 kap. Genese);[192]) mimo to v téže době sebrány a sestaveny dějepisné knihy Starého Zákona v podobě, v jaké nás došly, ovšem přehlédnuty a s vložkami, aby v nich byla zjednána značná pomoc nové hierokracii, nové víře v Jehovu a novému zákonu, jenž nadále tížil bedra ubohých Židů. Ale práce ta byla nad tehdejší vzdělanostní úroveň kněží a tak shledáváme se na všech koncích s častými odpory a nesrovnalostmi.[193]) Potom byla Thora (zákon) doplněna starými sbírkami pořekadel a knih prorockých a obohacena četnými »vaticinia ex eventibus«; ale redakce vedla si tak nerozumě, že dnes jen s velikou námahou se zdaří odhadnouti vlastní úmysly proroků. Ještě později přidány vymyšlené didaktické básně, jako kniha Estheřina, kniha Jobova, kniha Danielova, Žalmy atd. Ještě dlouho po Esře pracovalo (dle židovské tradice) kollegium 120 učenců t. zv. »velká synagoga« na doplnění

---

chodníky s koni pro celou Syrii (Sayce, Hittites str. 13). — V knize Tobiašově také čteme, že byl poslán anděl s nebe, aby stáhl peníze, jež v cizině na úroky z úroků byly uloženy.

[192]) Srv. Montefiore »Ancient Hebrews«, str. 315. a pro obšírnější rozbor Driver: »Introd. to the literature of the Old Testament« 1892, str. 150. (otisknuto v Montefiore str. 354).

[193]) Staří křesťané věděli dobře, že Starý Zákon je zpracováním pozdní doby. Tak Abälard v odpovědi na 41. otázku Heloisinu odvolává se na historika Bedu, jenž psal na počátku VIII. stol. a jemuž se připisují slova: »Ipse Esdras, qui non solum legem, sed etiam, ut communis majorum fama est, omnem sacrae Scripturae seriem prout sibi vivebatur legentibus sufficere rescripsit« (»Sám Esdráš, jenž přepsal nejen zákon, ale i, dle všeobecné pověsti, celé Písmo svaté v takové míře, v jaké, dle jeho soudu, mohlo to uspokojiti čtenáře«). Co tedy podporovalo »přísné kritiky biblické«, přísné i u katolíků i u protestantů, jest jen dotvrzením fakta, že už před 1000 lety bylo »communis fama« a jež nikterak nesvádělo zbožné duše.

a redakci kanonu; obě knihy Paralipomenon na př. povstaly až po dvou stech letech, »po pádu perské říše, již ze středu židovstva«.[194]) Ještě než přijdu k Ezechielovi, pojednám o páté okolnosti, bez níž jeho náboženství by nebylo mohlo se ujati.

5. Po babylonském zajetí Židé už nikdy nebyli nezávislým národem. Herder správně ukázal na hluboký vliv, jaký mělo asi toto faktum na povahu národa: »Židovský národ byl zkažen výchovou, protože nikdy nedosáhl zralosti politické kultury na vlastní půdě a následkem toho ani rozvoje skutečného citu cti a svobody.«[195]) Nelze tvrditi, že by Židé od samého počátku byli postrádali citu cti a svobody a že to tvořilo jaksi organickou mezeru; též i osud jejich nebyl by stačil způsobiti tak hlubokou atrofii těchto cenných statků, kdyby se k němu nebyla přidala víra, jež zbavila individuum veškeré svobody a jež tím vykořenila v něm i veškeren cit cti, že upírala jiným, vyšším národům čest. A právě tuto víru nebyl by si dal národ židovský vnutiti, kdyby nebyl býval vydán, politicky spoutaný na rukou i nohou, jako malý stát vasalský, svým učitelům náboženství. Takové krátké episody polosamostatnosti, jako za Šimona Makkabejského, dokazují, že tato víra při vstupu do praktického života musila se podrobiti četným změnám, chtěla-li se státi čistě národním náboženstvím; vždyť Makkabejci povznesli se jen tím, že (dítky z dalekého Modinu, v bývalé vlasti pokolení Efraimova) porušili jedno z hlavních přikázání o svěcení soboty.[196]) Jak nemožno by bývalo tento kněžský zákon, tento kněžský kultus vnutit nezávislému národu, to vysvítá již odtud, že i za daných okolností bylo to velmi nesnadno a nebylo by se podařilo bez vydatné pomoci

---

[194]) Wellhausen »Prolegomena«, str. 170. Srozumitelný výklad původu Starého Zákona asi jako je dílo téhož autora »Israelitische und jüdische Geschichte«, není mi znám. Základní dílo Reussovo »Geschichte der heiligen Schrift alten Testaments« je psáno pro učence a Zittelův spis: »Die Entstehung der Bibel« (Reclamova Universal Bibliothek) neodpovídá nejskromnějším požadavkům vědeckým, ač obsahuje mnoho zajímavého.

[195]) »Ideen zur Geschichte der Menschheit«, sv. III., kn. 12., odd. 3.

[196]) Kn. Makkab., II., 41.

babylonských králů. Neboť ačkoliv Židé byli vytrženi ze všech tradic, přece jen tento osud nestihl jejich sousedy, jakož i ono pravé kanaanské praobyvatelstvo, jež ve značném počtu v Judei bylo zůstaveno. A tak navázány v první době opět styky všech stran. Hetitsko-amoritští rolníci přáli si, jakožto ctitelé Jehovy, účastniti se obětí jako dříve; netušili a nechtěli dopustiti, aby Jehova se stal teď najednou monopolem Židů: mimo to zámožnější z vrátivších se Židů ženili se i nadále s dcerami sousedních národů, nedbajíce, klaní-li se Milkomovi, nebo Molochovi, nebo Baalovi, nebo jinému bohu. Zrovna jako naše šlechta při svém antisemitismu žení se s bohatými židovkami, tak i zde Židé velekněžské kasty vybírali si Idumejky, Amoritky atd., jen když měly hodně na hotovosti. Kterak měla za těchto podmínek býti vočkována a se svými přečetnými předpisy nacvičena nová víra, jak jí učil Ezechiel? Nebylo by trvalo ani jediné pokolení a nepřirozený produkt chorobné fantasie kněží byl by uložen býval a d p a t r e s. Ale Židé tvořili samostatný stát. Obyvatelé vrátili se do Jerusalema pod vedením poloperského místodržitele, jenž bez pochyby měl instrukce, aby dával přednost kněžím a dusil každý projev politické ctižádosti. A když nábožná strana viděla, že jejímu sotva započatému dílu stojí na odpor výše zmíněné okolnosti, tu poslala do Babylona o pomoc. Nejprv poslali jí na pomoc kněze a znalce písma s dovedným Esdrou v čele, jenž měl redigovati Thoru, zároveň šly královské rozkazy a peníze.[197]) Ale to ještě nedostačilo, bylo třeba muže činu, a tak byl poslán do Jerusalema nejvyšší číšník krále Artaxerxa Nehemiáš s mocí diktatorskou. Tu začala energická činnost. Ctitelé Jehovovi nežidovského původu byli »s odporem« odmítnuti od bohoslužeb; od této chvíle

[197]) Jen na penězích přivezl s sebou Esdra králův dar více než 5 millionů marek. Pravost Esdrou předložených perských dokumentů dokázána proti Wellhausenovi mezi jinými Ed. Mayerem »D i e E n t s t e h u n g d e s J u d e n t u m s« 1896 str. 1.—71. Tím rozřešena jedna z nejdůležitějších otázek historie. Kdo si přečte malou, ale obsažnou knihu Meyerovu, pochopí jeho závěrečná slova: »Židovstvo bylo zrozeno jménem perského krále a silou autority jeho říše, a proto vliv království Achamenidů jeví se silně až po naše časy« (str. 243). —

rozhodující okolností nebyla víra, ale původ. Židé, oženění s nežidovkami, byli nuceni buďto se ženami dáti se rozvésti nebo vystěhovati se. Do knihy Leviticus vpravena slova: »Oddělil jsem vás od národů, abyste byli Mými« (XX., 26). Od té chvíle bylo Židům pod trestem smrti zakázáno ženiti se mimo svůj národ, ježto je to »hřích před Bohem«.[198]) Nehemiáš také vystavěl kolem Jerusalema vysoké hradby a silné brány, potom cizím zakázán vstup vůbec, aby »očistěn byl národ od všeho cizího«. »Esdráš a Nehemiáš«, jak správně podotýká Wellhausen, stali se z milosti krále Artaxerxa konečnými organisatory židovstva«.[199]) Dílo začaté Ezechielem bylo jimi dokončeno: oni vnutili Židům židovství.

To je oněch pět historických příčin, jež podmínily vznik a rozvoj židovstva: nenadálé oddělení Židů od Israele; 100leté trvání malého, nepřáteli obklíčeného státečku, jenž veškeru svou naději na spásu skládal na nějakou nadpřirozenou moc; přetržení historické niti, jakož i místních tradic převedením národa do ciziny; obnovení bývalých styků pokolením, jež se zrodilo v cizině a téměř zapomnělo řeč svých otců a neustálá závislost, z níž kněžovláda ssála svou dominující sílu.

Nový svaz. Když Esdra poprvé četl shromážděnému národu z nových přikázání zv. »zákonem Mojžíšovým«, tu »plakal všecek národ, slyše slova zákona«, tak praví Nehemiáš a my mu věříme. Ale nic jim to nepomohlo, neboť poručil tak Jehova »mocný a strašný«.[200]) Potom byl obnoven tak zv. »Starý Zákon«, a to tentokráte písemně, jako notářský kontrakt. Všichni kněží, levité a velicí země museli připojiti své pečeti, i všichni znalci písma; na to všichni muži »i ženy jejich, synové a dcery« vstoupili »přísahou v závazek, jednati dle zákona Božího, jenž je dán Mojžíšem, slu-

---

[198]) Nehemiáš XIII., 27. Srv. s tím, co řečeno na počátku této kapitoly.

[199]) Wellhausen »Israelit. u. jüdische Gesch.« 3. od., str. 173.

[200]) Dle Talmudu sám Jehova v sobotu čte Thoru! (Wellhausen »Israel. u. jüd. Gesch. str. 297, Montefiore, Religion of the ancient Hebrews, str. 461.)

hou božím«.[201]) Tak byl ustanoven »Nový Testament«. Je nepochybno, že je to první a jediný případ v dějinách světa, kdy bylo náboženství ustanoveno takovýmto způsobem! Na štěstí v národě, z jehož středu ještě nedávno vyšli muži jako Jeremiáš a Deutero-Isaiáš, žil ještě náboženský instinkt; lidskou povahu nelze zcela rozšlapati a zmrzačiti. Zde bylo sice uděláno všechno k tomu cíli, co se udělati dalo; a stali-li se Židé nenáviděni všem národům světa, byli-li všude cizinci, tož příčina toho je jediné v uměle připravené víře, vnucené národu mechanicky, změnivší se pak v nevykořenitelnou národní ideu, jež zahlušila v srdcích Židů všem nám společné čistě lidské dědictví. V kanaansko-israelitském klanění se přírodě, obnoveném semitskou vážností a amoritským idealismem, bylo nemálo zárodků, věštících nejkrásnější květy; jak jinak objasniti si takový rozvoj, jenž, počav od divokého tance kolem zlatého telete, dospěl až k Amosovu názoru o Bohu, jenž »nenávidí svátků« a »nemá zalíbení v obětech« (V., 21., 22.) a k Deutero-Isaiáši, jenž považoval každý chrám za nedůstojný Boha, jemuž jsou hrůzou oběti a kadidlo; Deutero-Isaiáš píše zrovna indická slova: »Kdo vola zabije, jako by člověka zabil« (LXVI., 1—3). Ale od té chvíle každý další rozvoj je přerušen. A musím to opakovati tisíckrát, poněvadž nikdo to nepraví a jest to jediné, co říci nutno, jediné, co činí postavení Židů mezi námi, dítkami XX. stol., pochopitelným. Tak zv. Esdrova reforma, znamenající po pravdě založení židovství, tato reforma, jež čerpala možnost svojí existence ze shody a souhrnu mnou uvedených pěti historických okolností, n e n í vyšším stupněm náboženského rozvoje, ale naopak silnou reakcí p r o t i všelikému rozvoji. Ona nechala strom státi, ale přeťala mu kořeny a podepřela jej 13.600 sloupy Zákona, aby nepadl. Praví-li tak znamenitý učenec jako Delitzsch: »Thora je zrcadlem 1000letého postupného rozvoje Mojžíšova zákona ve vědomí a praksi Israelově, musíme proti tomu namítnouti, že v Thoře právě naopak všemožně je maskován process náboženského rozvoje, jenž se udál před ní, že neleká se žádné nepravdy, jen aby

[201]) Nehemiáš VIII.-X.

mohla ukázati zákon jako cosi nehybného, ode dávna existujícího; a musíme tvrditi, že Thora nesměřuje jenom proti modlářství, ale i vůbec proti svobodnému duchu pravého náboženství, jenž začal se objevovati u proroků. Žádný z oněch velikých mužů, ani Eliáš, Amos, Oseáš, Micheáš, Isaiáš, Jeremiáš nebo Deutero-Isaiáš — nebyli by přiložili své pečeti k onomu dokumentu nového zákona (Thory), ježto by tím byli zapřeli svá vlastní slova.

Proroci. Musím se chvíli zdržeti u těchto velkých proroků, ježto jenom kontrastem mezi jejich snahami a mezi učením jerusalemských hierokratů vysvítá jasně, do jaké míry »Judejec« stal se »Židem«, a to cestou umělou, vypočítavou náboženskou politikou jednotlivých mužů a jednotlivých kruhů a odporující zákonu organického rozvoje. Je nutno to říci s důrazem, abychom správně mohli pochopiti povahu Israelity, jež v židovstvu do jisté míry ztroskotala. V novém spolku stojí v středu zachovávání kultu; neustále se opakující slovo »svatost« znamená především přesné dodržování bohoslužebných obřadů a týkajících se jich předpisů;[202]) na čistotu srdce se tu pranic nepomýšlí;[203]) »čistota kůže a nádobí je tu důležitější«, (praví poněkud přehnaně Reuss);[204]) středem těchto předpisů je neobyčejně složitý rituál obětní.[205]) Těžko si představiti zjevnější odchýlení od učení proroků.

Slyšme jen! Oseáš dává Bohu mluviti: »Mám zalíbení ve zbožnosti a ne v obětech, v poznávání Boha a ne v obětech zápalných« (VI., 6.). Citát z Amosa uvedl jsem už dříve. Micheáš píše: »S čím mám sta-

---

[202]) Montefiore »Religion of the anc. Hebrews«, str. 236.

[203]) Robertson Smith »Prophets of Israel« str. 424. —

[204]) »Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments«, § 379.

[205]) Kdo chce o tom nabýti pojmu, nechať si přečte kromě knih Leviticus, Numeri atd. ještě 11. traktát o obětování (Kadaschim) z babylonského Talmudu (ve směrodatném překladu Wünschově). Nelze tvrditi, že by se byli Židé zbavili tohoto rituálu po zboření Jerusalema, ježto se mu učí nyní jako dříve, a některé věci z něho souvisí ještě dnes s jejich životem, na př. porážení dobytka. Zvíře nezabité »košerákem« je považováno za nečisté, padlé. (Srv. Traktát Chullin f. 13 b.)

nouti před Bohem nebeským? Snad s obětí zápalnou, s telátky ročními? Ó, člověče! Řečeno ti, co je dobré a co žádá od tebe Hospodin: jednati spravedlivě, míti v zálibě milosrdenství, a pokorným býti před Bohem« (VI., 6., 8.). Isaiáš opakuje totéž, ale podrobněji a jako zázrakem dochoval se jeden jeho verš, v němž píše: »Novoměsíčních dnů a svátků vašich nenávidí má duše«! Místo svátků, aby lid raději se učil dělati dobro, aby hledal pravdu, zachraňoval uhněteného, ochraňoval sirotky a vdovy« (I., 14., 17.). Jeremiáš s vrozenou mu vášnivostí jde dále. On stane ve dveřích chrámu a volá vstupujícím: »Nedejte se oklamati lživými jejich slovy: Zde je chrám Páně, chrám Páně«! nýbrž zlepšete svůj život, buďte spravedlivi k bližnímu, neutiskujte cizince, sirotky a vdovy, neprolévejte krve nevinné (obětní) na tomto místě; (VII. 2., 4.—7.) ani o arše úmluvy nechce Jeremiáš už slyšet (III., 16.). I v žalmech čteme: »Oběti si nepřeješ, dal bych ti ji, k zápalné oběti nejsi milostiv. Oběť Bohu je skroušené srdce. Tím ty nepohrdáš, o Bože!« (Žalm L. 18., 19.).[206]) Že na tyto výroky následují fanaticko-národní výroky jako: Jerusalem budiž prestol Boží; všichni druzí bozi jsou modlami a j., ukazuje jen na omezenost tehdejší doby,[207]) ale nemůže popříti fakta, že všichni vynikající lidé tehdejší doby snažili se z j e d n o d u š i t i kult a (jako negři kmene Yoruba na Otrockém pobřeží) snažili se odstraniti oběti zápalné i živočišné, snažili se změniti bohoslužbu, jako onen velký nejmenovaný,[208]) jenž dává mluviti Bohu: »Nebe je prestol Můj; země — podnožím nohou mých; kde vybudujete dům Můj? Ale zrak můj obrací se na pokor-

---

[206]) Viz také Žalm XXXIX. a žalm XLIX., 13.

[207]) Kromě toho dokázáno, že skoro všechna podobná místa jsou pozdějšími doplňky.

[208]) O autoru kap. 40.—55. kn. pror. Isaiáše (Isaiáš II. nebo Deutero-Isaias) viz Cheyne »Introduction« (1895) a Dhum »Jesaia« (1892). Je to jediný prorok, u něhož místy setkáváme se s narážkami na příchod Kristův. Charakteristické je, že Židé, snažící se obyčejně proslíditi genealogii až do konce, hnedle po smrti tohoto proroka zapomněli jeho jméno. »Deutero-Isaia« psal v 2. pol. babylonského zajetí, tedy asi 150 let po historickém Isaiášovi. Dle Cheyna kap. LVI.—LXVI., připisované obvykle Isaiáši II., náležejí péru ještě pozdějšího autora.

ného a mých příkazů poslušného«. (Isaiáš LXVI., 1., 2.). Ostřejšího rozdílu mezi učením proroků a mezi příkazy Thory nemůže už býti, protože proroci chtěli přenésti náboženství do srdcí: ne ten, kdo obětuje, ale kdo dobré činí, ne ten, kdo soboty světí, ale kdo utlačovaného chrání, jest zbožný.

Ani nacionalistické tendence neberou u proroků na sebe ráz dogmatu a nelidský charakter, jako tomu je u pozdější officielní víry. Výtečný Amos, jehož knihu Velká Synagoga značně zkazila, podotýká humoristicky (je to snad jediné humoristické místo v bibli): »Nejste-liž mi synové Israele stejně milí, jako mouřenínі? Jako jsem Israele z Egypta vyvedl, tak vyvedl jsem i Filištiny z Kaftoru a Syřany z Kyru«. Stejně snášelivě píše Micheáš: »Každý národ chce žíti ve jménu svého boha, a my budeme také žíti ve jménu svého Boha« (IV., 5.). Deutero-Isaiáš, jediný a vědomý monotheista praví prostě: »Bohem všeho světa nazván bude« (LIV., 5.). I v tomto ohledu byl tedy vyznačen nový směr, jenž potom násilně byl přerušen. Tak v samém zárodku zničeny mnohoslibné pokusy o pravou víru, o náboženství individualní duše, v protivě k víře v osud národa; snaha tato čas od času oživovala v duších jednotlivců, ale nebyla s to vlíti život do organismu kněžským kodexem ztuhlého. Ba mělo se za to v naprosté protivě k domnělé svatosti Židů pouhými skutky (od nichž i katolictví ji přejalo), že vidět prosvítati představu milosti, když Jeremiáš vroucně zvolal: »Vyléč mě, Hospodine, a uzdraven budu. Spas mě a spasen budu« (XVII., 14.). A krásná slova Deutero-Isaiáše, kde praví Bůh: »Mé myšlénky nejsou vaše myšlénky, ani cesty vaše nejsou cestami Mými« (kn. pror. Isaiáše LV., 8), přivádějí nás až k prahu tušení transscendentálního tajemství a kde pro Indy i pro Krista začíná správné náboženství. Zcela správně píše Duhm,[209]) že autoři

[209]) Dhum »Die Theologie der Propheten« str. 251. Jeremiášova předtucha »milosti« zmizela ihned a nikdy se už nevrátila. I tak čestný a nadaný Žid, jako Ježíš Sirach, učí: »Ten, kdo zná zákon — je ctnostný.« Bůh stvořil člověka a zůstavil ho vlastní radě. Z toho logicky jde, že člověk má bezpodmínečnou svobodu vůle, zbavenou pomoci boží. »Chceš-li, můžeš plniti zákon.« Jenom Essäové tvoří vý-

Deuteronomia a Ezechiel a s nimi i židovstvo až po naše dny stojí vzhledem náboženským i mravním daleko níž, než Jeremiáš!

Zdá se mi pochybným, že by i ti nejušlechtilejší byli bývali schopni vytvořiti náboženství v našem smyslu, neboť, jak citáty tyto ukazují, proroci proti kultu stavěli morálku a ne nový, zreformovaný, náboženský ideál.[210]) Židovští proroci jsou velcí svou morální silou, ne však svou tvořivostí; v tom jsou pravými Semity, u nichž tvoří vůle střed a jejichž činnost na náboženském poli je pouze reakcí proti kanaanskému kultu (připisovanému Mojžíšovi), ale nedává za to nic nového. Ale mysliti si, že národu možno odňati jeden kult a nezaměniti ho jiným, není příznakem hlubokého pochopení lidské povahy; stejně mylným byl předpoklad proroků, že i skromnému požadavku fantasie postačila by víra v Boha, jenž nikdy nebyl by ničím zobrazen a jenž projevoval by se jen v událostech politických. Právě povznešenými myšlénkami a plamennými řečmi proroků zpozoroval materialistický národ židovský náhle propast mezi člověkem a Bohem, aniž učiněn nějaký pokus, aby propast tato byla překlenuta. A přec co jiného činí podstatu náboženství, když ne toto překlenutí? Ostatní je buďto filosofie nebo morálka. Proto právě jsme oprávněni nazvati řeckou mythologii náboženstvím, ježto sprostředkuje představy o blízkosti božského.[211]) Podstatou všech náboženství není představa

---

jimku, učíce předurčení. (Josephus, Jüdische Altertümer 520.) Ale tato sekta nebyla nikdy uznána, nýbrž pronásledována a patřilo k ní málo čistokrevných Židů. Byl to přechodný zjev bez vlivu.

[210]) To platí ještě více o pozdějších zjevech, na př. o Ježíši Sirachovi, kteří omezovali se tím, že podávali moudrá životní pravidla (na př. »nehoňte se po bohatství, konejte dobro, ne po učenosti, nýbrž po moudrosti« atd.) Jediný pokus židovského náboženského ducha, přejíti na pole metafysické (vlivem řeckým) dopadl smutně. Tak zv. Ekklesiastus nedovede nic lepšího doporučiti, než že je třeba starati se jen o dnešek, radovati se z plodů svých rukou, a vše ostatní že je »marností«!

[211]) Není bez významu, podotkneme-li zde, že Sokrates daleko hloub pojímal podstatu náboženské nutnosti lidské duše. On také učil, že ne oběť a cena její, ale smýšlení obětujícího líbí se Bohu. Stejně o té věci soudil i Kristus.

o Bohu, jenž stvořil svět a nebe, ale o prostředníku (Paraklet), jenž se vznáší mezi mnou a jím. Mohamed je sotva menší než Allah a Kristus je sám Bůh, jenž sestoupil na zemi. A tu musíme přiznati, že Isaiáš, jenž hlásal své učení na všech křižovatkách, Jeremiáš, nejpronikavější politik své doby, Deuteroisaiáš, skvělý obraz epochy Babylonského zajetí, k tomu zemědělec Amos, vidoucí v mravní zkáze vládnoucích tříd národní nebezpečí, Oseáš, prohlašující kněze ještě za nebezpečnější, Micheáš, sociálně-demokratický rolník, jenž chtěl se světa smésti všechna města (i Jerusalem) — jsou vesměs vzácní mužové, na nichž spatřujeme, jak volně, jak ušlechtile pln života, silný věrou, israelský duch se pohyboval, než mu byly svázány ruce a dán náhubek, avšak náboženští geniové to nejsou naprosto. Kdyby byli měli sílu, jež jim scházela, nebyl by jejich národ postihl tak krutý osud a nebyl by »národ musil plakati, když slyšel slova zákona«.

Rabíni. Čeho nedosáhli proroci, vykonali kněží a zákonníci. Oni ustanovili poměr mezi Bohem a člověkem ustálením vymyšlené, ale přesně historické tradice, podržením a rozvinutím obětní služby a hlavně tak zv. zákonem, t. j. sty předpisů, jež provázely člověka na každém kroku života po celý den i v noci, na poli, při jídle i pití. Dle talmudské tradice bylo ve dnech smutku po smrti Mojžíšově zapomenuto na 3000 těchto předpisů:[212]) to samo už označuje směr. Nesporným jeho cílem bylo udržovati v Židech myšlénku na Boha a na to, že jsou vyvoleným národem a na jejich budoucnost. Tento účel nelze nazvati nečestným, to nebude tvrditi žádný nestranný člověk. Je také možno, že následkem tak drakonského režimu byl život mravnější a že tisíce dobrých duší bylo šťastno a spokojeno, plníce zákon. Ale proto přece, co se zde událo, bylo násilím proti přírodě. Je nepřirozeno zdržovati každý krok člověka, je nepřirozeno trápiti celý národ výmysly kasty kněžské[213]) a zbavovati ho veškeré

[212]) Talmud, Traktat Themura, fol. 16a.

[213]) Dle Rubense (Žida) [Der alte und neue Glaube, Zürich 1878, str. 79.] musí pravověrný Žid zasvětiti konání náboženských obřadů téměř půl dne. Rabín Chanania ben Akasiah praví, že Bůh proto tak obtížil národ svůj pří-

zdravé, svobodné duševní stravy; je nepřirozeno hlásati jakožto základ mravních vztahů k bližním, hrdost, nenávist a odcizení se bližnímu; konečně je nepřirozeno přenášeti všechny myšlénky a snahy člověka z přítomnosti na budoucnost. Aby bylo založeno židovstvo, bylo náboženství zabito a pak z něho udělána mumie.

Ambrož chválí v židovském náboženském učení hlavně »podřízení citu rozumu«.[214]) Slovo »rozum« je zde vybráno ne zcela šťastně, slovo »vůle« bylo by více na místě. Ale co se týká podřízení citu, má úplnou pravdu. Při tom v prosté formě vyslovuje pravdu takového dosahu, že nemusím se dále o tom šířiti. Ale kdo chce věděti, kam vede takové »podřízení citu« v náboženství, ať přečte si dějiny rabínů a pokusí se o přečtení některých úryvků z Talmudu. Najde tam šlechetné rabíny a v Talmudu mnohá pravidla chvály hodná (hl. v odd. Traktat Pirke Aboth), ale v celé literatuře světové nenajde díla, jež bylo by tak beznadějně suché, dětsky nudné a zcela bezplodné, jakoby pískem pouště zasypané, jako tento sborník židovských nejmoudřejších rozprav, jichž předmětem po mnohá staletí byla Thora.[215]) A tento bezduchý pro-

---

kazy a předpisy, ježto chtěl mu poskytnouti příležitost, aby si získal zásluhy.

[214]) Ve spise »O povinnostech sluhů církve«.

[215]) Slyšme příklady Talmudu. K víře ve všemohoucnost Boha: »Rabín Janai tak velice se bál hmyzu, že stavěl si pod nohy lůžka čtyři nádoby s vodou. Jednou však vztáhl ruku a nalezl v lůžku hmyz. Tu řekl s poukazem na žalm CXV., 6.: »Dejte nádoby od postele — doufám v záštitu Boží.« (Trakt. Terumoth, VIII., 3., 30a.)« — K biblické exegesi: »Rabín Ismael učil: V knize Leviticus XIV., 9. stojí: »Ostříhá si sedmý den všechny vlasy své, svou hlavu a svůj vous, své obočí a všechny své vlasy ostříhá.« Své vlasy je výraz všeobecný: hlavu, vous, obočí je výraz specielní; vlasy zase výraz všeobecný. Při výrazu všeobecném, zvláštním a zase všeobecném, platí norma, že můžeš míti na zřeteli jenom to, co podobá se pojmu zvláštnímu, t. j. v daném případě zvláštní pojem vztahuje se k části těla porostlé vlasy, proto i všeobecný pojem musí v sobě obsahovati jen ony části organismu, jež jsou pokryty vlasy. (Trakt. Kidduschin, I., 2., 9a.) — K zákonu: Rabín Pinchas přišel k místu, kde si lidé naříkali, že myši snědly jejich obilí. Rabín naučil myši poslouchat svého hlasu. Myši shromáždily se kolem něho a pištěly. Rabín pravil k lidem: »Víte-li, co povídají?« »Nevíme.«

dukt považován byl u pozdějších Židů světějším, než sama Bible (Traktát Pea, II., 5.)! Ba osmělili se projeviti: »Slova starších jsou důležitější než slova pro-

»Ony povídají, že nedovedete své obilí zdesateronásobiti.« Na to řekli lidé: »Jsme ti zavázáni díky, že's nás na lepší cesty přivedl.« A od té doby jim myši neučinily škody. (Tr. Demai, I., 3., 3b.) — K poznání přírody: »Dle rabína Judy obnáší hloubka nebe cestu 50 let, a poněvadž člověk ujde za den 40 mil a 4 míle ujde za dobu, kdy slunce nebem prorazí, je zjevno, že doba prorážení nebe obnáší $^1/_{10}$ celého dne. Stejně silná je i země i propast. Důkaz z Isaiáše a z Přísloví. (Tr. Berachoth, I., 1., 4b.) — K dennímu životu: Rabín bar Huna nesnídal, pokud neodvedl své dítě do školy.« (Tr. Kidduschin, odd. I.) V Talmudu jsou kromě hloupostí mnohá krásná pořekadla, ale vztahují se jen k morálce; pěkných myšlének tyto sbírky neobsahují, vůbec ničeho téměř, co by mělo cenu opravdového myšlení. Vždyť i pěkná mravní přísloví podobají se přečasto básním Heineovým: konec zkazí začátek. Na př. »Člověče, rozmnožuj mír s bratřími i příbuzným a s každým, i s cizincem, na potkání« — až potud nemohl by žádný farář na kazatelně dávati lepší rady; ale nyní to »proč« obyčejně u Židů se zvrtne: »abys byl oblíben nahoře a příjemný dole.« Traktát Besachot str. 17a. Anebo čteme s radostí dále: »Člověče, dej pozor na čest své ženy, neboť požehnání najde se v domě jenom k vůli ženě« — což není sice zcela pravdivo, ale svědčí o smýšlení, o němž rádi se dovídáme; ale nyní zase konec: »Ctěte ženy své, abyste zbohatli!« (Tr. Baba Mezia, str. 59a.) Však též nesmí býti zamlčeno, že vedle krásných pořekadel jsou v Talmudu i strašná, ohyzdná. Na př.: Žid s Nežidovkou nemůže přestoupiti 6. přikázání, »neboť ženy pohanů nejsou jejich zákonitými ženami«. (Tr. Sanhedrin, f. 52b, 82a.) Ten příklad postačí: ab uno disce omnes. Někteří rabíni snaží se popírati toto strašné učení: avšak kde rabíni si odporují, může Žid sám si voliti, a žádná kasuistika nemůže se světa shladiti fakta, že k základům židovské víry náleží zásadní opovrhování Nežidem, jež logicky vyplývá ze šíleného přeceňování sebe sama jakožto Žida. »Vy jste bohové!« dají si Židé od Jehovy na sebe volati. (Žalmy LXXXII., 6.) I jiné výklady desatera přikázání ukazují, kterak pojem mravnosti nehluboko vniknul do těchto semitských Hettitů; tak rabíni vykládají, že slova »nepokradeš« týkají se jen »krádeže lidí«. Jiní vykládají to tak, »nešiďte jeden druhého«. Talmud sice nikde přímo nepraví: »Okrádej Nežida«, ale také nikde nepraví opak. — Strašné jsou rovněž předpisy o trestání odpadlíků od víry židovské (ukamenování, rozsekání lidem). Na zvířecí krutosti těchto passáží jakoby si talmud liboval. Jeden příklad trestů: Vinníka zakopou do hnoje po krk, ovinou kolem krku tvrdý šátek, zavinutý do měkkého, a táhnou za oba konce, až trestaný otevře ústa; pak mu vlejí do úst roztavené olovo, které mu spálí vnitřnosti. (Tr. Sanhedrin 7., 52a.) A potom jsou učené spory v Talmudu o této surovosti! Na

roků« (Traktát Berachoth, I., 4.). A tak vedl je nový zákon k náboženskému úpadku. V »Bezmezném moři«, jak sami Židé nazývají »Babylonský talmud«, navždy utonula jejich nejčestnější náboženská hnutí.[216])

Toto všecko tvoří jaksi jen negativní součásti založení židovstva. Kněží změnili v mrtvý zákon krásné dědictví po svých otcích: naivní, živé vzpomínky a národní báchorky Hebrejců, jímavý kult Kanaanských, mnohé mravy spočívající na vlivu summero-akkadijském a všem Asiatům společné — z tohoto dědictví kněži učinili tuhý zákon. Oni čarodějsky[217]) Messinismus.

---

př. zbožný rabín Jehuda doporučuje otevříti trestanému ústa kleštěmi, aby se neudusil dřív než mu bude vlito olovo, poněvadž by tak duše jeho nespálila se zároveň s tělem! Tak daleko vede podřízení citu rozumu! — Až po dnes neexistuje úplný překlad Talmudu. Mnozí se domnívají proto, že jsou v Talmudu asi strašné věci o »gojích« a že Židé všemožně brání úplnému překladu Talmudu. Historik Graetz vystupuje proti svým souvěrcům, kteří »odhalují slabé stránky Židovstva« zrakům křesťanských čtenářů, a našeptává tajemně hrozné věci o jistých spisech španělských Židů, v nichž »slabiny křesťanských článků víry a svátostí tak otevřeně jsou líčeny, že se neodvažují tam, kde křesťanství jest náboženstvím vládnoucím, obsah jejich vykládati« (III., 8). Nuže, my nejsme tak přejemnělí, taková odhalení slabin nezarážejí nás ani dost málo; ukrývají-li Židé své literární plody, tož jest to jejich věcí; avšak tragické podezření není tu na místě, nýbrž běží zde o pochopitelný stud. (Všecka citovaná místa vzata jsou z jediné směrodatných, dvěma rabíny přehlédnutých překladů Dra Aug. Wünsche: Der Jerusalemische Talmud, Curych 1880, Der babylonische Talmud, Lipsko 1886—89; jediný citát o rabínovi bar Huna jest dle sbírky talmudských výroků S. Grünwaldem vydávané v židovské Universal-Bibliothek. Srovnej ostatně Strack: Einleitung in den Talmud, č. 2. spisů Institution Judaicum v Berlíně, kde se najde mezi jiným též úplné vyčtení všech přeložených zlomků, str. 106 násl. Mnohem jasnější a s menší učeností jest psán dodatek o Talmudu ve výborném spisku Williama Rubense: Der alte und der neue Glaube im Judentum, 1878.

[216]) Ještě dnes považuje pravověrný Žid předpisy rabínů za božské a drží se talmudské věty: »Nazvou-li rabíni levou ruku pravou a pravou ruku levou, pak jsi povinen tomu věřiti.« (Viz citované dílo antirabinisty Žida Rubense str. 79.) Blízká příbuznost s jezovitstvím (o čemž v následující kapitole) vystupuje tu, jako v tak mnohých jiných věcech, zcela zjevně.

[217]) Je známo, že »kabalistika« je slovo židovské a že umění samo je židovského původu. Duševní hnutí, jež nás

přeměnili vřelou krev v chladný kov a vykovali z něho mučidla pro duši, jakousi Norimberskou železnou pannu! Oni podvázali žílu mimovolného čití, čili jak praví Ambrož, »citu«, žílu instinktivní tvůrčí činnosti národa, jíž jeho víra, mravy, myšlénky, přizpůsobují se měnícím se dobám a budí nevadnoucí starou pravdu novými postavami k novému životu. Ale dílo jejich nebylo by trvalé, kdyby se zastavili v půli cesty a kdyby se spokojili těmito negativními výsledky. Když při fysiologických pokusech bývá přetrženo spojení mozku a srdce, nutno zavésti umělé dýchání, jinak se životní úkony zastaví. Totéž učinili kněžští zakladatelé náboženství zavedením mesiášské říše budoucnosti.

Již jsem dovodil, že materialistický názor světa podmiňuje dějepisné pojetí a že dějiny jakožto podklad náboženství musí obejímati mimo minulost a přítomnost také budoucnost. Proto už ode dávna obírali se Israelité myšlenkami na budoucnost. Ale jaké to byly skromné, přirozené naděje v mezích možnosti! Jehova slíbil Israeli darovati zemi Kanaan, vždyť sám byl jen bohem kanaanským; nehledě ke mnoha nevyhnutelným potýčkám kmen Juda žil, jako ostatní kmeny, až do vyhnanství v nejlepší shodě se sousedy; přistěhovaly se a zas se vystěhovaly (viz knihu Ruth) a bůh země, v níž se ten který kmen usadil, přirozeně byl přijat též (Ruth I., 15., 16.); národní pýcha byla sotva větší než dnešní německá nebo francouzská. Arci u proroků budoucnost židovská nabyla živějších barev; působila k tomu mimo jiné i tehdejší nebezpečná politická situace Palestiny, neboť proroci vystupovali vždy jen v bouřlivých dobách politických.[219]) Pozadím k jejich mravnímu napomínání, jejich hrozbám tresty, byly sliby blaženosti, jež čekaly počestný a bohabojný národ, ale o světové říši a podobných snech v pravých písmech proroků před zajetím babylonským není nikdy řeči. I sám Isaiáš nejde dále, než k myšlénce, že Jerusalem je nedobytný a že jeho ne-

---

vedou k mystice, vedou Semitu k čárům. I zde převládá slepá vůle!

[218]) Str. 234, 246 pozn.

[219]) Wellhausen, str. 154.

přátelé budou ztrestáni. Pak v bezpečném příbytku bude blaho vědění, moudrost, bázeň před Hospodinem obyvatelstva pokladem, a jako zvláštní požehnání boží zdá se velkému muži, že nebude tehdá zákonníků![220]) Odvolávám se k největší žijící autoritě,[221]) že představa zvláštní svatosti židovského národa byla právě ideou, jež jest podkladem židovského náboženství, tedy neznáma proroku Isaiáši. Všechna místa, jako: »kdo zůstane na Sionu, svatým bude zván« — »svatým národem budou je zváti« (IV., 3.; LXII., 12. a j.) jsou zjevné pozdní vložky, dílo »Velké Synagogy«, mluva mnohem pozdějšího, hebrejštinu již volně neovládajícího století prozradila zbožné falšovatele. Stejně zfalšovány jsou i veškery »utěšující« dodatky u Amosa, Oseáše, Micheáše, Isaiáše a j. následující po hrozivé výzvě k pokání;[222]) a naprostým falsifikátem jsou i kapitoly na př. LX. kn. pror. Isaiáše, ono proroctví messiášské, dle něhož všichni králové budou před židovskými králi ležeti v prachu a kdy brány Jerusalema otevřeny budou ve dne v noci, aby do nich národové vnášeli poklady světa. Pravý Isaiáš sliboval svému národu za odměnu »moudrost a vědomosti«, ještě větší prorok Deuteroisaiáš, bojující proti obětem a chrámům, snil jako o největším štěstí, že bude »otrokem Božím«, jehož údělem bude utěšovati zemdlené, slepé, chudé, utlačované. Teď se ale všechno změnilo: teď hrozilo se prokletím Božím, kdo držel se na př. slov Ezechielových: »Hle dům Judův jest jako všichni národové« (XXV., 8.); neboť stane se královstvím kněží (Exod XIX., 6.),[223]) Židům slíbeno teď světové panství, všechny poklady světa, zvláště všechno zlato a stříbro.[224]) To jest budoucnost Židům slibovaná. V pokoře měli klaněti se Bohu, ale není to ona vnitřní pokora, o níž mluvil Kristus; ný-

---

[220]) Kn. pror. Isaiáše, XXXIII., 5., 6.

[221]) Cheyne: Introduction to Isaiah, 1895, str. 27. a 53.

[222]) Cheyne, v úvodě k R. Smithovým »Prcfets of Israel«, str. XV. a násl.

[223]) Že tento text (Exod. XIX., 3.—9.) je pozdním doplňkem až po objevení se Deuteronomia, je dokázáno Wellhausenem »Composition des Hexateuchs«, str. 93., 97.

[224]) Viz kn. pror. Isaiáše XX., knihu pror. Hageáše II., 8. (po babylonském zajetí): »Mé je stříbro a Mé zlato« (praví Bůh Sabath).

brž Žid sklání hlavu před Jehovou, protože mu bylo slíbeno, že jen pod tou podmínkou stane se pánem světa a že bude národům šlapati na šíji.[225]) Už v této zásadě židovského náboženství je zločinný útok na existenci druhých národů. Na věci nevadí, že Židé až posud neměli síly k provedení toho, vždyť naděje sama je už zločinem a otravuje duši Židovu.[226])

K falšovaným místům v knihách proroků připojily se i jiné sny o budoucnosti. V zajetí babylonském Židé od Peršanů poprvé slyšeli tajemné zprávy o nesmrtelnosti duše a o budoucím životě, o andělích a ďáblovi, o nebi a o pekle.[227]) Na této půdě pak rozkvetla celá apokalyptická literatura (vzorem jejím je kn. pror. Daniele), jež se zabývá koncem světa, vzkříšením spravedlivých atd., aniž by to však mělo vliv na idealisaci nadějí v příchod Messiášův. V nejlepším případě jednalo se o vzkříšení těla, což mělo podporovati víru ve vratký slib: »Musíš dnes plniti zákon, potom dostane se ti odměny« (Tr. Erubin, odd. 2.) a toto židovské »království Boží« dle Saadiho (nejvýznačnějšího ze židovských myslitelů X. stol.) »uskuteční se na zemi«. Citáty z apokalypsy Baruchovy, str. 141., svědčí o představě, jakou měli Židé o tomto budoucím životě; lišila se od dnešní jen světovou vládou Židů. Zajímavo je, že tento názor zůstavil sto-

---

[225]) Nesmyslnost tvrzení, že toto náboženství je kořenem, z něhož vyrostlo a vykvetlo křesťanství, bije do očí i největšímu stranníkovi.

[226]) Židovští apologeti namítají, že poslouchají zákona ne proto, že v tom vidí prostředek k dosažení moci, ale k vůli slibu Jehovovu, že jim dá v plen celý svět, a to ne k vůli nim, ale pro Jeho vlastní slávu. Ale je to zřejmá výmluva, nezasluhující odpovědi. Nejvěrohodnější autor židovský Montefiore praví zřejmě: »Není pochyby, že hlavní motiv, jenž leží v osnově Deuteronomia, je tento: »Poslouchej zákona, ježto se ti to vyplatí.« (Citov. dílo str. 531.) Že je mezi Židy dost čestných lidí, kteří se podrobují zákonu bez ohledu na tuto odměnu, to dokazuje jen, že často se ethika s náboženstvím zcela rozchází a že vždy byli lidé lepší, než vyznávaná jimi víra. Ale i dnes dosti liberální Židé píší: »Existence Židovstva je podmíněna pevnou vírou v příchod Mesiáše.« A tak po dnes ovládá Židovstvo pevná víra v budoucí světové panství! (Viz výše str. .)

[227]) O bezprostředním vypůjčení si představ u Zoroastra od zakladatelů židovství, viz Montefiore, cit. dílo str. 373., 429., 453. atd.

py i v Novém Zákoně. Dle Matouše 12 apoštolů usedne na 12 trůnech a bude souditi 12 pokolení Israele, což bez odporu svědčí o názoru, že do nebeské říše přijati budou jen Židé.[228])

A tak vymyšlená a zcela padělaná minulost je doplněna vymyšlenou utopickou budoucností; nehledě k materialistickému rázu svého náboženství, potácí se Žid mezi sny a přízraky. Tato fata morgana praotcovské pouště i nadále okouzluje Polosemitu a slibuje mu v náhradu za tragický osud veškeru blaženost v budoucnosti. Je to útěcha vzdušná, klamná, bezobsažná, ale pro mocnou vůli, nazývanou věrou, dostatečná životní síla, pro jiné často i velmi nebezpečná. Zde vítězí moc ideje hrozným způsobem: V talentovaném, třeba že i fysicky a duševně nevynikajícím národě, budí idea tato poblouzení o jakémsi zvláštním vyvolení, kreslí mu slibné obrazy blažené budoucnosti, odlučuje jej v šílené hrdosti od všech národů světa, vnucuje mu zdánlivě Bohem daný, bezduchý, nerozumný, v praxi neproveditelný zákon, krmí jej vymyšlenými vzpomínkami a uspává zločinnými nadějemi — a povznášejíc tento národ v jeho fantasii do závratné výše babylonské věže, ponižuje jej psychicky tak hluboko, utlačuje nejlepší jeho duševní schopnosti s takovou silou, vylučuje jej z trpícího, tvořícího lidstva, nechává jej ztuhnouti beznadějně v utkvělých ideách, odhaluje jeho nebezpečnost pro veškero lidstvo, pro veškeru kulturu, že vždy a všude budil nedůvěru a odpor proti sobě. Pravil jsem, že pravověrnost a svobodomyslnost Židů je nám stejně nebezpečnou, a vskutku nejedná se už o to, v co věří Žid, ale v co může a v co je schopen věřiti. Intelektuální nadání a mravnost jsou individuální schopnosti. Žid, jako jiní lidé, je buď chytrý nebo hloupý; buď dobrý nebo špatný; ale »les plis de la pensée«, jak praví Francouzi, přirozený směr myšlé-

---

[228]) Matouš, XIX., 28. a Lukáš, XXII., 30. Slova zde Kristovi připisovaná jsou v přímém odporu s tím, co stojí u Mat., XX., 23. Čistě rabínský rys jeví se i v úporném připomínání 12 pokolení Israele, jakkoliv vskutku už po 500 let byla jen 2. Rabíni hlavně na to kladou váhu, že všichni Nežidé jsou vyloučeni z účasti na budoucím životě. (Laible, Jesus Christus u. Talmud, str. 53.)

nek a skutků, jisté záhyby, v něž duch po zvyku celých pokolení se skládá — to není individuální.[229])

Proto také vidíme dnes židovské atheisty nejmodernějšího směru, kteří jsou ochotni přijímati nejnesprávnější hypothesy, nebo i pomocné theorie, jichž věda potřebuje — za skutečná, holá fakta; Židy, kteří jsou neschopni státi výše, než na omezeném historickém hledisku; Židy, kteří jeví schopnost vybudovati nemožné theorie sociální a národohospodářské v mesiášské říši a kteří při tom jsou zcela lhostejni k otázce, nezníčí-li tak namáhavě námi získanou civilisaci a kulturu jednak svou dětinskou věrou v zákony, že lze dekrety a zákony přetvořiti rázem duši národa, jednak svým krajním nechápáním všeho skutečně velkého, konečně pak přemrštěným oceňováním všeho, co vytvoří neb napíše Žid, byť by to bylo i liliputánsky malé — vidíme tudíž, že tito zdánliví volní myslitelé jsou daleko spíše produkty náboženství Thory a Talmudu, než mnohý zbožný rabín, jenž v pokoře plnění zákona slučuje s láskou k bližnímu, s náboženskou snášelivostí, s obětováním se pro chudé a utlačované a jenž mohl by býti ke cti každému národu a každému náboženství.

Zákon. Ukázal jsem už v dřívější stati této kapitoly k tomu, co přes vše to dodávalo velikosti specificky židovskému pojímání života. I když, jak tvrdí Robertson Smith, při tak následků plné centralisaci kultu v jediném Jerusalemě rozhodovaly peněžní zájmy šlechtické kasty duchovenské a její politická ctižádost,[230]) přece jsem přesvědčen, že neproduktivní, kritičtí duchové takovým okolnostem vždy přikládají velkou váhu. Čistě egoistickým výpočtem zájmovým nelze založiti národ, jenž je schopen přežiti rozptýlení; je chybou soudnosti tomu věřiti.[231]) K tomu pak nevi-

---

[229]) Počítáme-li při časné mužnosti Židů na pokolení 24 let, tu od doby návratu z Babylonu dělí dnešního Žida 100 pokolení. To týká se mužů. Ženských pokolení za tutéž dobu je 150.

[230]) Robertson Smith, Prophets of Israel, str. 365.

[231]) Vpravdě klassický příklad podobné domnělé kritické, ale vlastně nekritické práce poskytuje Oldenbergův spis »Religion des Veda«, v němž symbolismus a mystika Indů se líčí vůbec jako kněžský klam a podvod!

díme, že by Ezechiel, Esdra a Nehemiáš, na nichž ležela všecka tíha a nebezpečí, byli dosáhli nějakých zvláštních výhod. Aby byl Babylon zaměněn za Jerusalem, k tomu bylo třeba vůbec idealismu; pohodlnější a světsky smýšlející Židé raději zůstali v metropoli na Eufratu. I později se žilo Židům všude lépe než ve vlasti, a rabín, živící se nuzně obuvnictvím nebo krejčovstvím, aby pak mohl zasvětiti hodiny své prázdně studiu Písma, učení druhých a náboženským hovorům, byl vším jiným, než sháněčem hmotných zájmů. Byl arci egoistou, šíleným egoistou, ale nikoli pro svou osobu. Tedy i zde jako všude, jen idealismus je schopen tvořiti a udržovati, ano i náboženství materialismu na něm spočívá. Tito muži páchali falšování, o tom není sporu, a falšovati dějiny je v jistém smyslu ještě horším než falšovati směnky: můžeť to míti dalekosáhlé následky; miliony lidí, jež prolili svou krev za křesťanství,[232]) množství Židů, zemřevších za svou víru, vesměs jsou oběti padělku Esdrášova a Velké Synagogy. Nesmíme však pochybovati o čistotě pohnutek těchto lidí. Oni jednali v nejkrajnějším zoufalství; chtěli uskutečniti nemožnosti; chtěli zachrániti svůj národ před záhubou. To byl zajisté šlechetný účel! Zvítěziti bylo lze jen s napjetím všech sil. Oni jednali pod vlivem pobloužení, ne však z podlosti, neboť především chtěli sloužiti svému Bohu. »Na vás chci ukázati, že jsem svatý« (Ezechiel XXVII., 25.). »Tento národ jsem si připravil, aby šířil moji slávu« (Isaiáš XLIII., 21.; dodatek po zajetí babylonském). Kdyby byl židovský národ zmizel, byl by býval konec i slávě Jehovově. Zakladatelům židovství sloužily za pramen síly čistota a obětavost záměrů, a že zrak jejich byl obrácen k Bohu. Myšlénka, osamotiti národ přísným zákazem smíšeného manželství a změniti zbastardované Israelity v ušlechtilou raçu, jest v pravdě geniální; totéž vztahuje se i k nápadu vydávati čistotu židovského národa za historické dědictví a za jeho

[232]) Voltaire ve svém spise Dieu et les hommes podrobně vypočítává počet obětí, zhynuvších za křesťanské učení. Je jich na 10 millionů. Ale Voltaire obyčejně ještě zmenšoval počet třeba až na polovinu, boje se výtky přemrštěnosti.

zvláštní, charakteristickou vlastnost. Sem také se vztahuje i celý »zákon«, neboť jenom tomuto zákonu podařilo se vykořeniti všechny jiné myšlénky na Jehovu, t. j. podařilo se udělati národ skutečně »svatým« (v semitském slova toho významu). Jeden ze židovských autorů sděluje: »Jediné sobotě věnováno 39 kapitol o zapovězených zaměstnáních. Každá kapitola má opět pododdělení a tak do nekonečna.[233]) Mojžíšovi bylo prý na hoře Sinai sděleno 365 zákazů a 248 přikázání,[234]) jež byly jenom kostrou pro obšírný »zákon«. Montefiore také tvrdí, že zachovávání zákona hnedle se u Žida obrátilo v převládající ideu, že se mu stalo summum bonum, t. j. nejkrásnějším, nejušlechtilejším a nejmilejším zaměstnáním na světě.[235]) Pamět a vkus byly tímto »zákonem« do kouta zatlačeny, ale soudnosti nevedlo se lépe: chudá žena, jež si v sobotu sbírala chrastí pro svůj chudý krb, dopustila se stejného zločinu, jako by byla cizoložila.[236]) A tak opakuji: mužové, kteří založili židovství, nebyli vedeni špatným egoistickým úmyslem, ale démonickou silou, vlastní jenom poctivým fanatikům — neboť hrozné dílo jimi vykonané je každým vzhledem dokonalé.

Thora. Věčnou památkou této dokonalosti je Thora, t. j. knihy Starého Zákona. Zde historie tvoří opět historii. Které vědecké dílo mohlo by se honositi nadějí, že bude míti takový vliv na život lidstva? Nejednou bylo ujišťováno, že Židé postrádají tvůrčí síly; prohlížíme-li však tuto knihu, docházíme zcela jiného závěrku; alespoň v době největšího neštěstí byla jim poskytnuta tvůrčí síla a oni vytvořili dílo opravdového umění. Umělecká stránka díla tohoto tkví hlavně v tom, že v této světové historii, začínající stvořením světa a končící budoucím královstvím Božím na zemi,

---

[233]) Montefiore, Religion atd., str. 504.

[234]) Talmud, Trakt. Makkoth, odd. 3.

[235]) Montefiore, Religion, str. 530.—535. Ohromný počet obřadních předpisů jest velikou výsadou Israele — dí Talmud. Zcela opačný názor o náboženských povinnostech má Imm. Kant v »Anthropologie« § 10. a): Myslícímu člověku není nic tak obtížno, jako vyplniti »Gebote einer geschäftigen Nichtsthuerei«, jež tvoří osnovu židovství.

[236]) Dle zákona (viz Numeri XV., 32.—36.) podléhá trestu smrti.

je veškera perspektiva tak zařízena, že způsobila nesmírné vyvýšení středu, t. j. národa židovského. V čem jiném tkví síla tohoto národa a jeho schopnost k životu, jež až posud vítězně vzdorovala každému osudu, ne-li v této knize? Poznali jsme, že v prvních dobách Israelité ničím nelišili se od ostatních sousedních plemen hebrejských; poznali jsme v syrských Hettitech velmi tuhý, ale »anonymní« druh lidí bez fysiognomie, nápadný nejvíce svým nosem. Kmen Židů byl znám svou neschopností bojovnou, takže jejich král k ochraně své osoby a vlasti musil si najímati cizí žoldnéře; u Židů bylo tak málo podnikavosti, že již pohled na moře je lekal, kdežto příbuzní s nimi Feničané dosáhli tu skvělých úspěchů; schopnosti Židů k průmyslu byly tak malé, že ku všem podnikům bylo nutno objednávati řemeslníky a umělce ze sousedních zemí; i v zemědělství byli tak neschopni (jak vysvítá z Talmudu), že Kanaanští byli nejenom jejich učiteli, ale i pro příště jedinou pracovní silou;[237]) ba i v politickém ohledu byli Židé nepřáteli spořádaných poměrů životních, vždy podrývajíce půdu vládě domácí i cizí, ač nejvíce si libovali pod tlakem cizího panství . . .

Takový národ zdá se býti předurčen k rychlému zmizení se světové historie, a vskutku z ostatních polosemitských plemen zbyla jenom jména. A co zachránilo malý národ židovský před stejným osudem? Co jej udržovalo ještě v pevném svazku, když už národ byl rozprášen po celém světě? Co mu umožnilo, že ze středu jeho vzešel nový, světový, křesťanský princip? Jediné a pouze tato kniha! Vedlo by nás příliš daleko, kdybychom chtěli rozebírati vlastnosti této, pro dějiny světa tak důležité knihy. Goethe kdesi píše: »Tyto knihy souvisejí tak šťastně, že klamem soudíme, že tyto zcela cizí živly jsou nerozlučitelným celkem; jsou dost úplny, aby uspokojovaly, dost zlomkovity, aby povzbuzovaly, dost barbarsky, aby vybízely, dost jemny, aby mírnily.« Herder pak vysvětluje široký

---

[237]) Proto nejstrašnější hrozbou Jehovy za neposlouchání zákona jest: »Budete muset vykonávat všechny práce sami, místo abyste je dávali konati druhým.« (Talmud, Trakt. Berachoth, odd. VI.) Svědectví, že zemědělci a pěstitelé vinic jsou cizinci, je i u Isaiáše, LXI., 5.

význam Starého Zákona hlavně tím, že »lidské zvědavosti bylo příjemno najíti v těchto knihách tak populární, pochopitelné a jasné odpovědi na otázky o stáří a stvoření světa, o původu zla atd.« Vidíme tedy, že tato kniha hoví i vytříbenému duchu i lidu obecnému, onomu, poněvadž se podivuje »v klamavém celku« smělé libovůli, a tomuto, poněvadž mysterium bytí se ukrývá zrakům, jako Jehova za oponu chrámovou, a on na všecky své otázky dostává »lidové odpovědi«. Kniha tato znamená vítězství materialistického názoru na svět — věc to ne nepatrná! Znamená vítězství vůle nad rozumem, nad veškerým hnutím tvůrčí fantasie! Takové dílo mohlo vzejíti jenom ze sloučení zbožné mysli s démonickou silou. Pokud nepoznáme původu této démonické geniálnosti, potud nepochopíme ani židovství, ani jeho sílu, ani jeho tuhost životní, ani jeho povahu a myšlení. Zde věc vskutku týká se boje jednoho se všemi. Tento »jeden« přinesl všechno v oběť a přijal na sebe všelikou hanbu, jen aby jednou stal se vládcem mesiášské říše světa, na věčnou slávu Jehovovu. Talmud dí: »Jako přestoupení zákona má pro tebe v zápětí rozšlápnutí, tak poslušnost zákona tě odmění, že ty jediný budeš vládnouti« (Tr. Aboth, IV., 5. dle Montefiore).

Židovství. Ku konci ještě jedno. Na otázku: Kdo je Žid? odpověděl jsem, že jsem ukázal jeho původ, fysický substrát, a že jsem se pak snažil připojiti vůdčí ideu židovskou v jejím vzniku a v její podstatě. Více nemohu učiniti, ježto osobnost patří jednotlivému individuu a ježto není horšího klamu, než mysliti si, že národ lze posuzovati dle jednotlivců. Neměl jsem na mysli ani »dobrého« ani »špatného« Žida. »Nikdo není dobrý«, praví Ježíš Kristus, a kde je tak ubohý člověk, abychom ho mohli nazvati naprosto špatným? Mám před sebou soudní statistiky. Jedny tvrdí, že Židé jsou učinění beránci, druhé tvrdí opak; divím se, jak lze z týchž čísel vymudrovati obojí, ale více se divím, že takovým způsobem hodláme poznati psychologii národa! Nikdo nekrade pro zábavu (leda kleptoman); je-liž ten, kdo krade z nouze nebo zlým příkladem sveden, naprosto špatným člověkem, a ten, kdo nemá příčinu nebo příležitost krásti, naprosto dobrým? Luther praví: » Kdo pekaři ukradne chléb z

krámu, nemaje hladu, je zloděj; činí-li tak z hladu, je v právu, ježto mu měl býti dán.« Budiž mi dána statistika, ukazující, kolik lidí v nouzi a opuštěnosti nestává se zločinci.

Což předkové feudální šlechty nebyli lupiči na veřejných silnicích? A není to dokonce předmětem chlouby jejich dnešních potomků? Nedávali papežové vražditi krále najatými vrahy? Nepatří v naší umravněné společnosti lež a uvádění v omyl ještě ve vysoké diplomacii k dobrému tonu? Nechme tedy raději mravnost stranou, nechme stranou i kluzkou otázku talentovanosti. Že na př. advokátů Židů je víc než advokátů křesťanů, je jen důkazem, že advokatura je zaměstnáním výnosným. V příčině talentu nedokazuje to nic. O všech těchto věcech pomocí statistiky můžeme dokázati, co chceme. Za to však raça i ideál jsou věci základní. Dobrých a špatných lidí pro nás není, takoví jsou jen před Bohem, neboť slovo »dobrý« vztahuje se k mravnímu ocenění, jež opět podmiňuje znalost vnitřních pohnutek, které nám vždy zůstávají skrytými. Už Jeremiáš praví: »Kdo srdce lidské probádá?« (XVII., 9.);[238] naproti tomu můžeme mluviti o dobrých a špatných raçách, ježto se tu jedná o fysické poměry o všeobecné zákony organické povahy (jež jsou experimentálně probádány), v nichž čísla poskytují neodmluvné důkazy, o poměry, o nichž nám dějiny lidstva vyprávějí mnoho poučného.

A vůdčí ideje jsou stejně chápatelny. V poměru svém k raçe bývají hlavně jejími následky, ač přece leckdy působívají i jako příčina. Proto také každý silný národ má tak vyvinutou schopnost asimilační. Vstup do nového svazu nemění zprvu ani vlákénka na tělové struktuře a jen pomalu, během pokolení mění krev; ale mnohem rychleji působí ideje, uvádějíce takměř ihned osobnost na nové dráhy. A židovská národní idea zdá se míti neobyčejně mocný vliv snad proto, že národ židovský vlastně existuje právě jen jako

---

[238]) Kant, Kritik der reinen Vernunft: Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen.«

idea; a od počátku židovství nebyl normálním »národem«, nýbrž především myšlénkou, nadějí. Proto jest také převráceností, právě u Židů zdůrazňovati přijímání cizí krve od času k času, jak se to stalo na př. od Renana v jeho posledních letech. Lépe než kdo jiný věděl Renan, že přestoupení Řeků a Římanů k židovství bylo bez důležitosti. Což byli tito Helléné z Antiochie, o nichž nám vypráví ve své přednášce »Judaisme, raçe ou religion?« a kteří domněle přestupovali hromadně k židovství? (pro tento fakt máme jen svědectví velmi nespolehlivého Žida Josepha.) Hebrejsko-syrští míšenci, v jejichž žilách pravděpodobně neproudilo ani kapky řecké krve — a dále nic. A tito »Římané«, vzhledem k nimž Renan se odvolává na Juvenala (Sat. XVI., 95 násl.)? Kvas to byl národa složeného z odpoutaných asiatských a afrikanských otroků. Ať jmenuje nám některého znamenitého Římana, který se stal Židem! Taková tvrzení znamenají úmyslné zavádění na scestí neučeného obecenstva. Ale i kdyby spočívala na pravdě místo na tendenčním falšování, co by z toho vyplývalo? Židovská národní myšlénka jest zajisté, jak jsem prokázal, mocna jako žádná jiná a přetváří lidi ke své podobě. Netřeba míti authentický hetitský nos, aby kdo byl Židem, slovo toto znamená spíše zvláštní způsob cítění a myšlení; člověk může velmi rychle, aniž by byl Israelita, státi se Židem. Pro mnohého stačí pouze pilně obcovati se Židy, čísti židovské noviny a navykati si na židovské pojetí života, literaturu a umění. Na druhé straně je nesmyslno nazývati »Židem« Israelitu pravého původu, jemuž se podařilo odvrhnouti pouta Esdrášova a Nehemiášova, v jehož hlavě zákon Mojžíšův a v jehož srdci opovrhování jinými nemá více místa. »Jaká vyhlídka by to byla,« volá Herder, »vidět Židy ve způsobu jich myšlení čistě zhumanisovány.« Čistě zhumanisovaný Žid však není více Židem, ježto, odřeknuv se židovství, ipso facto vystoupil z této národnosti, jejíž souvislost se uskutečňuje soubórem představ a zvláštní »věrou«. Musíme doznati s apoštolem Pavlem: »To není Žid, jenž po vnějšku jest Židem, neboť pravý Žid uvnitř jest ukryt.«

[239]) Adrastea V. odd. »Pokračování«.

Podobné národní nebo náboženské ideály mohou svůj přetvářecí vliv úplatňovati dvojím způsobem, kladně a záporně. Viděli jsme, kterak u Židů několik mužů vnutilo národu, jenž docela nebyl k tomu volný, určitou národní ideu a vtisklo mu pečeť této ideje tak hluboko, že se zdá, jakoby ten národ tuto pečeť nikdy nebyl s to zahladiti. K tomu ovšem patřila příbuznost krve a ducha (konsanguinita a kongénialita): zde tedy idea působila v kladném směru tvůrčím. Stejně důležitý příklad poskytuje náhlá přeměna krvežiznivých, divokých Mongolů v mírné, zbožné lidi, z nichž třetina žije v mnišství přijetím víry buddhistické.[210]) Idea může však působiti zcela záporně, může člověka svésti s jeho vlastní dráhy, aniž by mu otevřela jinou, jeho raçe přiměřenou. Všeobecně známým příkladem jest působení mohamedánství na Turkmeny: přijetím fatalistického názoru světového upadl divoce-energický národ ten pozvolna v úplnou passivitu. Kdyby židovský vliv nabyl na duševním a kulturním poli převahy, byli bychom bohatší o další příklad záporného, ničivého působení.

Tím naznačil jsem methodu, dle níž postupuji, jakož i její hlavní výsledky; jiného souhrnu této kapitoly nepodávám. Oproti organickým jevům zůstávají formule pouhými frázemi. Známa jest anekdota: Le voilà, le chameau! Vždyť i velbloudovi jest taková náročitost směšnou, a nikdy by mně nenapadlo zakončiti tento nástin formulkovým sevšeobecněním, jako bych chtěl říci: Le voilà, le juif! Jest zajisté toto thema nevyčerpatelné i nezbadatelné, a já také použil svých poznámek sotva dvacetiny! Čeho já také chci dosáhnouti, jest, aby ten, kdo tuto V. kapitolu přečte, cítil se schopna, utvořiti si jasnější a ostřejší soud o Židech, než jaký měl dříve. Z tohoto soudu vzejde další o významu vstupu Židů do dějin západu samo. Stopovati tento vliv průběhem staletí není mým úkolem. Ale jelikož nepřímý vliv židovstva na křesťanství byl a ještě jest veliký, a jelikož mimo to přímý vliv židovstva právě v 19. století (ano teprve v 19. stol.) byl pocítěn jako nový živel v ději-

---

[240]) Srovnej Döllinger: Akademische Vortraege, I., 8.

nách kulturních, tak že »židovská otázka« náleží k palčivým otázkám naší doby, byl jsem povinen položiti zde základ k nějakému soudu. Ani vášnivá tvrzení antisemitů, ani dogmatické mělkosti vyznavačů lidských práv, ba ani to množství učených knih, z nichž jsem pro tuto kapitolu tak hojně čerpal (jež všecky však objasňují pouze nějakou zvláštní, ponejvíce jen některou čistě theologickou nebo čistě archaeologickou stránku), nemohou nás vésti k cíli. Že jsem se pokusil položiti tyto základy, bylo podnikem šíleně smělým, vím to a doznávám; já však poslouchal příkazu potřeby a doufám, že nikoli nadarmo jsem usiloval o jasné a správné představy; ona nouze jest zajisté všeobecná. Při této otázce nejde jen o naši přítomnost, ale i o naši budoucnost.

Šestá kapitola.

Vstup Germánů do dějin světových.

Mon devoir est mon Dieu suprême.
Bedřich Veliký.
List Voltairovi z 12. června 1740.

Vstup Židů do evropských dějin znamenal (jak dí Herder) vstup cizího živlu — cizího všemu, co Evropa tehdá už byla vykonala i co ještě konati byla povolána; naopak má se věc s Germány. Tito barbaři, jenž nejraději táhli nazí do boje, tito divoši, jenž najednou se vynořili z lesů a bažin, aby přepadli a hrůzou naplnili civilisovaný a kultivovaný svět a pouhou pěstí ho dobývali, byli přec jen pravými dědici Řeků a Římanů, krev z jejich krve a duch z jejich ducha. Jejich vlastním jest, co nevědomky vyrvali z cizí ruky. Bez nich den Indoevropanů skláněl se ke konci. Zákeřně vyplížil se asiatský a afrikanský pacholek až na trůn římského imperia, co zatím syrský míšenec se zmocnil díla zákona, Žid používal knihovny alexandrijské, aby přizpůsobil hellénskou filosofii mojžíšskému zákonu, Egypťan, aby klíčící přírodovědu pohřbil nabalsamovanou v nádherných pyramidách vědecké systematiky, na nedohledné doby; brzy i Mongol měl rozšlapati čisté květy prarijského života — indické myšlení, indické básnění — svýma surovýma, zakrvácenýma nohama, ba i šílenstvím pouště zachvácený Beduin v pustinu obrátiti Iran, onu zahradu Edenu, v níž po tisíce let rostla symbolika světa; umění už dávno nebylo žádného, nýbrž jen šablony pro bohaté a jezdění v cirku pro lid; nebylo tudíž dle slov Schillerových, mnou na počátku první kapitoly uvedených, žádných lidí více, nýbrž byli jen tvorové. Byl svrchovaný čas, že se dostavil vysvoboditel. Arci nevstoupil do dějin, jak by si ho představoval konstruující a kombinující rozum, jako anděl strážce, jako dárce nového jitra lidstvu; můžeme však dnes litovati jenom jednoho, že tento osvoboditel všude, kam vniklo jeho vítězné rámě, nehubil důkladněji, a že následkem toho tak zvané »latinisování«, t. j. zasnoubení s národnostním chaosem pomalu opět uloupilo širé kraje jediné zmlazujícímu vlivu čisté krve a nezlomné, mladistvé síly, jakož i vládě svrchovaného

Pojem »Germánstva.«

nadání. Jenom myšlenková lenost anebo nestydatá dějepisná lež může ve vstupu Germánů do světových dějin spatřovati něco jiného než vyprostění lidstva v agonii již upadlého z drápů věčně bestialného.

Užívám-li zde slova »Germán«, děje se tak, jak jsem již v úvodních řádkách k tomuto oddílu o dědicích poznamenal, k vůli zjednodušení. Ale tento pojem jeví se zprvu poněkud elastickým a snad i nepřípustným, ať jej béřeme široce nebo úzce, poněvadž vědomí specificky »germánského« jest pozdní vymožeností, alespoň u Germánů samých. Nikdy nebylo národa, který by sebe byl označoval za germánský, a nikdy — od prvního jejich vystoupení až podnes — nepostavili se veškeří Germáné společně a spojeně oproti Negermánům; naopak, od počátků jsou mezi sebou v půtkách a proti nikomu tak rozhořčeni jako proti vlastní krvi. Již za života Kristova zradil Inguiomer svého blízkého příbuzného, velikého Hermanna, Markomanům a zamezil tak jednotný postup severních kmenů a úplné zničení Římana; již Tiberius směl doporučovati jako nejjistější politiku naproti Germánům: »Ponechejte je vlastním jejich vnitřním svárům«; všecky další veliké války, vyjma války křížové, byly mezi Germány, alespoň mezi germánskými knížaty; 19. století poskytovalo v hlavní věci totéž divadlo. Cizinec však ihned poznal jednotnost této silné čeledi a utvořil pro jeho bujné rozvětvení — místo nepřehledného babelu jmen Chattů, Chauků, Cherusků, Gambriviů, Svévů, Vandálů, Gotů, Markomanů, Lugiů, Langobardů, Sasů, Frýzů, Hermundurů atd. — obsažný, jednotný pojem G e r m a n ů, poněvadž jeho oko seznalo jejich pospolnou příslušnost. Tacitus míní, když už jej omrzelo jména vypočítávati: »útvar těla jest u všech těchto lidí týž«, a to byl správný empirický podklad pro další intuitivně správný náhled: »Jsem přesvědčen, že různí kmenové Germanie, neporušeni manželstvími s cizími národy, tvoří ode dávna zvláštní, nesmísený národ, jenž podobá se jen samému sobě« (G e r m a n i a, 4). Tak mnohem zřetelněji, než sám súčastněný, poznává mnohdy opodál stojící, jehož oko nebývá jednotlivostmi zaujato, velikou souvislost jevů!

Dnes však to není pouze podjatost, co nám vadí užívati slova »Germáné«, místně i fylogeneticky tak

jednoduše, jako činil Tacitus: onino různí germánští kmenové, které on spatřoval jako nesmíšený, poměrně jednotvárný národ, doznali, jako dříve Helléné, nejrozmanitějšího smísení mezi sebou a kromě toho zůstal jenom zlomek »neporušen manželstvím s cizími národy«, k čemuž potom, v následcích velikých stěhování, připojily se zvláštní kulturní vlivy, vyplývající ze zeměpisné polohy, z klimatických poměrů, ze stupně vzdělanosti, nejbližších sousedů atd. To samo by bylo už stačilo, roztříštiti jednotu. Avšak ještě daleko spletitější jest tento stav věcí, doplníme-li to, čemu učí politické dějiny, bližším srovnávacím zkoumáním v oborech lidové duševědy, filosofie a dějin umění, jakož i výsledky praehistorického a anthropologického bádání posledních padesáti let. Neboť potom dojdeme přesvědčení, že smíme a musíme pojem »Germanů« bráti značně šíře než Tacitus, ale zároveň spatřujeme i nutná omezení, na něž nedokonalé vědění minulých dob nemohlo pomýšleti. Abychom rozuměli svým dějinám a době přítomné, musíme si vzíti příklad z Tacita a slučovati i vylučovati jako on, ale na širším podkladě dnešního vědění. Jenom přesným zjištěním nového pojmu »germánství« nabude pozorování vstupu Germánů do dějin světa praktické ceny. Účelem této kapitoly jest podati takovou popisnou definici ve vší stručnosti. Kam až sáhá kmenová příbuznost? Kde nacházíme »Arya« (t. j. náležející ku přátelům)? Kde počíná cizinství, jehož dle Goethova slova »nesmíme trpěti«?

Pravil jsem, že pojem »Germána« jest bráti šíře, ale zároveň i úže než činil Tacitus. Obojí, rozšíření i zúžení, vyplývá jak z historických, tak i anthropologických úvah. Rozšíření pojmu.

Rozšíření doznává tento pojem seznáním, že Tacitova »Germána« nelze fysicky i duševně ostře odlišovati ani od jeho předchůdce v dějinách, od Kelta, ani od jeho následovníka, jehož jsme zvykli ještě s odvážnější smělostí slučovati v pojem »Slovana«. Žádný přírodozpytec neváhal by považovati tyto tři raçy dle jejich fysických znaků za druhy společného kmene. Gallové, kteří r. 389 před Kr. dobyli Říma, odpovídají dle popisů zcela líčení, jaké podává Tacitus o Germánech: »zářivé, modré oči, rezavý vlas, vysoká postava«; a na

druhé straně nálezy lebek ve hrobištích z nejstarších heroických dob slovanských ukázaly k úžasu učeného světa, že Slované z doby stěhování národů byli zrovna tak vyslovení dolichocefalové (dlouholebečníci) a zrovna tak vysokorostlí mužové, jako staří Germáné a jako Germáné ušlechtilejšího kmene až podnes.[1])

Kromě toho Virchowovo obsáhlé zkoumání barvy vlasů a očí podalo výsledek, že Slované z domu byli právě tak plavovlasí (a v některých krajinách posud jsou) jako Germáni. Nehledě tedy k theoreticky jen a hypotheticky nabyté všeobecné představě, zdá se, že máme dobrý důvod, pojem Germána, jak jsme jej přejali od Tacita a jejž jsme od té doby pouze s hlediska úvah jazykových stále zúžovali, naopak hodně rozšířiti.[2])

Kelto-germán.

Mluvme nejprve o Keltovi.

Převážně filologickými úvahami svedeni, ježto keltické řeči prý jsou s italskými a řeckými blíže příbuzny než s germánskými, jsme zvykli přehlížeti tak rozhodující fysický moment i ještě více rozhodující moment morální.[3]) My řadíme Kelta k Řekoitalům,

---

[1]) Srovn. Ranke: Der Mensch, 2. vyd. II. 297. Jest vyloučeno, že by při těchto hrobových nálezech šlo o normanské Varjahy, ježto zkoumání obsahují materiál z nejrůznějších nálezišť netoliko na půdě ruské, nýbrž i na německé.

[2]) Proto užívají naši anthropologové pojmu Homo europaeus ve smyslu mnohem přesnějším než Linnaeus; avšak takováto nomenklatura jest příliš abstraktní pro historika, jenž si toho proto posud nevšimnul. Dlužno, aby vniklo porozumění v širší kruhy, přizpůsobiti dosavadní terminologii novým potřebám, což stane se rozšířením představy »Germána«; teprve potom zjasní se dějiny posledních dvou tisíciletí a zvláště století 19. Že Keltové, Slované a Germáni pocházejí z jediného čistě pěstovaného lidského rodu, může býti dnes považováno za úplně zjištěný výsledek anthropologie a praehistorie (srovn. dr. G. Beck: Der Urmensch, Basel 1899, str. 46 násl.). K tomu přistupuje ještě historicky dosvědčené vzájemné pronikání těchto různých kmenů. Tak dospívá na př. professor na Collège de France, H. d'Arbois de Jubainville, ve své knize Les Celtes, 1904, k výsledku: Il y a probablement en Allemagne plus de sang Gaulois qu'en France (Jest pravděpodobně v Německu více keltické krve než ve Francii).

[3]) Schleicher na př. ve svém slavném rodokmenu indoevropských jazyků spojuje »italokeltické jazyky« v jednu skupinu, které se již v pradávných dobách odloučily od severoevropskeho základního jazyka; i známá »Wellentheorie«

kdežto on patrně jest s nimi jen vzdáleně, s Germány však velmi blízko příbuzný. Byť zcela porománštělý Gal se odlišoval hluboce od svého podmanitele, od Burgunda nebo Franka, tož onen původní dobyvatel Říma, ba i pozdější, po staletí již v severní Italii usazený Gal, jejž Florus ještě stále líčí jako nadčlověka, podobá se patrně fysicky Germánovi; avšak netoliko fysicky, neboť i jeho chuť k potulkám, jeho radost z války, jež jej vede až do Asie do služby každého pána, který mu dá příležitost se bíti, jeho záliba ve zpěvu.. to vše jsou podstatné rysy téhož příbuzenstva, kdežto bychom byli na rozpacích, kdyby nám bylo dokazovati italo-řecké styčné body. S Kelty smíšeni, od Keltů vedeni, Germáni vstupují v užším, tacitovském smyslu slova poprvé do dějin světových;[4]) slovo Germán jest keltické. Nesetkáváme-liž se ještě dnes s oněmi vysokými postavami s modrýma očima a rusým vlasem v severozápadním Skotsku, ve Walesu a t. d., a nejsou-liž podobnější Teutonům než Jihoevropanu? Nevidíme-liž ještě dnes Bretonce jako odvážné námořníky podobné Normanům? Ale kterak tato divoká keltogermánská mysl na mnoha místech dotykem s římskou civilisací seženštila, neukázal nikdo menší než Julius Caesar v prvním oddíle první knihy své Galské války.[5])

Ještě nápadnější a pro mou thési ještě více rozhodující jest příbuznost hlubších duševních vloh mezi Kelty a Germány, jež vyzírá z dějin, příbuznosť oněch jemných rysů, které tvoří individualitu. Možno-liž věřiti, že náhodou Pavel psal svoji epištolu o vykoupení věrou, o evangelium svobody (v protivě k »otrockému jhu« církevního zákona), o významu náboženství, že nespočívá ve skutcích, nýbrž v obrodě na novou bytosť; možno-liž věřiti, že právě toto písmo psáno bylo Galatským, oněm »keltickým Řekům« maloasij-

---

Schmidtova líčí Kelta, jakoby ze všech Indoevropanů stál od Germána co nejdále.

[4]) Příchod Kymbrů a Teutonů, 114 let před Kr.

[5]) O fysické totožnosti mezi Kelty a Římany snesl nedávno prof. Gabriel de Mortillet tak obsáhlý materiál, a to jak anthropologický, tak i svědectví starořímských spisovatelů, že dostačí poukázati na jeho spis »Formation de la nation française«, 1897 (str. 114 násl.).

ským, toto písmo, v němž domníváme se slyšeti Martina Luthera mluviti?[6]) Já pak nevěřím, že by při takových věcech náhoda měla místo, ježto vidím, jak jinak mluví týž muž, chtěje tytéž pravdy sdělovati obci židovské a dítkám chaosu, jako jest v Epištole k Římanům. Soud náš zakládá se jak na příbuznosti mezi keltickým a starogermánským mythickým náboženstvím, tak i na pozorování příbuznosti mezi duševními vlohami vůbec, což dokazují kulturní dějiny evropské až podnes. Tak vidíme na př. vycházeti z keltických krajů Irska (od Scota Erigeny k Duns Scotovi) filosoficky vysoce nadané bohoslovy, jejichž nezávislý směr duševní a smělý pud bádavý jim přivodí pronásledování se strany římské církve; v srdci Bretaňska zrodil se nové dráhy razící duch Petra Abaelarda, jehož vyznamenává netoliko samostatné, po volnosti toužící myšlení, ale hlavně svatá přísnost jeho života. Tito keltičtí duchové jsou, jako i dnešní bretonští plavci, zároveň zbožni i volni, jak to spatřujeme od Karla Velikého a krále Alfreda až ke Cromwellovi a královně Louise, od smělých protiřímských troubadourů a politicky nezávislých minnesängrů až k Schillerovi a Richardu Wagnerovi. A vidíme-li téhož Abaelarda bojovati z hlubokého náboženského přesvědčení proti odpustkům za peníze (Theologia christiana), zároveň též stavěti Hellény nad Židy, prohlašovati Platonův světový názor za vznešenější než Mojžíšův, ano, vidíme-li jej (Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum) dávati transcendentální idealitu prostorové představy za podklad náboženskému myšlení, tak že člověk stojí bezprostředně před obličejem božím následkem vnitřního obratu mysli: zdaž nejsme nuceni uznati, že tato intelligence není jen karakteristicky indoevropská, nýbrž že prozrazuje také i specificky germánskou svéráznost? Nepravím německou svéráznost a nemluvím také o dnešku, kde differenciace vedla k vytvoření velmi ostře odlišných národních po-

---

[6]) Že Galatsko bylo keltickým ostrovem uprostřed vln východních národů, kdež i keltická řeč se udržela po staletí jakožto řeč obcovací, dokazuje Mommsen: Römische Geschichte, 3. vyd. V., 311 násl.

vah, nýbrž o muži, jenž žil před téměř tisíci lety. Typický Kelt s temnou vášnivostí své bytosti, nový Tristan ve své lásce, jest přece masem z našeho masa a krví z teutonské krve; jest duchově Germánem. Zrovna tak Germánem, jako obyvatelstvo Švábska a Černého lesa, domoviny Schillerovy, Mozartovy a jiných mužů, kteří za své neobyčejné nadání básnické bez pochyby vděčí silnému přimísení keltické krve.[7]) Téhož Abaelardova ducha poznáváme všude, kde Keltové byli v hojném počtu, jako v domovině nešťastných Albigenských v jižní Francii, anebo posud jsou, jako ve Walesu, rodišti methodistů. Ano poznáváme je i v katolické Bretani, neboť katolictví a protestantství jsou nejprv slova; náboženskost Bretonců je pravá, v pravdě však dle své barvy spíše »pohanská« než křesťanská; zde žije prastaré lidové náboženství pod katolickou škraboškou dále. — Nejnápadněji však vystupuje na jevo společná příslušnost mezi Kelty a Germány v jejich básnictví. Od počátku francké, německé a anglické básnictví jest s pravým keltickým úzce spředeno, nikoli snad, jakoby prvnější postrádala vlastních motivů, nýbrž drží se keltických motivů jako prapříbuzných, protože následkem zapomenutí jakýsi ráz cizoty mu propůjčuje zvýšenou vábnost a vzácnou kořeněnost. Keltická poesie jest nesrovnatelně hlubokomyslná, symbolismem nevyčerpatelně bohatá a byla patrně při svém nejdalším původu s duší germanského básnictví, s hudbou, úzce setkána. Pozorujíce plody vzniklé ve všech germánských zemích na obratu 12. a 13. stol., především však ve Frankách; pozorujíce na jedné straně Geste de Charlemagne, Píseň o Rolandovi, Berte aux grans piès, Origer le Danois a j., a vidouce na druhé straně znovu ožívati keltickou poesii v pověstech o Queste du Graal, o Artušově stolokruhu, o Tristanu a Isoldě, o Parzivalu a t. d., nemůžeme býti ani na okamžik v pochybnosti, kde nacházíme hlubší, bohatší, poeticky nevyčerpatelnou plnost tvářivou a významnou! A při tom byla keltická poesie 13. stol. v nevýhodě, ježto byla oloupena o křídla zpěvu a rozředěna na román,

---

[7]) Wilhelm Henke: Der Typus des germanischen Menschen (Tübingen, 1895). Podobně Treitschke. Politik, I., 279.

její pravé, básnické jádro bylo cizím přídělkem zasypáno jako nordické mythy Nibelungů. Čím dále můžeme sáhnouti zpět, tím zřetelněji poznáváme silnou příbuznost mezi prakeltickou a pragermánskou básnickou vlohou; potom pak od stupně k stupni se vždy cos ztrácí, tak že, ačkoli Tristan Bohumíra Strassburského má větší cenu než francouzská zpracování téže látky, přece mnohé hluboké a jemné rysy, tvořící podklad této poeticko-mythicko-symbolické pověsti, tam scházejí, kdežto starofrancouzský román je má a Chrestien de Troyes je alespoň ještě naznačil; totéž platí o Wolframově Parzivalu.[8]) Nejlépe přesvědčí nás o této příbuznosti, že jediné německá hudba byla s to prakeltickou i pragermanskou poesii probuditi k novému životu; tomu nás učily veliké činy 19. stol. a odkryly tím zároveň úzkou spojitost obou zdrojů.

Slovano-germán.

O pravých Slovanech možno podati jen méně zpráv, ježto jsme na rozpacích, kde je hledati, a víme jistě jenom, že se tu stalo přesunutí pojmu, čehož následkem to, co se má za zvlášť karakteristicky »slovanské« — na př. nadělaná postava, kulaté hlavy, vyvstávající lícní kosti, tmavý vlas — zajisté nebyly znaky Slovana, když vstupoval do evropských dějin. Ostatně ještě dnes plavovlasý typ převládá na severu a východě Ruska a i Polák rozeznává se od Jihoslovana barvou kůže (Virchow). V Bosně nápadna jest neobyčejná velikost mužů a častý plavý vlas; tak zvaný slovanský, do mongolského zabíhající typ nenatrefil jsem na své víceměsíční cestě napříč touto zemí ani jedenkrát; totéž platí o Černohorci.[9]) Přes všeobecně rozšířený předsudek jest ještě dnes dost znaků, že Germán, když vstupoval do dějin světových, měl kromě

---

[8]) Na tomto místě použil jsem výsledku svých vlastních studií (srovn. Notes sur Parsifal a Notes sur Tristan v Revue Wagnérienne 1886 a 1887).

[9]) Naproti tomu podoba lebky doznala postupné změny; u dnešních obyvatelů Bosny není ani 1½% dlouholebečníků, ale 84 proc. vyslovených kulatohlavých, kdežto nejstarší hroby vykazují 89 proc. dlouhých lebek a jenom 34 proc. kulatých, a hroby středověké mají ještě 21 proc. dlouholebých (viz Weisbach: Altbosnische Schaedel v Mitteilungen der anthropol. Gesellschaft in Wien, 1897). Zajímavá jest poznámka, že tvar obličeje i při změně lebky zůstal podlouhlý (leptoprosop).

staršího bratra na západě také ještě mladšího, sobě nenepodobného, na východě. Velmi nesnadným stává se rozuzlení toho, co původně bylo slovanským, protože tato větev germánské rodiny velmi záhy byla téměř všecka ztrávena jinými kmeny, mnohem dříve, důkladněji a také i tajemněji, nežli Keltové; to však nám nesmí překážet poznati a uznati příbuzenské rysy a vyloučiti je z oné cizí massy.

K tomu nám opět přispěje především, zabéřeme-li se do hlubin duše. Smím-li souditi podle srbštiny, jediného slovanského jazyka, jehož mám nepatrnou znalost, tož bych za to měl, že i zde možno dokázati hluboce zakořeněnou rodinnou příbuznost s Kelty a Germány v poetické vloze. Hrdinský cyklus, pojící se k bitvě na Kosově poli 1389,[10]) ale sáhající bez pochyby mnohem dále nazpět, upomíná projeveným smýšlením — věrnost až do smrti, hrdinskost, hrdinné ženy, jež požívají vysoké úcty, neoceňování statků u přirovnání k osobní cti — na keltickou a germánskou lyrickou i epickou poesii. Čítám v dějinách literatur, že takové básně a takové hrdinské postavy, jako Marko Kraljevič, jsou společny všemu národnímu básnictví; to však není pravda a může se tak zdáti jen přemírou učenosti osleplému pro jemnosti individuální. Rama jest podstatně jinaký hrdina než Achilles a tento opět jinaký než Siegfried, kdežto naopak keltický Tristan prozrazuje mnoha rysy bezprostřední příbuznost s německým Siegfriedem, a to nejen co do vněšností rytířského románu (boj s drakem a t. d.), jež mohou býti pozdějšími přídatky, nýbrž spíše v oněch nejstarších, lidových postavách, kde Tristan jest ještě pastevcem a Siegfried není ještě hrdinou na burgundském dvoře: zde právě jasně vidíme, že kromě ohromné síly, kromě půvabu nepřemožitelnosti a více podobných společných vlastností hrdinských, jsou tu básni podkladem určité ideály, a v nich právě zračí se svéráznost lidové duše. Tak zde na př. u Tristana a Siegfrieda věrnost jako podklad pojmu cti, význam panenství, vítězství v záhubě (jinými slovy: přeložení vlastního hrdinství do vnitřního pochodu a nikoli do vnějšího výsledku). Takové rysy odlišují Siegfrieda, Tristana,

[10]) V originále je mylně udán rok 1383. — Pozn. překl.

Parzifala netoliko od semitského Samsona, jehož hrdinská síla spočívá ve vlasech, nýbrž i od kmenově příbuzného Achilla. Řekům jest pojem čistoty neznám, věrnost není jim principem cti, nýbrž jen lásky (Patroklos), hrdina vzdoruje smrti, nepřemáhá jí, jak to lze říci o oněch hrdinách. Právě takové rysy pravé příbuznosti nacházím v srbské poesii přes všeliké odchylky formy. Již to jest velice důležito, že jejich hrdinský cyklus se utvořil okolo veliké porážky na Kosově, a ne okolo vítězství; vždyť Srbové dobyli dost vítězství a byli za Štěpána Dušana mocným státem. Zde tedy jest zvláštní vloha, a my smíme s určitostí usuzovati, že hojná náplň poetických motivů, které vesměs směřují na smrt, na věčné odloučení milovaných, nepovstala teprve za ohlupující vlády mohamedánské, nýbrž jest prastarým dědictvím, jako »Nibelungen Not«, a nikoliv Nibelungův štěstí bylo německým dědictvím, a zrovna jako keltičtí frančtí básníci odstavili sta slavných vítězství, aby se zmocnili obskurního poraženého Rolanda a na něm dali ožíti prastarým poetickým momentům v polohistorickém zmlazení. Takové věci jsou rozhodující. A právě tak rozhodující jest způsob, jak jest u Srbů líčena žena, tak jemná, zmužilá, tak čistá, i vynikající úloha, jakou jí básnictví přisuzuje. Naproti tomu může rozhodnouti jen odborník, zdali oba havrani, kteří ku konci bitvy kosovské vzlétnou, aby zvěstovali srbskému národu jeho zkázu, jsou příbuzni s havrany Wodanovými, anebo je-li to všeobecný indo-evropský motiv, zůstatek přírodních mythů, výpůjčka, náhoda. A tak i vzhledem k tisícerým jednotlivostem. Na štěstí jest zde jako všude věc skutečně rozhodující každému nepodjatému oku zřejma. — V ruské poesii nalézáme ze staré doby málo více než pověsti, báchorky a písně; leč i zde ukazuje jednak melancholie a jednak vřelý poměr ke přírodě, zvláště ke zvířectvu[11]) rysy svědčící o germánské zvláštnosti.

Nemíním pokračovati v tomto šetření; nedostatek místa i můj účel mi nedovolují; ostatně kritika ať dokáže pravdu. Za to však jest mi ještě se zmíniti o druhém projevu nejvnitrnější bytosti duše, jež má Germán se Slovanem společně: míním náboženství.

[11]) Bodenstedt: Poetische Ukraine.

Kamkoli popatříme, vidíme, kterak Slovan vyniká, zvláště za starých dob, vážností a nezávislostí ve věcech náboženských. Zvláštním vynikajícím rysem této náboženskosti jest její proniknutí vlasteneckými city. Již v 9. stol., než ještě rozkol mezi východem a západem se stal neodvratným, vidíme Bulhary o dogmatických věcech s Římem i s Cařihradem stejně přátelsky jednati. Co žádají, jest jediné uznání své církevní nezávislosti: Řím ji odpírá, Cařihrad ji připouští, a tak povstává v první polovině 10. stol. první dle své ústavy nezávislá křesťanská církev.[12]) Ohromná důležitost takového zřízení jest každému ihned patrna. Michalovi Bulharskému nešlo o různost věroučnou; byl křesťanem a hotov všemu věřiti, co kněži hlásali jakožto křesťanskou pravdu; jemu šlo pouze o otázku ústavní; chtěl, aby jeho bulharská církev byla úplně nezávisle spravována vlastním bulharským patriarchou, žádná vrchní hlava církve ani v Římě ani v Cařihradě neměla se do toho vměšovati. Co by se mohlo mnohému zdáti jen pouhou administrativní otázkou, bylo v pravdě zvednutí se germánského ducha[13]) volné individuality proti poslednímu ztělesnění imperia zrozeného z národnostního chaosu a zastupujícího politické zájmy protinárodního, protiindividualního, nivelisujícího principu. Není zde chvíle šířiti se o tomto předmětě; může se tak státi ve dvou následujících kapitolách; ježto však se setkáváme s týmž postupem všude mezi Slovany, tož nebude možno upříti mu symptomatické důležitosti pro posouzení jejich původní povahy. Sotva Srbové se konstituovali v říši, utvořili si ihned svéprávnou církev, a veliký car Štěpán Dušan hájil svého patriarchu proti vrchnostenským nárokům byzantinské církve a vynutil jeho právu uznání. I zde to nebyla věc víry, neboť tehdá (v polov. 14. stol.) byl rozkol mezi Římem a Cařihradem dávno uskutečněn a Srbové byli již, jako dnes, fanatickými

---

[12]) Srovn. Hergenröther: Photius II, 614.

[13]) Mělo by tu zajisté státi, že to bylo zvednutí se slovanského ducha, neboť germánský duch nejenom že byl hlavním podporovatelem Říma, ale násilně nutil i moravské Slovany, aby nadobro se podrobili Římu, a nejinak později už i jako duch německého národa pečoval velice, aby z Čech vypudil všecky vzpomínky na bohoslužebný jazyk slovanský. (Pozn. překl.)

řecko-pravoslavnými; avšak jako odmítli Bulhaři vměšování Říma, tak i Srbové odmítli vměšování cařihradské. Princip jest týž: hájení národnosti. Ruská církev vymanila se arci později, teprv za delší dobu po zničení byzancké říše; přec však právě Rusko může jen ve velmi podmíněném, negermánském smyslu slova býti zváno slovanskou zemí, a dnes má přec kromě Anglie, jediné ze všech větších národů evropských, naprosto národní církev s vlastní hlavou. Zvlášť nápadna jest v této příčině skutečnost, že mezi všemi křesťany jediní Slované (vyjma německému vlivu podlehlé Čechy)[14]) nikdy netrpěli bohoslužby v jiném než národním jazyce! Již velicí »apoštolové slovanští«, Cyril a Metoděj, měli v té věci potíže; od německých prelátů, kteří se drželi »tří svatých jazyků« (řeckého, latinského, hebrejského), pronásledováni a u římského papeže jako kacíři denuncováni, dovedli si přece zjednati zvláštní právo v této příčině; i přísně římskokatoličtí Slované vesměs měli své slovanské mše, a ještě v posledních desítiletích 19. stol. nepodařilo se Římu vyrvati toto právo. — To vše tvoří však pouze jednu stránku slovanské náboženskosti; stránka druhá jest ještě nápadnější. I v Rusku, tam kde obyvatelstvo tvoří největší čistě slovanské procento (v ~~Malorusku~~ totiž, v domovině nejkrásnějších lidových básní), projevuje se ještě dnes ustavičnou tvorbou sekt podobný intensivní, vnitřní život náboženský jako ve Virtembersku a na Skandinavii. Příbuznost jest nápadna. Naproti tomu v tak zv. »latinských« zemích není po tom ani stopy. V takových věcech se zračí vnitřní povaha duše. A i zde běží o trvalou vlastnost, která přes všecko smísení krve ve všech stoletích se projevovala. Již ohromná námaha, jakou stálo obrácení Slovanů na křesťanství, svědčí o jejich hluboké náboženské mysli; Italové a Galové byli nejsnáze, Sasové již mečem, Slované pak teprve za dlouhé doby a strašlivými mukami odvráceni od víry svých otců.[15]) Pověstné honby na pohany trvaly až do století Gutenbergova. Zvlášť vý-

ukrajin

[14]) A Poláky — pozn. překl.

[15]) Jak těžko bylo obrátiti Vendy a Poláky na křesťanství, lze čísti v prvním oddíle šestého svazku Neandrových dějin: Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche.

znamno jest zde zase chování pravých, fysicky ještě dnes málo zfalšovaných Slovanů v Bosně a Hercegovině. Již záhy přijala vůdčí část národa učení Bogumilovo, (»příbuzné učení Katharů a Patarenů, t. j. zavrhujících všecko židovské v křesťanství) a podržela mimo Nový Zákon jediné proroky a žalmisty; neuznávala též svátostí a předem žádného panství kněžského. Se dvou stran zároveň ustavičně válkou pronásledován, tlačen a šlapán — od pravoslavných Srbů a od Maďarů poslušných každého pokynu římského papeže — tudíž krvavá obět nepřetržitého dvojnásobného křižáckého tažení, vytrval tento malý národ při své víře po staletí; hroby jejich bogumilských hrdinů zdobí ještě dnes vrcholy hor, kamž mrtvoly ze strachu před možným jich hyzděním byly vynášeny. Týž duch, jaký zde na odlehlém kousku země oživoval zmužilý, ale nevědomý národ, nesl na jiných místech bohatší plody, při čemž slovanská větev se zrovna tak vyznamenávala jako ostatní z germánského příbuzenstva.

Reformace.

Nejdůležitější dějinnou událostí našich devatenácti století jest beze sporu tak zvaná »reformace«, jež má za podklad dvojí princip: národní a náboženský; oběma společno jest odřeknutí se cizího jha, setřesení oné »mrtvé ruky« dávno již zesnulého římského imperia, kteréž svou vládu prostíralo netoliko nad statky a penězi, nýbrž i nad myšlením a cítěním, nad věrou i nadějí lidstva. Nikde se neosvědčuje organická jednota Slovano-Kelto-Germánství přesvědčivěji než v tomto instinktivním vzepření se proti Římu. Aby bylo pochopeno toto hnutí s hlediska národnostní psychologie, nesmí býti předem věnována pozornost dogmatickým sporům; nerozhoduje tu, co se považuje za pravdu o povaze »přijímání«, nýbrž zde stojí naproti sobě dva protivné principy: volnost a nevolnost. Největší reformátor, dovodiv, že mu nejde o politická práva, pokračuje: »ale v duchu a svědomí jsme nejvolnější, zcela sproštění jakéhokoli otroctví: tu nevěříme nikomu, nedůvěřujeme nikomu, nebojíme se nikoho, mimo jediného Krista.« To znamená odřeknutí se zároveň individua i národa. A když jsme takto poznali »reformaci« nikoliv jako záležitost čistě církevní, alébrž jako vzpouru vší bytosti proti cizovládě, jakožto vzpouru germánské duše proti negermánské-

mu tyranství duševnímu, budeme musit uznati, že »reforma« počala, jakmile Slovano-Germán vzděláním a klidem probuzen byl k vědomí, a že reformace tato ještě dnes pokračuje.[16]) Scotus Erigena (v 9. stol.) jest reformátorem, ježto se zdráhá podrobiti se rozkazům Říma a raději zemře od dýky vrahů, nežli by se vzdal jediné písmenky své »svobody ducha a svědomí«; Abaelard jest v 11. stol. reformátorem, ježto při vší pravověrnosti si nenechá uloupiti svobodu svých náboženských představ, a kromě toho napadá správu římské církve, odpustky a j.; ale zrovna taková světla katolické církve, jako Döllinger a Reusch, jsou v 19. století reformátory; žádná dogmatická otázka nelišila je od Říma mimo jednu: svobodu. V tomto v následcích svých vážném hnutí vyznamenali se mimo Germány v užším slova smyslu, netoliko Keltové, nýbrž rovněž i Slované. Co jsem prohlásil v posledním odstavci: odmítnutí cizího vměšování do své církevní správy a hájení řeči mateřské jako nejsvětějšího dědičného statku náleží již sem, obojí jest odpírání nutných principů Říma. Tyto snahy však měly hlubší kořeny; v samém nitru srdce šlo o náboženství a ne pouze o národnost. A jakmile reformace stanula na pevné půdě, — což stalo se nejprve v Anglii, — tu četně ubírali se slovanští katolíci do Oxfordu, vábeni zřejmým příbuzenstvím krve a nejsvětějšími city. Arci reformace bez Martina Luthera nebyla by tím, čím se stala — ať si naši moderní historikové říkají co říkají, příroda nezná větší síly než sílu mohutného velikého muže — avšak půda, na niž tento německý muž mohl vyrůsti k plné síle, okolí, v němž našel oživující vzduch ke svému zápasu, byly v nejprvnější řadě dílem Čech a Anglie[17]) Již sto let před Luthrovým narozením byl v Anglii každý třetí muž protipapežským[18]) a Wyclifův překlad Bible byl rozšířen po celé zemi. Čechy nezůstaly po-

---

[16]) Anthropolog Lapouge dí ve své čistě přírodovědecké definici Homo europaeus: »en religion il est protestant.« Viz Dépopulation de la France, str. 79.

[17]) Luther píše také Spalatinovi (únor 1520): »Vide monstra, quaeso, in quae venimus sine duce et doctore Bohemico.«

[18]) Fremantle: John Wyclif ve svazku Prophets of the Christian Faith, str. 106.

zadu; již ve 13. stol. Nový Zákon byl čten v českém jazyku, a počátkem 15. stol. revidoval Hus úplnou Bibli v jazyku lidovém. Nejživější podnět však vyšel od Wyclifa; on otevřel Slovanům oči pro evangelickou pravdu, tak že Jeroným Pražský mohl o něm říci: »Dosud měli jsme jen slupku, teprve Wyclif odkryl nám jádro.«[19]) Činíme si nesprávný obraz o slovanském reformačním hnutí, máme-li zřetel hlavně k Husovi a husitským válkám; převaha politických kombinací, jakož i nenávist mezi Čechy a Němci zmátla odtud mysli a zatemnila čisté snahy, jež před tím tak jasně zářily. Již sto let před Husem[20]) žil onen Milič, jenž sám jsa pravověrným katolíkem, ale protivníkem všelikého mudrování dogmatického, pronesl výraz »antikrist« pro katolickou církev; v žaláři v Římě psal svůj traktát De Antichristo, v němž dovozuje, že antikrist nepřijde teprve v budoucnosti, nýbrž že jest již zde, že hromadí duchovenské statky, kupuje prebendy a prodává svátosti. Matějem z Janova myšlénka dále byla rozváděna a počala vlastní theologická reformace; arci horlí pro jedinou svatou církev, kteráž však musí býti od základů očištěna a znovu upravena. »Zbývá nám jediné ještě přáti si reformace zničením samého antikrista; pozvedněmež tedy hlav svých, neboť vysvobození jest již blízké!« (1389.) Po něm následují Stanislav ze Znojma, jenž hájí 45 Wyclifových článků před pražskou universitou, Hus, jenž ostře liší »apoštolské« od »papežského« a prohlašuje, prvého že bude poslušen, papežského však jen, pokud souhlasí s apoštolským, Mladenovic, popírající postavení kněží jakožto sprostředkovatelů spásy, Jeroným, onen skvělý rytíř a mučenník, jenž i lhostejnému, víc o hellénskou literaturu než o křesťanství pečlivému, hlavně pak jako sběratel a vydavatel kluzkých anekdot proslulému Poggiovi, papežskému tajemníku, vyrval slova: »Ó jaký to muž, jenž zasluhuje věčné paměti!« A tak mnoho

---

[19]) Neander: IX, 314.

[20]) Milič krátce před Husovým narozením vzdal se (1363) důstojenství kanovníka Pražského a místokancléře dvoru králova a věnoval se výhradně kázání slova božího a napomínání všech stavů ke konání povinností křesťanských. Uplynulo tedy mezi kazatelským působením Miličovým a Husovým asi 40—50 let. — (Pozn. překl.)

jiných. Vidno, že tu není čin jednotlivého, snad bloudivého ducha; zde mluví duše národa, alespoň vše, co v této národní duši bylo pravého a ušlechtilého.[21]) Jak se vedlo této ušlechtilé části, jak byla vyhubena s povrchu země, známo jest: papež a římští biskupové platili mezinárodní vojsko žoldácké, jež jí způsobilo smrtelnou ránu na Bílé Hoře.[22]) Nejde tu snad jen o nějakou českou idiosynkrasii; ostatní katoličtí Slované chovali se rovněž tak. Tak na př. na prvním tiskařském lise polském byly tisknuty Wyclifovy církevní písně; na Tridentský koncil vyslalo Polsko tak vysloveně protestantsky smýšlející biskupy, že papež je obžaloval u krále jako hotové kacíře. Leč polský sněm nenechal se tím zastrašiti: žádal na králi dokonalou reorganisaci polské církve jediné na základě svatých písem. Zároveň žádal — mirabile dictu! — »rovnoprávnost všech sekt«. Polská šlechta a veškerá duševní aristokracie byli protestanty. Brzy nastavších politických různic však použili jezovité, podporovaní Rakouskem a Francií, aby se tam usadili; »krvavě a rychle«, jak to žádal Canisius, arci to nešlo, avšak stále silněji byli protestanté pronásledováni, posléze vypovězeni; s náboženstvím sklesl i národ polský.[23])

---

[21]) Tato stránka národní duše české projevila se nejkrásněji v Českém Bratrství. Litovati by bylo, jestliže autor by neznal největšího, nejradikálnějšího a nejdůslednějšího reformátora českého, Petra Chelčického, jehož učení přejali zakladatelé Jednoty Bratrské. — Pozn. překl.

[22]) Döllinger: Das Haus Wittelsbach. Akad. Vortraege I, 38.

[23]) Doporoučí se čísti zajímavé dílo hraběte Valeriana Krasiňského: Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und Verfalls der Reformation in Polen, Lipsko, 1841. Nikde snad se nenajde tak úplný, bohatý, přesvědčivý materiál jako v Polsku, aby bylo patrno, kterak náboženská nesnášelivost a jmenovitě vliv jezovitů úplně dovede zničiti kvetoucí zemi, v duševním i hmotném oboru spějící vstříc skvělé budoucnosti. Jak stáli Poláci k Římu již dávno před Lutherem, vysvítá nejlépe z řeči Jana Ostroroga ve shromáždění stavů r. 1459, v níž mezi jiným pravil: »Nelze ničeho namítati, aby toto království jako katolická země bylo poručeno papeži, avšak nesluší se slibovati mu neomezenou poslušnost. Král polský nikomu není podroben, a jen bůh jest nad ním; není poddaným Říma — — atd.«

Ježto věci tyto nejsou každému známy, musil jsem s jistou obšírností na ně položiti důraz, jak doufám, dostatečný, aby se klestila dráha přesvědčení o původní, úzké příbuznosti mezi pravým Germánem, pravým Keltem a pravým Slovanem. Zde, ve chvíli, kdy tito národové vstupují do dějin, nejsou to tři ethnické duše vedle sebe, nýbrž jen jedna jediná, jednotná. Byť byli Keltové na mnoha místech přijetím Virchowových hypothetických Praekeltů a živlů z latinského národnostního chaosu fysicky se změnili do té míry, že dnes slovem »keltický« vůbec se rozumí protivěs původního keltického typu; byť byl podobný osud stihl veliké, plavovlasé, Normanům podobné Slovany měrou ještě větší: viděli jsme přec po staletí onoho odlišujícího, naprosto individualního ducha, jehož bez váhání nazývám germánským, poněvadž pravý Germán (v užším slova smyslu) přes všecko míšenectví, jehož doznala veliká část jeho synů, jej přece daleko nejčistějším a tudíž nejmocnějším zachoval. Nejedná se zde o liché slovíčkářství, nýbrž o historický poznatek

---

[Podobně čteme v M. Bobrzyňského Přehledu dějin polských v této příčině: »Šlechta v celku nedotýkala se zásad víry katolické... ale všecka tato šlechta zvykla byla již ode dávna stolici apoštolskou pokládati za něco sobě cizího a tísnivého, ježto ovládána byla od Vlachů, a proto jako za času Olešnického, tak i nyní požadovala jakési nezávislosti pro církev polskou a ráda si představovala církevní stav polský pod předsednictvím královým za nejvyšší moc církevní ve státě« (str. 225. českého překladu Bidlova). — Pozn. překlad.]

Potom bičuje řečník hanebnou simonii papežské stolice, nešvar odpustkový, hamižnou touhu po penězích u kněží a mnichů (str. 36). Toto celé polské i české hnutí vyznamenává se čerstvým rysem nezávislého národního vědomí, při současném podceňování dogmatických otázek (Poláci ani nebyli utrakvisty); a stejně jako v Čechách byli to rodilí Němci, kteří bojovali pro Řím a proti náboženské i politické svobodě a dobyli vítězství. Hosen (kardinál Hosius), muž, jenž posílá kardinálovi de Guise blahopřání k zavraždění admirála Coligny a jenž »všemohoucímu děkuje za veliký dar, jakého se dostalo Francii nocí Bartolomějskou, a modlí se, aby Bůh také shlédl na Polskou zemi s podobným milosrdenstvím« — tento Hosen stojí v čele protinárodní reakce, uvádí jezovity do země, zakazuje čísti písmo svaté, učí, že poddaný nemá naproti kněžeti žádných práv atd. Jestliže takový člověk jest Germánem a oni bojovníci za svobodu nikoli, potom tento název jest jenom hanebným označením.

AKADEMICKÁ KNIHOVNA V PRAZE

v nejširším smyslu; nenapadá mi také, připisovati vlastnímu Germánovi anebo docela Němci činy, kterých nevykonal, nebo hlásati jeho slávu, jež náleží jiným. Naopak chtěl bych probuditi živý cit velikého severského bratrství, aniž bych se pouštěl do nějakých anthropogenetických nebo praehistorických hypothes, nýbrž opíraje se o to, co všem očím jest patrno. Vždyť ani krevního příbuzenstva nepožaduji; věřím v ně sice, ale jsem si vědom ohromné spletitosti tohoto předmětu, než abych cítil nejmenší chuť, nyní, kdy každý pravý učenec počíná mlčeti, abych také já pokračoval v budování nových vzduchových zámků. »Všecko jest jednodušší, než možno si mysliti, a zároveň uzavřenější, než možno pochopiti«, jak dí Goethe. Zatím jsme postihli příbuzného ducha, příbuzné smýšlení, příbuzný útvar těla: to může dostačiti.

Omezení pojmu.

Tím bych byl ukázal, co jest rozuměti nutným rozšířením pojmu »Germán«; v čem však záleží mnou rovněž jakožto nutné označené omezení? I zde bude odpověď dvojí: jednak se bude vztahovati na tělové, jednak na duševní vlastnosti; v základě jsou to však pouze různé jevy téže věci.

Fysický moment nesmí být podceňován; bylo by snad těžko, jíti tak dalece, abychom jej přeceňovali. Proč, snažil jsem se dovoditi v předposlední kapitole o otázce raçové; kromě toho náleží tento poznatek k oněm, které již pouhý instinkt, nejjemnější hedvábná nit souvislosti se tkanivem přírody bezprostředně dává cítiti i bez učených důkazů. Neboť jako nerovnost lidských jedinců na jejich fysiognomiích, tak lze i nerovnost raç čísti na stavbě jich koster, na barvě kůže, na jejich svalstvu, na poměrech jejich lebky; snad není ani jedné anatomické části těla, na niž by raça nebyla vtiskla svoji zvláštní rozlišovací pečet. Víme to, vždyť i nos, tento u nás lidí k mrazivé nepohyblivosti strnulý ústroj, jenž podle některých žáků Darwinových spěje k úplnému zkostnatění, ano i nos, tento v našem nynějším městském žití spíše sprostředkovatel muk než radostí, pouhý to obtížný přídavek, stojí od kolébky až ke hrobu ve středu našeho obličeje jakožto svědek naší raçy! Musíme tedy nejprve vším důrazem vytknouti, že tito Severoevropané: Keltové, Germáni, Slované, jakožto fysicky od ostatních Indoevropanů

odlišní, ve stavbě těla od Indoevropanů se uchylující, vystoupili jako »jen sobě samým se rovnající« lidé, z čehož však plyne první omezení: že ten, kdo těchto tělových znaků nemá, byť byl narozen v srdci Germanie a mluvil od dětství germánským jazykem, nemůže býti považován za Germána. Důležitost tohoto fysického momentu nechá se dokázati snáze na velikých massách národních než na jednotlivci, neboť může se přihoditi, že neobyčejně nadaný jednotlivec si osvojí cizí kulturu a potom, právě v následku své vnitřně odchylné zvláštnosti, vykoná věci nové i užitečné; naproti tomu zvláštní cena raçy se stane zřejmou, když se jedná o souborné výkony, což německému čtenáři ihned objasním, sdělím-li mu slova uznaného odborníka, že »velicí státníci a vojevůdcové z doby zakládání nové říše jsou ponejvíce nejčistšího germánského původu«, právě jako »otužilí plavci severního pobřeží a smělí kamzíkolovci alpští«.[24]) To jsou fakty, o nichž bylo by mnoho a dlouho přemýšleti. Před nimi známé fráze pánů přírodozpytců, parlamentních řečníků atd. o rovnosti lidských raç[25]) scvrkají se na nesmyslné povídání, že se člověk skoro stydí poslouchati je i jedním jenom uchem. Z nich také seznáváme, v jakém přesně podmíněném smyslu má platnost slovo pravého Germána, Pavla de Lagarde: »Němectví nespočívá v krvi, nýbrž v mysli.« U jednotlivce ano, zde vítězí idea, ale nikoli u velikých mass. A abychom změřili důležitost fysického, jakož i omezení, jež s sebou nese, uvažme dále, že to, co lze zváti »germánskou ideou«, jest nekonečně jemně utvářený, hojně rozčleněný organismus. Potřebí jen pro přirovnání popatřiti na ideu židovskou, toto enfance de l'art, jejíž celé umění záleží, sešněrovati duši lidskou, jako šněrují čínské dámy své nohy, jen že potom tyto dámy se nemohou více hnouti, kdežto polozardousená duše se snáze unese a čilému tělu způsobuje méně obtíží, než plně rozvitá a sněním obtížená. Následkem toho jest snadno »státi se Židem«, naproti tomu však téměř nemožno »státi se Germánem«. Zajisté spočívá germánství v mysli; kdo se osvědčí jakožto Germán, ať po-

---

[24]) Henke: Der Typus des germanischen Menschen, str. 33.

[25]) Viz str.

chází odkudkoli, jest Germánem; zde jako všude trůní moc ideje; nutno však vystříhati se k vůli pravému principu, abychom přehlíželi souvislost přírodních jevů. Čím bohatší mysl, tím mnohostranněji a pevněji souvisí se spodní stavbou krve určitého složení. Jest patrno a nemusí býti dokazováno, že při rozvoji lidských vloh, čím zvláštněji tento rozvoj se utvářil, tím výše musila postoupiti differenciace ve fysickém podkladě našeho duševního života, při čemž tkanivo stává se zároveň tím jemnější. Tak jsme také viděli v předešlé kapitole, jak pravý Amorita ze světa zmizel: následkem smísení s nepříbuznými raçami jeho fysiognomie jakoby byla smazána, jeho duch odletěl, jeho obrovská postava scvrkla se, kdežto prostý Homo syriacus jest dnes týž jako před tisíciletími a míšenecký Semita ze smísení se vykristalisoval ke své trvalé spokojenosti jako »Žid«. Podobně to chodilo všude. Jak skvostný národ byli Španělé! Západogotům bylo po staletí manželství s »Římany« (jak nazýváni byli ostatní národové) bezpodmínečně zakázáno, z čehož vyvinul se cit raçové ušlechtilosti, kterýž i později, když shora bylo naléháno na splynutí národů, toto splynutí nadlouho zadržel; avšak pozvolna byly dělány do hráze stále hlubší trhliny a při nastalém na to směšování s Ibery, s četnými zbytky římského národnostního chaosu, s Afrikány různého původu, s Araby a Židy, ztratilo se, co Germáni byli přinesli: statečnost vojenská, bezpodmínečná věrnost (viz Calderona!), vysoký náboženský ideál, organisatorská schopnost, bohatá tvůrčí síla umělecká; co potom zbylo, když germánská krev, když fysický substrát byl zničen, vidíme dnes.[26]) Netvrďme na rychlo, že germánství nespočívá

[26]) Srovn. Savigny: Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter, sv. I. kap. 3. a 5. Toto zachovávání čisté germánské raçy po staletí uprostřed méně cenného obyvatelstva nebylo pouze ve Španělích, též v severní Italii žili Germáni až do 14. stol., o čemž viz níže a v 9. kap. U příležitosti kritiky těchto Základů píše prof. Dr. P. Barth ve Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie, ročn. 1901, str. 75.: »Ještě více mohl Chamberlain poukázati na působení semitské krve, jež jest u Španělů viditelno. Semitským přídavkem stali se Španělové fanatickými, hnali každý pojem až do krajní krajnosti, tak že ztrácí svůj rozumný smysl, náboženskou oddanost až k »poslušenství mrtvoly« příkazů nadřízených, zdvoři-

v krvi; jest v ní přec, nikoli ovšem ve smyslu, že tato krev zaručuje germánské smýšlení a uschopnění, že je však umožňuje.

Toto omezení jest tudíž velmi jasné: Germán jest z pravidla ten, kdo pochází od Germánů.

Musím však ihned upozorniti, jak potřebno bylo předchozí rozšíření toho pojmu, aby se tohoto omezení rozumně užívalo. Sice dostavují se tak veselé důsledky, jimž ani Henke v uvedené brožuře se nemůže vyhnouti, jako že Luther nebyl pravý germánský muž, a že Švábové, kteří právem v celém světě platí za vynikající zástupce nezfalšovaného germánství, rovněž nejsou praví Germáni! Muž, jehož původ a jehož tvar obličeje jej ukazují jako výsledek smísení čistě německé krve s čistě slovanskou, jak dokazuje Henke o Lutherovi, jest pravý germánský muž, vzešlý z nejšťastnějšího smísení, a podobné platí i o Švábech, u nichž, jak také Henke dovozuje, se událo úzké smísení Keltů s Němci, jež vedlo k bohatému básnickému nadání a vynikající pevnosti povahy. O znamenitých výhodách křížení mezi blízce příbuznými národy podal jsem zprávu ve čtvrté kapitole (str. 277—81); u germánských národů osvědčil se tento zákon všude: u Francouzů, kde mnohonásobná křížení germánských typů vedla k veliké hojnosti bohatých talentů a kde ještě dnes následkem mnoha středisk nejrozmanitějších čistých raçových kultur bohatý život se projevuje, u Angličanů, Sasů, Prusů atd. Treitschke upozorňuje, že »státotvorná síla Německa« nikdy nebyla u nesmísených německých kmenů. »Vlastní nositelé kultury a pokroku v Německu ve středověku byli Jihoněmci, smísení s Kelty; v novějších dějinách pak Severoněmci smísení se Slovany.«[27]) Tyto výsledky jsou zároveň důkazem pro úzkou příbuzenskou přináležitost Severoevropanů, onoho typu, jejž s Lapouge-Linnaeem možno nazývati Homo europaeus, ještě lépe a jednodušeji Germánem. Nyní, a teprve nyní učíme se vzhledem k sobě samým rozeznávati mezi křížením a křížením.

---

lost až ke trapné obřadné etiketě, čest k pošetilé citlivosti, pýchu ke směšné grandezze, tak že »španělský« u nás v lidovém smyslu se stalo téměř stejně významným jako nerozumný.«

[27]) Politik, I., 279.

Křížením mezi sebou neškodí si Germáni, nýbrž naopak; naproti tomu ničí svoji podstatu křížením s jinými raçami.

Plavý vlas

Bohužel jest toto omezení, tak jasné ve všeobecné definici, velmi nesnadno prováděti v jednotlivostech. Neboť budeme se tázati: po kterých fysických znacích poznáváme Germána? Jest na př. plavý vlas skutečně karakteristickým znakem všech Germánů? Zdá se, že okolnost ta tvoří základní dogma netoliko pro staré historiky, nýbrž i pro nejnovější anthropology, a přec mi napadly fakty, jež vyvolaly u mne pochybnost. Nejprve fakt, o němž nenacházíme poučení u Virchowa a jeho kollegů, ježto politický předsudek jim kalí zrak; míním častou tmavou barvu u členů nejpravější starogermánské šlechty. Jest zvláště nápadna v Anglii. Vysokorostlá, štíhlá těla, dlouhé lebky, dlouhé obličeje, známý typ s velikým nosem a ostře seříznutým profilem, rodokmeny sáhající zpět až do doby normanské, zkrátka, fysicky i historicky praví Germáni — avšak s černým vlasem. U Wellingtona byly Eckermanovi nápadny hnědé oči.[28]) V Německu jsem pozoroval totéž v různých starošlechtických rodinách. Též mi bylo nápadno, že básníci z nejzazšího severu Německa dost často uvádějí tmavý vlas netoliko u šlechty, ale i u lidu. Jak často vyskytují se i »černohnědé oči« v písních lidových! Též Burns, skotský básník-sedlák, horuje pro »nut-brown maidens« (ořechově hnědé dívky) své otčiny.[29]) Když jsem jednou na cestě po Norvéžsku severně od 70° náhodou byl zahnán na skupinu ostrovů, kam jinak sotva který cizinec přijde, našel jsem k svému překvapení mezi plavovlasým obyvatelstvem rybářským jednotlivé postavy odpovídající přesně onomu typu: překrásně rostlé muže s ušlechtilými, imponujícími tvářemi Vikingů a k tomu téměř havranní vlasy. Později natrefil jsem tento typ na jihovýchodě Evropy, v německých osadách Slavonska, kteréž po staletí mezi Slovany usedlé zachovaly své němectví: postava, Moltkův typ (či jak říkají Angličané, obličej Wellingtonův) a černý vlas vyznačují tyto lidi v jejich plavovlasém a fysiognomi-

---

[28]) Gespraeche mit Goethe, 16. února 1826.
[29]) I Göthe žádá na hrdinovi »černý vlas« a »černé oči«.

cky zcela bezvýznamném okolí. Ostatně tento typ převládá v německém Tyrolsku, o němž Henke dí, že jeho obyvatelé »představují pravý typ nyní žijících Pragermánů«. Že mají ponejvíce temný vlas, vysvětluje týž učenec, že »slunce jej opálilo«, a míní, že barva jest »vlastnost, která časem nejsnadněji se změní«. Virchowova zkoumání však již dávno dokázala opak (viz str. 359), a my bychom mohli odpověděti k tomuto tvrzení otázkou: proč byl David plavovlasý? Proč podrželi Židé od Amoritů jistou náchylnost k červenoplavým vlasům a dále ničeho? Které slunce zabarvilo anglické šlechtě a docela Norovi na dalekém severu, kde slunce celé měsíce nesvítí, vlasy na tmavo? Zde zajisté mají vliv jiné poměry, které teprve fysiologicky budou musit býti objasněny, což posud po mém vědomí se nestalo.[30]) Právě jako jisté červené květiny na určitých místech nebo také pod vlivem podmínek člověku neznámých, se objevují modré, někdy červené i modré na témže kmeni, a rovněž jsou černé druhy zvířat, plodící bílé poddruhy, právě tak jest možno, že vlasový pigment u určitého typu pravidelně bývá jasně zbarvený, avšak může za různých okolností se kloniti i k opačnému konci barevné stupnice. Rozhodujícím momentem zde jest, že tento temný vlas nacházíme právě u lidí, jejichž pravé germánství jest zaručeno a jejichž všecek vnějšek i nitro to také dokazuje. Přece však, jakmile se dále ohlédneme, najdeme týž lidský typ — vysoký vzrůst, štíhlý, dlouholebí Wellingtonův obličej, a k tomu »germánské nitro« — na jižních stráních Přímořských Alp; potřebí jen zajíti dvě hodiny cesty od Cannes a Nizzy, obydlených národnostním chaosem, do odlehlejších částí hor; i zde najdeme černé vlasy. Jsou to Keltové? jsou to Gotové? jsou to Langobardové? Nevím; ale jsou to jistě bratři právě jmenovaných. I v horách severní Italie je nacházíme, střídavě s malým, kulatohlavým, nearijským Homo alpinus. O Keltech pravil již Virchow, že není neochoten přiznati, že původní keltické obyvatelstvo nebylo plavo-arijské, nýbrž tmavo-arijské, a ozbrojen tímto přiznáním prohlašuje všecky tmavé

[30]) Alespoň nemohl jsem ani ve fysiologických učebnicích ani v takových odborných spisech, jako jsou Waldeyerovy, ničeho sem se vztahujícího nalézti.

vlasy za keltický příměsek. Avšak právě původní Keltové jsou od starých popisováni jako nápadně plaví a »červenovlasí«, a my je můžeme vlastníma očima ještě dnes tak viděti ve Skotsku a Walesu; tato hypothesa stojí tedy jenom na jedné noze, že Keltové mohou býti kromě plaví také temní — anebo spíše, což není docela totéž, tmavovlasí — pro což najdeme dost dokladů mezi nesmíšenými Kelty. Jest tu týž případ jako u Germánů. O Slovanech mohu pověděti jenom, že sám Virchow prohlašuje, že »byli původně plaví«, a jsou takoví ještě dnes. Mapa dle Virchowových zkoumání na školních dětech ukazuje, že celé Poznaňsko, jakož i Slezsko východně od Labe vykazuje totéž malé procento tmavých lidí (10—15%) jako země západně ležící; největší procento tmavých najdeme v krajích, kam nikdy Slovan nepřišel, ve Švýcarsku, v Elsasku, v praněmecké Solné Komoře. Jsou-li Slované, u nichž je různost barvy vlasů, jako u Germánů a Keltů, jest mi neznámo.

Z těchto faktů nevyvratitelně vyplývá, že Germánovi nelze apodikticky přisouditi plavý vlas. Bude sice možno z plavého vlasu hádati na germánství, ale jeho nedostatek nedovoluje opačného úsudku. Při užití tohoto omezení nutno býti opatrným; vlasy samy nestačí jako kriterium, nýbrž musí býti brán zřetel k ostatním fysickým vlastnostem.

Tvar lebky. Takto dospíváme k další a neméně těžké otázce: k otázce tvaru lebky. Zde zdá se, jakoby musila a mohla býti vedena hranice. Neboť jakkoliv spletity jsou dnes tyto poměry, za starých dob byly jednoduchy: staří Germáné Tacitovi, jakož i staří Slované, byli většinou zjevní dlouholebečníci; dlouhá lebka a pod ní dlouhý obličej jsou tak jisté znaky raçy, že možno se tázati, zdali smí k ní býti počítán, kdo jich nemá. V germánských hrobech z doby stěhování národů nacházíme téměř polovici dlouhých lebek (75 : 100) a ostatní lebky s málo výjimkami blíží se této uměle volené hranici; skutečně kulatých hlav téměř tam není. Ve staroslovanských hrobech jest poměr ještě více na prospěch krajně dlouhých hlav. O starých Keltech jest málo údajů; přece však dává sklon k dolichocephalii u Galů severního Skotska a Kymrů ve Walesu před-

pokládati totéž.[31]) Od té doby se to velice změnilo, alespoň ve mnoha zemích. Nikoli sice na vysokém severu, na Skandinavii, v nejsevernějším Německu (vyjma města) a v Anglii; naopak dolichocephalie zdá se býti na př. v Dánsku ještě vyslovenější než u Germánů za stěhování národů: 60 : 100 čítají tam pravé dlouhé lebky a jenom 6 : 100 hlavy krátké. Slované v Rusku však prý (dle Kollmana) vykazují sotva tři dlouholebé na sto, naproti tomu 72 vysloveně krátké hlavy, ostatek jsou střední tvary, klonící se ke krátkolebosti. A což teprve Starobavoráci! J. Ranke měřil tu 1000 lebek živých lidí s výsledkem, že pouze jeden ze sta má starogermánskou lebku, kdežto 95 jsou krátkohlaví. Též srovnávací měření hellénských lebek z klassické doby a dnešních Řeků vedlo k témuž výsledku; neboť převládal-li i u oněch střední tvar hlavy, měli přece třetinu pravých dlouhých hlav a v jejich hrobech nalézáme ještě méně skutečných krátkých lebek než v germánských, kdežto dnes více než polovina jest lebek krátkých. Že v těchto jevech dlužno hledati infiltraci negermánské raçy, která vůbec nenáleží k indoevropskému příbuzenskému kruhu, jakož i chaotické bezraçovosti, nemůže býti pochybováno. Arci mnozí se namáhají, aby se vyhnuli takovému důsledku. Tak na př. Kollmann (prof. v Basileji) snažil se přeložiti hlavní váhu s lebky na obličej, na rozeznávání mezi dlouhými a širokými obličeji[32]) a J. Ranke se toho chopil a sestavil jakožto specificky germánský typ dlouhý obličej pod krátkou lebkou. Henke zase se domnívá, že se zde zvolna uskutečnil rozvoj, jímž prý délky předku hlavy spíše přibylo než ubylo, a zadek se zkrátil; dolichocephalie tedy do jisté míry ještě i nyní prý existuje u krátkohlavých Germánů, ale ukrytě a t. d. Avšak jakkoli pozoruhodna jsou všecka tato pozorování, žádná neodstraní skutečnosti, že Germáné tam, kde doznali ještě málo nebo žádného smísení, totiž na severu, jsou dlouholebí a plaví (vztažmo tmaví), kdežto tento znak mizí: předně, čím více se blížíme Alpám, za druhé tam, kde historicky dokázatelně

---

[31]) Srovn. Ranke: Der Mensch, II., 298.

[32]) Correspondenzblatt der deutschen anthropolog. Gesellschaft 1883. Č. II.

se dělo hojné křížení s národy jižními anebo se zvrhlými již Keltogermány nebo Slovanogermány.

Historická křížení přirozeně účinkovala nejrychleji (Italie, Španěly, jižní Francie a t. d. jsou všeobecně známé příklady); ale vedle těchto smísení působila domněle jiná příčina, totiž existence jedné nebo i více praehistorických raç, které nikdy (anebo jen temně) nevystoupily v dějinách jakožto takové, a které stojíce na nižším kulturním stupni, záhy od různých větví indogermánských byly podrobeny a assimilovány. Tato příčina pravděpodobně přispívá ještě dnes k odgermanisování. Vzhledem k Iberům na př. již Vilém Humboldt pronesl domněnku, že byli dříve po Evropě dalece široce rozvětveni, a tato domněnka jest v nejnovější době přijata od Hommela a jiných. I když se jen malá část utekla na nejzazší západ, tam, kde dnes nacházíme Basky, i když zahynula většina mužů od meče nepřátelského, úplné zničení ubohého a bezmocného přece se nikdy neuskuteční, bývá podržen za otroka a bývají podrženy ženy. V Alpách se tedy usadila táž anebo snad jiná negermánská a nikoli indoevropská raça, anebo se tam alespoň na poslední útočiště utekla; nutí nás k této domněnce pozorování, že právě Alpy dnes dávají hlavní vyzařovací bod negermánského, krátkohlavého, tmavého typu, jak k severu tak i k jihu; nyní ještě anthropologicky odlišná raça Rhaetův jest snad dost pravý zbytek těchto dřívějších budovatelů kolových staveb a domněle totožný s Virchowovými Praekelty. V širých krajích východní Evropy nutno potom také ještě předpokládati zvláštní, snad mongolskou raçu, aby osvětlena byla ta zcela specifická deformace, která tak rychle z velikého počtu Slovanogermánů učinila méněcenné (? — překl.) »Slovany«. Jak bychom mohli ony Evropany, kteří pocházejí od tohoto naprosto negermánského rodu, pouze proto, poněvadž mluví indoevropským jazykem a vžili se v indoevropskou kulturu, považovati za »Germány«? Považuji naopak za velice důležitou povinnost, zde hodně jasně odlišovati, chceme-li rozuměti minulým i přítomným dějinám. Rozlišujíce lidi, učíme se také znáti ideje v jejich zvláštnosti. To jest tím nutnější, ježto máme mezi sebou poloviční, čtvrtkové, šestnáctkové Germány, a v důsledcích toho také množ-

ství idejí, množství způsobů myšlení a jednání, jež jsou také jen z polovice, ze čtvrtky nebo ze šestnáctky a t. d. germánskými anebo přímo protigermánskými. Jenom cvik v rozeznávání čistě germánského a naprosto negermánského může nás vésti k tomu, abychom se v tomto nastávajícím zmatku vyznali. Všude jest chaos nejnebezpečnějším nepřítelem; naproti němu musí myšlénka státi se činem; k tomu jsou jasné představy prvním nezbytným krokem, a v oboru, jímž právě se ubíráme, spočívá jasnost předem v poznání, že naše germánství obsahuje dnes veliké množství negermánských živlů, a dále v pokusu, odlišovati čisté od smíseného s cizími (nikterak germánskými) součástmi.

Jakkoliv oprávněno jest zdůrazniti anatomickou stránku k tomuto účelu, přece se obávám, že sama nedostačí; naopak, právě zde věda bude vržena a sem tam hnána na moře zmatků a bludů; kdo se dá chytiti jejími chimérami, m u s í se potom sám do něho vrhnouti. Neboť co jsem právě pověděl o různých raçách, jež zůstaly v Evropě z předarijských dob, o Iberech, Rhaetech a j., třebas správno v podstatných rysech, představuje přece jen nejprostší zjednodušení hypothes, které dnes v množství ve vzduchu krouží, a denně věc činí složitější. Tak vedla dlouhá, pečlivá šetření k domněnce, že byla ve Skotsku v nejstarší době kamenné dlouholebí raça lidská, že však později, v mladší kamenné době vystoupila jiná, značně širokohlavá, která potom, smísivši se s onou první, stala se význačnou pro dobu bronzovou. To vše se odehrálo v pradávných dobách, dávno před příchodem Keltů; nyní přitáhli Keltové jako přední stráž Germánů a nelze pochybovati, že stykem s touto dřívější usedlou raçou doznali změny, ježto ještě dnes, kdy tolik a tak silných vln lidských se převalilo přes tuto zemi, nalézti jest na mnoha jednotlivcích znaky, které (dle odborného učence) bezprostředně a nesporně poukazují zpět na onu předhistorickou raçu z doby bronzové, vzešlou ze smísení dlouho- a krátkohlavých.[33]) Jak možno potom vypátrati kraniologický vliv takových starousedlých kmenů na Germány, když sami měli

[33]) Sir William Turner: E a r l y M a n i n S c o t l a n d. Řeč proslovená v R o y a l I n s t i t u t i o n v Londýně 13. ledna 1898.

dlouhé i krátké i střední lebky? Tu přicházejí zase jiní učenci a zpívají docela jinou píseň, že prý nemáme důvodu věřiti v přistěhování Indoevropana, ježto zde prý byl již v době kamenné, rozeznával se již tehdá svou dlouhou lebkou od jiné, krátkohlavé raçy a s ní vedl zápas o nadvládu; onen dlouhohlavý ze starší kamenné doby nebyl prý nikdo jiný než Germán! Virchow opíraje se o anatomický znak, míní, že již nejstarší troglodyté evropští by mohli býti z arijského kmene, alespoň nikdo prý nemůže dokázati opak.[34]) U mladší školy však takové úsudky nenalézají milosti; pod záminkou přísně vědeckého zjednodušování mává vysoko praporcem chaosu a kárá všecky dějiny lidstva ze lži. Professor Kollmann jest zástupcem této nové školy. On redukuje všecky v Evropě žijící lidi na čtyři typy: dlouhé lebky s dlouhými obličeji, dlouhé lebky s krátkými obličeji, krátké lebky s krátkými a krátké lebky s dlouhými obličeji; tyto čtyři raçy žily prý po staletí vedle sebe a tak žijí ještě dnes. A nyní přijde koňské kopyto: vše, čemu nás učí dějiny o stěhování národů, o národnostech, o různostech nadání, o velikých tvůrčích dílech uměleckých, která byla provedena jen od jednotlivých národních individualit, od jiných pak v nejlepším případě pouze byla přejata, o patrném ještě mezi námi zápase mezi kultury milovnými a kultuře nepřátelskými živly — — to vše se odstraňuje jako staré zboží a žádá se na nás víra pro následující dogma: »Rozvoj kultury jest zřejmě společným činem všech těchto typů. Všecky evropské raçy jsou tudíž, pokud jsme dosud vnikli v tajemství přirozenosti raçové, stejně nadány pro každý úkol kulturní.«[35]) Stejně nadány? nelze věřiti svým očím! pro »každý« úkol »stejně nadány«! K tomu se budu musit brzy vrátiti; nemohl jsem tento obor kraniologie opustiti, aniž bych poukázal k následujícímu: předně, jak nesnadno jest i zde pouhými formulemi, kružidlem a metrovým měřítkem odlišiti germánské od negermánského; za druhé, po jakých nebezpečných cestách oni učení pánové nás vodí, kteří náhle své výklady o »chamaeprosopní, platirrhinní,

---

[34]) Ranke: Der Mensch, II., 578.

[35]) Všeobecné shromáždění německé anthropologické společnosti 1892.

mesokonchní, prognathní, proophryocephalní, ovidní, brachyklitometopní, hypsistego-bregmatické dolichocefalie« přerušují, aby k těmto výkladům připojovali všeobecná pozorování o dějinách a kultuře. Laik rozumí ostatnímu pramálo nebo nic; beznadějně brodí se v onom barbarském jargonu novoscholastické přírodovědy; jenom jedno putuje potom všemi novinami jakožto viditelný výsledek takového kongressu: nejučenější pánové Evropy dali slavnostně do protokolu, že všecky raçy jsou prý na rozvoji kultury stejně súčastněny, všecky že jsou ke každé kulturní úloze stejně nadány: Řeků nikdy nebylo, Římanů, Germánů, Židů nikdy nebylo, nýbrž žijí ode dávna bratrsky vedle sebe, vztažmo požírají se, leptoprosopní dolichocephalové, chamaeproposní dolichocephalové a t. d., »všickni společně pracujíce na kulturním díle« (sic!). Usmíváme se zajisté. Avšak přečiny proti dějinám jsou příliš vážné zločiny, než aby směly býti potrestány pouhým úsměškem. Zde musí zdravý rozum lidský mocně a zavčas závoru předsunouti a zvolati na ony pány: ševče, zůstaň u svého kopyta![36])

Jak hrubě nevědecké jest takové počínání (jako Kollmannovo) jest na jevě. Daleko sáhající zjednodušování jest zákonem umělecké tvorby, ale nikoli zákonem přírodním; naopak jest zde nekonečná rozmanitost význačnou stránkou. Co by se řeklo rostlinozpytci, kdyby chtěl děliti rostliny v rodiny dle délky a šířky jejich listů anebo i dle jiného, ale j e d i n é h o znaku? Kollmannův postup tvoří krok zpět naproti starému Theophrastovi. Pokud činěny pokusy s umělými klassifikacemi, nepostoupila soustavná znalost rostlinstva ani o krok; ale potom přišli genialní lidé, jako Ray, Jussieu, de Candolle, kteří pozorováním spojeným s tvůrčí intuicí zjistili hlavní rodiny rostlin a p o t o m teprve objevili znaky, ponejvíce velmi skryté, dovolující i anatomický důkaz příbuznosti. Podobně ve světě zvířat. Každý jiný postup jest docela umělý a tudíž pouhou hračkou. Proto nesmíme také u člo-

[36]) Srovnejme výbornou satiru M. Buchnerovu na moderní kraniometrii v příloze k Mnichovské Allgem. Zeitung 1899, č. 282—84. Mezitím J. Deniker navrhl nové rozdělení všech Evropanů v šestero hlavních a čtvero vedlejších raç. Tak se mění tento obraz rok od roku!

věka, jak činí Kollmann, budovati soustavu dle anatomického dobrozdání, do níž se potom vloží fakty, dobře nebo špatně, nýbrž nutno nejprv najisto postaviti, které skupiny existují jakožto individualisované, morálně a intellektuálně označené raçy, a potom se poohlédnouti, jsou-li tu anatomické znaky, jichž možno upotřebiti ke klassifikaci.

Racionální anthropologie.

Taková exkurse do oboru anatomické vědy má nejprv tu dobrou stránku, že se naučíme poznávati, jak málo jisté pomoci, jak málo užitečného, pro praktický život upotřebitelného poučení odtamtud se můžeme nadíti. Ale i jiné, positivnější výhody má takováto exkurse: obohacuje náš vědní materiál a učí nás bystřeji viděti. Že raçy zrovna jako jednotlivci nejsou stejně nadány, dokazují dějiny a denní zkušenost; kromě toho učí nás anthropologie, že u raç, které vykonaly jisté činy, také převládalo určité fysické utváření. Chyba je v tom, že se operuje s nahodilými čísly srovnávaných předmětů a měří dle libovolně volených poměrů. Tak na př. ustanoví se, jakmile šířka lebky k délce obnáší 75 : 100 (nebo méně), že jest lebka »dolichocephalní«, se 76 nebo již 75½ »mesocephalní« a od 80 nahoru »brachycephalní«. Kdo to vlastně praví? Proč má právě v čísle 75 spočívati zvláštní magie? jiná magie než mé hlouposti a pohodlnosti? Chápu, že v denní praxi nelze se obejíti bez terminitechnici, čeho však nechápu, jest, že bych je měl považovati za něco jiného, než za libovolné hranice a libovolná slova.[37]) Totéž platí přirozeně jak o dlouhých a širokých lebkách, tak i o vysokých a nízkých obličejích; všude se jedná o poměry, jež postupně přecházejí v sebe. Avšak podstatou života jest plastická pohyblivost; živý utvářecí princip liší se v základech od krystalinického, že netváří dle neměnitelných číselných poměrů, nýbrž že zachovávaje rovnováhu částí a přesně se drže základního schematu, jež bytostí samou jest dáno, do jisté míry tváří volně. Ani dva jedinci nejsou

---

[37]) Velice pozoruhodna jsou před nedávnem od dra G. Walchera počatá šetření, z nichž vychází, že kladení hlavy novorozeněte má určující vliv na tvar lebky. U dvojčat podařilo se tímto způsobem jedno dítě učiniti vysloveným dlouholebečníkem, druhé pak vysloveným krátkolebečníkem! (Viz Zentrallblatt für Gynäkologie, 1905, č. 7).

stejni. Abych přehlédl strukturu raçy v daném okamžiku, musil bych všecky zástupce této raçy míti před očima a potom v tomto komplexu vyhledati jednotnou a jednotící ideu, převládající specifický s m ě r fysického tváření, jež jest vlastní této raçe jakožto raçe. Kdybych byl měl, řekněme, v době Tacitově všecky Germány před očima, ještě nesmísené s Kelty, Teutony a Slovany, byl bych zajisté uzřel harmonický celek, v němž převládal určitý zákon, okolo něhož se seskupily nejrozmanitější, nejodchylnější útvary. Zajisté nebylo by se našlo ani jediné individuum, které by v sobě bylo sloučilo všecky specifické znaky této plastické raçové myšlénky (neboť tak by se byly objevily v mém myslícím mozku v nejvyšší potenci, v dokonalé rovnováze: ty veliké zářivé oči, zlatý vlas, obrovská postava, úměr svalstva, podlouhlá lebka (již věčně tlukoucí, tužbami trápený mozek vykul do předu z kruhové linie zvířecího blaha), vysoký obličej (vyžádaný stupňovaným duševním životem za sídlo jeho výrazu) — zajisté ani jediný by to všecko pospolu nebyl měl. Byli jeden rys dokonalý, byl druhý jen jako naznačený. Tu a tam věčně se pokoušející a nikdy se neopakující příroda protrhla zákon rovnováhy: ohromný obr mával svým oštěpem nad blbýma očima, pod příliš dlouhou lebkou seděl nepoměrně krátký obličej, skvostné oči zářily zpod vysokého čela, avšak neseného nápadně malým tělem a t. d. do nekonečna. Najdeme též rodiny s černým vlasem zároveň se zvlášť velikými orlími nosy a štíhlejším tělem, tam červený s nápadně bílou, skvrnitou kůží a trochu širším obličejem v horní části — — neboť každá zcela nepatrná změna působí jiné změny. Darwin, jenž pracoval po celý život s kružidlem, měřítkem a váhou, stále znovu upozorňuje při svých studiích o umělém pěstování, že p o h l e d rozeného a cvičeného pěstitele objeví věci, pro něž čísla neposkytují žádných dokladů a které sám pěstitel ponejvíce nedovede pojati ve slova; znamená, že to a ono odlišuje organismus od jiného a řídí se tím při svém chovu; jest to intuice, pocházející z ustavičného pozorování a vidění. Takové vidění musili bychom nyní nacvičiti; k tomu by byl sloužil onen celkový přehled všech Germánů za doby Tacitovy. Zajisté nebyli bychom shledali, že u všech těchto lidí šířka hlavy k dél-

ce se má jako 75 : 100; příroda nezná takových ohraničení; v neomezené rozmanitosti všech myslitelných meziforem jakož i tvarů pokročilejšího rozvoje směrem k té neb oné krajnosti, byli bychom i tehdá velmi pravděpodobně narazili na vysloveně krátké lebky, — nálezy hrobové připouštějí tu domněnku, — a proč by neměla plasticita tvářivých sil to způsobiti? Hieroglyfy mluvy přírody nejsou právě tak logicky mathematické, tak mechanicky vysvětlitelné, jak se uzdá mnohému učenci se domnívati. Aby životu se mohlo rozuměti, k tomu jest potřeba života. Při tom napadá mi fakt, jenž mi byl hlášen s různých stran, že totiž docela malé děti, nemající ještě tušení, co jest »Žid«, počnou křičeti, jakmile přiblíží se k nim pravý raçový Žid nebo Židovka. Učenec často nedovede rozeznati Žida od Nežida; dítě, jež sotva počne mluviti, ví to. Není to útěšná zkušenost? Zdá se mi, že vyvažuje celý anthropologický kongress, anebo alespoň celou přednášku pana prof. Kollmanna. Jest přece ještě něco na světě mimo kružidlo a měřítko. Kde učenec se svými umělými konstrukcemi zabředne, může jediný nepodjatý pohled pravdu osvětliti jako sluneční paprsek.

A co rozumu rozumných nejde v oči,
to ihned prostá mysl dětská zočí.

Nehodláme rušiti anthropologům jejich chamaeprosopních kruhů déle než potřeba káže, ale nechceme také podceňovati jimi snesený materiál, nýbrž hodláme ho použíti jako cenného obohacení svých vědomostí o Germánech i jako vážného napomenutí ve příčině vnikání Negermánů mezi nás.

Potřebné omezení názvu »Germán« na ony, kdož skutečně jsou Germány anebo alespoň silně jsou prosyceni germánskou krví, nebude nikdy čistě mathematicky proveditelno, a vždy bude vyžadovati onoho pohledu pěstitelova a onoho instinktu dětského. Mnoho věděti bude arci užitečno, ale mnoho viděti a mnoho cítiti bude nepostrádatelno. A tím přechází naše zkoumání nutných omezení pojmu Germána na pole duchové, kde dějiny nás učí na každé straně rozeznávati germánské od negermánského a poznávati zároveň i oceňovati fysickou stránku.

Naší pozornosti vyžaduje nejprv fysiognomika, jež jest duch i tělo zároveň, duševní zrcadlo i anatomický fakt. Pozorujme na př. obličej Danta Alighieriho; naučíme se z něho zrovna tolik jako z jeho básní.[38]) To jest karakteristicky germánský obličej! Žádný rys nepřipomíná nějaký známý hellénský nebo římský typ, tím méně pak nějakou asiatskou neb afrikánskou fysiognomii, jaké nám pyramidy věrně zachovaly. Nový člověk vstoupil do dějin světových! Příroda stvořila v hojnosti své síly novou duši: popatřte, tam zrcadlí se v nespatřeném ještě obličeji! »Nad vnitřním orkánem, jenž nalezl výraz v obličeji, zvedalo se směle klidné čelo a klenulo se v mramorovou kopuli.«[39]) Ano, Balzac má pravdu! Kdyby byl pouze ohlásil, Dante že jest leptoprosopní dolicephal, nebyl by tím pověděl mnoho. Druhého Dante arci nenajdeme, ale procházka sbírkou poprsí Berlínského musea přesvědčí nás, jak silno právě tento typ se usadil v severní Italii nacele germanisované od Gotů, Langobardů a Franků. Nejbližší nepochybnou fysiognomickou příbuznost vidíme ještě dnes na dříve již

Fysiognomika.

---

[38]) Že Dante není dítětem národnostního chaosu, nýbrž Germánem, jest tak patrno po mém přesvědčení z jeho bytosti i z jeho díla, že důkaz toho se musí zdáti zbytečným. Jest však přec zajímavo věděti, že jméno Alighieri jest gotské, zkaženo z Aldiger; náleží k oněm německým jménům osob, jež jako Gerhard, Gertruda a j. mají za podklad představu gér = Speer (kopí). Toto jméno dostalo se do rodiny prostřednictvím Dantovy babičky se strany otcovy, Gotské ženy z Ferrary, jež se nazývala Aldigiero. O původu děda se strany otcovy i matčiny ví se dnes pouze, že pokus uvésti je ve spojení s římskými rody je pouhým vynálezem oněch italských životopisců, kteří považovali za slavnější náležeti Římu než Germánii. Jelikož však děd byl vojínem, od císaře Konráda na rytíře pasovaným, a Dante sám udává, že náleží k nižší šlechtě, jest původ z čistě germánského kmene dobře dokázán. (Srovn. F. X. Kraus: Dante, Berlin 1897, str. 21—25.) Ještě až k 15. stol. označují se v listinách mnozí Italové jako Alemanné, Langobardi atd., ex alamanorum genere, legibus vivens Longobardorum atd., přes to, že většina již dávno přestoupila na římské právo; tak naskrz byl onen národ, v němž domnělá »římská kultura« míní spatřovati svůj krb, proniklý germánskou krví, a to jakožto jediné tvůrčím živlem (viz Savigny: Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter I., kap. 3.

[39]) Balzac: Les proscrits.

jmenovaných německých Tirolanech, jakož i v Norvéžsku a jednotlivé příbuzné rysy všude, kde jsou praví Germáni. Avšak pozorujíce největší germánské muže, nenajdeme pouze jediného, nýbrž četná fysiognomická utváření; arci převládá onen smělý, mocně zvednutý nos, ale nacházíme téměř všecky možné kombinace až k oné mohutné hlavě, jež každým rysem jest protějškem ke hlavě Dantově, prozrazujíc právě v této protivě blízkou příbuznost: až k hlavě Lutherově. Zde ovívá onen orkán, o němž Balzac mluvil, čelo, oči i nos, a žádná mramorová kopule neklene se nad tím; avšak plameny chrlící vulkán energie a hojnosti myšlenkové spočívá na ústech a bradě jako na žulové skáie. Každý nejmenší tah mohutného obličeje svědčí o žízni po činech a síle skutků; při tomto popatření vstupují člověku na mysl Dantova slova:

Colá dove si puote
Ciô che si vuole!

Tento veliký muž může, co chce, a všecko jeho chtění se nese za velikými činy; tato veliká hlava nestuduje, aby byla učená, nýbrž aby zkoumala pravdu, pravdu pro život; nezpívá uším pro pochoutku, ale poněvadž zpěv povznáší a sílí srdce; on by nebyl mohl, jako Dante, žíti v ústraní, hrd a neuznán, svou slávu svěřuje budoucím pokolením, — co je tomuto obličeji sláva? »Láska jest žilobytí našeho života«, pravil. A kde je silná láska, tam jest i silná nenávist. O takovém obličeji říci, jako Henke, že representuje severoněmecko-slovanský typ, jest zcela mylno.[40]) Takový ohromný zjev přečnívá všecky podobné specifikace. Jako Dantův tak i Lutherův obličej náleží veškerému Germánstvu. Tento typ nacházíme v Anglii, kam nikdy Slovan nepronikl; setkáváme se s ním u nejúčinnějších politiků francouzských. — Mezi Dantem a Lutherem pohybuje se bohatá fysiognomická stupnice velikých Germánů. Jak Tacitus pravil: podobají se jen sobě samým. Každý pokus však lokalisovati ty typy

[40]) Str. 20. Co zde o Lutherovi uvedeno, bylo zatím od dra L. Woltmanna potvrzeno přísně anthropologickým zkoumáním; viz Politisch-Anthropologische Revue, 1905, str. 683 násl. — (Nám nezdají se vývody dra Woltmanna nepředpojatými; vidět v nich až příliš jasně úmysl, a to nevzbuzuje důvěry. — Pozn. překladat.)

na sever nebo na jih nebo na keltický západ a slovanský východ jest zřejmě pochybný, potud alespoň, pokud máme na zřeteli znamenitější a proto karakterističtější muže, a pokud nehledíme na nahodilosti kroje a zvláště úpravu vousu. Goethe na př. by mohl dle tvaru obličeje pocházeti z každého germánského kmene a tak i Šebestian Bach a nejinak i Immanuel Kant.

Svoboda a věrnost.

A nyní se pokusíme pohlédnouti do hlubin duše. Které jsou specifické rozumové i mravní znaky této germánské raçy? Jistí anthropologové poučovali nás, že všecky raçy jsou stejně nadány; odkázali jsme na knihu dějin a odpověděli: tu lžete! Raçy lidské jsou co do způsobu i míry velmi nestejně nadány a Germáni náležejí k oné skupině nejnadanějších, jež označujeme jako Arijce. Jest tato lidská rodina sjednocena svazky krevními a jednotna? Vyrůstají skutečně tyto všecky kmeny z téhož kořene? Nevím a je mi to lhostejno; žádné příbuzenství nepoutá pevněji než příbuzenství výběrné, a v tomto smyslu tvoří indoevropští Arijci beze sporu jednu rodinu. Ve své Politice píše Aristoteles (I, 5): »Kdyby byli lidé, kteří by pouze tělesnou velikostí tak vynikali, jako obrazy bohů, tož každý by doznal, že ostatní právem se jim musí podrobovati. Je-li toto pravdivo, již vzhledem k tělu, tož větším ještě právem může býti činěn týž rozdíl mezi vynikajícími a obyčejnými dušemi.« Tělesně i duševně Arijci vynikají mezi všemi lidmi; proto jsou právem (jak praví Stagiriťan) pány světa! Aristoteles vyslovuje ostatně tuto myšlénku ještě stručněji: »Jedni lidé jsou přirozeně svobodni, druzí otroky«, čímž postihl mravní jádro. Svoboda zajisté není věc abstraktní, na niž by každý člověk z domu měl nárok, nýbrž právo na svobodu může vzejíti zřejmě z uschopnění pro ni a toto opět předpokládá tělesnou i duševní sílu. Možno také tvrditi, že i pouhá představa svobody mnoha lidem jest docela neznáma. Nevidíme-liž Homo syriacus stejně dobře i šťastně se vyvíjeti, ať jest otrokem nebo pánem? Neposkytují-liž Číňané velkolepý příklad podobného smýšlení? Nevypravují-li historikové, že Semité a Polosemité při své značné intelligenci nikdy nedovedli utvořiti trvalý stát, a to poněvadž každý usiloval strhnouti všecku moc na sebe, což prozrazu-

je, že mají uschopnění jenom pro despocii a anarchii, protivy to svobody?[41]) A tu ihned vidíme, jak veliké dary musí kdo míti, aby o něm mohlo býti pověděno, že je »od přírody svoboden«, neboť první podmínka k tomu jest síla tvářivá. Jenom státotvorná raça může býti svobodna; vloha, jež činí koho umělcem nebo filosofem, jest podstatně táž, jež instinktivně státy tvoří a jednotlivci daruje, co veškeré přírodě dosud zůstalo neznámo: ideu svobody. Jakmile to uznáme, stane se příbuznost Germánů s Hellény a Římany nápadnou a zároveň poznáme, co je liší od sebe. U Řeků převládá individualisticky tvůrčí až do státotvorby; u Římanů jest v převaze kommunistická síla svobodu poskytujícího zákonodárství a svobodu hájící moci válečné; u Germánů naproti tomu jest snad menší tvářivá síla jak u jednotlivce, tak u celku, avšak za to mají harmonii vloh, rovnováhu mezi pudem svobody u jednotlivce, jenž nalézá svůj nejvyšší výraz ve volně tvůrčím umění, a mezi pudem svobody u celku, jenž tvoří stát, čímž na stejný stupeň se staví se svými největšími předchůdci. Nikdy umění netvořilo ničeho ohromnějšího (byť i formou dokonalejšího), než to, co mezi vzletným pérem Shakespearovým a leptavým kaménkem Dürerovým obsahuje všecko lidské a co ve své pravlastní řeči, v hudbě, hloub zasahuje do samého vnitřku srdce, než každý předcházevší pokus, ze smrtelného stvořiti nesmrtelné, hmotu změniti na ducha. A mezitím od Germáno-Slovanů založené státy evropské osvědčily se přes svou do jisté míry improvisovanou, věčně prozatímní, měnivou povahu, jakožto nejtrvalejší na světě a též jako nejmocnější. Přes všecky bouře válečné, přes zhlupování se strany národnostního chaosu, úhlavního to nepřítele, jenž vnesl jed až do srdcí našich národů, zůstala svoboda a její korrelát, stát, i když mnohdy rovnováha mezi oběma silně se zdála porušena, přece za všech dob tvářivým a udržujícím ideálem, což dnes zřetelněji poznáváme než kdykoli jindy.

Aby se to mohlo uskutečniti, musil se k »arijské« vloze, k volné tvůrčí síle přidružiti další rys: nevyrovnatelná a naprosto svérázná slovansko-ger-

---

[41]) Viz str.

mánská[42]) věrnost. Byl-li onen duševní i tělesný rozvoj, jenž vede až k ideji volnosti a na jedné straně plodí umění, filosofii a vědu a na druhé straně státy (a vše, co z jevů kulturních lze shrnouti pod tento pojem) společný Slovano-Germánům s Řeky a Římany, tož nadměrné pojetí věrnosti jest specifický povahový rys Germánů. Julius Caesar seznal ihned mimo vojenskou zdatnost i bezpříkladnou věrnost Germánů a najal u nich tolik jezdců, kolik jen mohl dostati. V rozhodující bitvě u Farsalu bili se za něho; pořímštělí Gallové opustili imperatora v hodině nouze, Germáné naopak osvědčili se i věrnými i statečnými. Hned první římský samovládce Augustus utvořil svou osobní stráž z Germánů; kdeže mohl počítati na věrnost? Po celou dobu trvání římské západní i východní říše obsazováno toto čestné místo týmiž lidmi, jen že se posílá pro ně vždy dále na sever, ježto s tak zvanou »latinskou kulturou« mor nevěrnosti vnikal stále dál do zemí; posléze, tisíc let po Augustovi jsou to Anglosasové a Normané, jenž stojí na stráži kolem byzanckého trůnu. Ubohý germánský tělesný strážce! Politickým zásadám, jež chaotický svět skul násilně ve zdánlivý pořádek, rozuměl zrovna tolik jako hádkám o povaze Trojice, jež ho stály mnohou kapku krve; jen jednomu rozuměl: zachovávati věrnost jím samým zvolenému pánu. Když za Nerona frýzští vyslanci zadní místa, jež jim byla vykázána v cirku, opustili a hrdě se posadili na nejpřednější lavice senátorské, mezi bohatě zdobené zástupce cizích národů, co dalo těmto nemajetným lidem, přišedším do Říma vyprosit si půdu k rolničení, tak smělé sebevědomí? Čím se mohli jen chlubiti? »Žádný člověk na světě nevyniká věrností nad Germány«![43]) O tomto základním povahovém rysu věrnosti v jeho dějinném významu napsal K. Lamprecht velmi pěkná slova, jež

[42]) V originále ovšem stojí pouze: germánská věrnost. My však máme se za oprávněny, všude tam, kde autor všeobecně a bez omezení mluví o Germánech, dle jeho výkladu vztahovati věc i na Slovany a tak také věci pojmenovati. Tím, že to zde konstatujeme, nedopouštíme se in merito změny originálu. Tam, kde budeme viděti, že se to týká Germánů v užším slova smyslu, zcela loyalně užijeme výrazů: Germán — germánský. — Poznam. překlad.

[43]) Tacitus: Annales XIII., 54.

zde opakovati považuji za povinnost. Mluví o »družině«, která svému náčelníku věrností byla povinna až do smrti a také mu ji osvědčovala, a pokračuje: »Jest to z nejvelkolepějších rysů specificky germánského pojetí života, jenž se v této družině osvědčuje, rys věrnosti . . . Věrnost nebyla našim starším předákům nikdy zvláštní cností, nýbrž byla životním dechem všeho dobrého i zlého; na ní spočíval údělný stát rannějšího, na ní společenstevnictví pozdějšího středověku, a kdo by si chtěl mysliti vojenskou monarchii přítomnosti bez věrnosti? . . . Netoliko že se zpívalo o věrnosti, ale v ní se též žilo. Družina franckých králů, dvorní společnost velikých Karlovců, státnické a vojenské okolí našich středověkých císařů, ústřední správa našich knížat od 14. a 15. stol. jsou pouze obměnami staré germánské myšlénky. Neboť v tom spočívala podivuhodná životní síla toho zřízení, že nezapustila svých kořenů do měnivých politických nebo i morálních základů, nýbrž měla své kořeny v prazákladě germánské bytosti samy, v potřebě věrnosti.[44])

Ač slova Lamprechtova jsou pravdiva i krásna, přece, myslím, neobjevil »prazáklad« věci. Byť tvořila věrnost odlišný rys naproti národům míšeneckým, není beze všeho dalšího specificky germánskou vlastností. Věrnost nacházíme u všech téměř čistě pěstovaných raç, nikde více než na př. u Černochů, a — táži se — který člověk mohl by vykonati cos vyššího v zachovávání věrnosti než ušlechtilý pes? Aby byl objeven »prazáklad germánské bytosti«, nutno ukázati, jakého druhu tato věrnost jest, což však může se zdařiti jenom, pojali-li jsme dříve svobodu jakožto intellektuální podklad veškeré bytosti. Neboť známkou této věrnosti jest její svobodné sebeurčení; to jest, co ji vyznačuje. Tato věrnost a ona svoboda nerostou jedna ze druhé, nýbrž jsou dvě formy jevu téže povahy, který se nám jednou ukazuje více se stránky rozumové, podruhé zase více se stránky morální. Černoch a pes slouží svému pánovi, ať jím jest kdokoli: to jest morálka slabochova, anebo, jak dí Aristoteles, zrozeného od přírody k otročině; [Slovano-]Germán volí si svého pána, a jeho věrnost jest věrností k

[44]) Deutsche Geschichte, 2. vyd. I., 136.

sobě samému: to je morálka svobodně zrozeného. Svět ji však nikdy nezřel v té způsobě jako u [Slovano-] Germána. Nevěrnost nadměrně nadaného hlasatele poetické a politické svobody, Helléna totiž, byla odjakživa příslovečna; Říman byl věrný jen v hájení svých, německá věrnost, jak dí Lamprecht, zůstala mu »nepochopena«; bližší zdá se zde býti příbuznost s Indoeránci, jimž však zase nápadně scházel umělecký rys do dobrodružna, volně tvářivý život, tak že věrnost jejich nedosahovala tvůrčího světodějinného významu, jakého nabyla u [Slovano-]Germánů. Zde opět, jako dříve při pozorování citu svobody, shledáváme u Germána vyšší harmonii karakteru, pročež smíme říci, že na zemi žádný člověk, ani největší, jej nepřevýšil. Jedno jest jisto: chceme-li dějinnou velikost [Slovano-]Germána vysvětliti jediným slovem — což jest ovšem vždy povážlivo, ježto všecko živé má vlastnost Proteovu, — musíme jmenovati jeho věrnost. To jest střed, s něhož všecka povaha, anebo lépe, všecka osobnost se nechá přehlédnouti. Jen nutno pochopiti, že tato věrnost není, jak míní Lamprecht, prazákladem, není kořenem, nýbrž květem, plodem, po němž poznáváme strom. Proto jest právě tato věrnost nejjemnějším průbním kamenem, abychom pravou slovansko-germánskou podstatu od nepravé rozeznali. Uvažme však, že při špatném počasí mnohý strom nemá květu nebo jen zakrnělý, což se u tísněných Germánů také často ukázalo. Kořen zvláštní povahy jest zajisté všem Arijcům společný a jim samým vlastní, u Řeků nejbujněji se jevící ve volně tvůrčí vloze, o níž jsem promluvil na počátku první kapitoly o hellénském umění a filosofii; všecko tedy béře z tohoto kořene šťávu: umění, filosofie, politika, věda; i květ věrnosti jest zbarven touto zvláštní šťávou. Kmen pak tvoří kladná síla, fysická i intellektuální; u Římanů, jimž děkujeme za pevné základy rodiny a státu, právě tento kmen byl silně vyvinut. Avšak pravé květy takového stromu jsou ty, které vyrůstají z mysli a smýšlení. Svoboda jest rozpínavá síla, jež lidi od sebe odráží, věrnost jest pouto, jež svobodné lidi jejich vlastní silou pevněji k sobě víže než meč tyranův; svoboda znamená žízeň po bezprostřední pravdě, věrnost pak úctu k tomu, co předkům se zdálo býti pravdivo; svoboda

si zjednává své vlastní určení, věrnost pak neochvějně při tomto určení trvá. Věrnost milé, věrnost příteli, rodičům a vlasti nacházíme na mnoha místech; zde však, u Germána, přistoupilo něco, čím veliký instinkt se stává nekonečně hlubokou duševní silou, životním principem. U Shakespeara otec dává synovi jakožto nejvyšší radu pro život slova:

Toto jedno nade všecko — buď věren sobě!

Princip germánské věrnosti není tedy potřeba připoutanosti k sobě, nýbrž naopak potřeba setrvačnosti ve vlastním, svéprávném kruhu; ona plodí sebeurčení, v ní osvědčuje se svoboda; skrze ni zachovává lénník, úředník, důstojník, cechovník svou osobní nezávislost. Svobodnému znamená sloužiti sobě samému poroučeti. »Teprve Germáni přinesli světu ideu osobní svobody«, svědčí Goethe. Co bylo u Indů metafysikou, a tudíž odvrácením od světa, jest zde přeneseno do života jako ideál mysli, jest »životním dechem všeho dobrého i velikého«, v noci hvězdou, umdlenému ostruhou, bouří hnanému záchrannou kotvou.[45]) U povahy Germánovy jest věrnost nutné zdokonalení osobnosti, bez níž by se rozpadla. Immanuel Kant podal smělý výměr osobnosti, jemu jest »volností a nezávislostí na mechanismu vší přírody«, a jaký úkon jí přísluší, líčí takto: »Co člověka povznáší nad sebe sama, co jej poutá k řádu věcí, jejž toliko rozum může mysliti a co zároveň všecek smyslový svět má pod sebou, jest osobnost.« Bez věrnosti bylo by však toto povznesení smrtícím; jen při ní může se pud svobody rozvíjeti a přinášeti požehnání místo kletby. Věrnost v tomto smyslu nemůže povstati bez svobody, nelze však si mysliti, kterak by neomezená, tvůrčí touha po volnosti mohla obstáti bez věrnosti. Svědčíť o dětské přítulnosti ku přírodě a dovoluje tím právě člověku povznášeti se nad přírodu, aniž by, jako hellénský Phaëton, roztříštěn k zemi padl. Proto dí Goethe: »Věrnost zachraňuje nám osobu!« Germánská věrnost jest pás, propůjčující pomíjitelné jednotlivině nepomíjitelnou krásu, jest sluncem, bez něhož žádné vědění by nedo-

---

[45]) Zcela obdobno s indickým cítěním, ježto i zde řídící princip se vkládá do nitra srdce.

zrálo na moudrost, jest čarovným prutem, jímž vášnivé činění svobodného požehnáno bývá na trvalý čin.

Ideál a praxe.

Tímto málem podali jsme zjednodušeně, co jest podstatně význačného na duševním i mravním nadání Germánů. Chceme-li odlišiti Germána od jeho nejbližších příbuzných, tož sáhněme v jeho nejhlubší bytost a postavme na př. Kanta jakožto učitele mravouky naproti Aristotelovi. Kantovi jest »svéprávnost vůle nejvyšším principem mravnosti«; morální osobnost existuje pro něho teprve od okamžiku, kdy »osoba« není podrobena žádným jiným zákonům než těm, které sama si dává.« A dle kterých zásad má autonomní osobnost dávati sobě zákony? Po přijetí nedokázatelné »říše účelů: arciť jen ideál!« Ideál má tedy určovati život! A v poznámce ke »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« staví Kant málo slovy toto nové, specificky germánské pojetí světa naproti hellénskému: »Tam jest říše účelů theoretická idea na vysvětlenou toho, co zde jest; zde (u Germánů) jest to praktická idea, aby vykonáno bylo, co zde není, avšak naším činěním uskutečněno býti může«. Jaká to smělost, stvořiti říši, kteréž zde není! Jaká nebezpečná smělost, kdyby tu nepůsobil onen princip věrnosti, jenž jest pro Kantovu vlastní duševní fysiognomii tolik karakteristický! A pamatujme na tuto protivu: zde (u Germána) jest ideál a zároveň prakse, tam (u Helléna) střízlivá reálnost a družkou theorie. Veliký kapitán mocí chaosu posmíval se německým ideologům, jak je totiž nazýval: důkaz to neporozumění, neboť byli to praktičtější lidé než on sám. Ideál nesedí v oblacích, nýbrž theorie. Ideál jest, jak Kant zde na srozuměnou dává, »praktická idea na rozdíl od theoretické.« A co zde spatřujeme na výšinách metafysiky v ostrých obrysech, to nacházíme opět všude: Slovano-Germán jest nejidealnější, ale zároveň nejpraktičtější člověk světa, a to, poněvadž zde není protiv, nýbrž naopak totožnost. Tento člověk píše Kritiku čistého rozumu, ale v témž okamžiku vynalézá železnici; století Bessemerovo a Edisonovo jest zároveň stoletím Beethovenovým a R. Wagnerovým. Kdo zde nepociťuje jednoty popudu, komu se zdá hádankou, že hvězdář Newton svá mathematická bádání mohl přerušiti, aby napsal výklad ke Zjevení Janovu,

že Crompton vynalezl svůj spřádací stroj pouze proto, aby získal více času pro jedině drahou mu hudbu, a že Bismarck, státník železa a krve, si musil dávat hráti v rozhodujících okamžicích svého života Beethovenovy sonaty, ten jistě docela nerozumí bytosti germánské a nemůže také její úkol v minulosti i přítomnosti dějin světových správně posouditi.

Germán a Antigermán.

A o to zde právě běží. Viděli jsme, kdo jest Germán;[46]) popatřme nyní, jak se utvářil jeho vstup do dějin.

Nejsem uschopněn a nemíním také v této knize podávati dějiny Germánů; nemůžeme však pochopiti 19. století ani jako výsledek předešlých věků ani v jeho vlastní obrovské expansivní síle, nemáme-li jasných představ netoliko o podstatě Germánů, nýbrž i o konfliktu, který po půldruha tisíciletí zavládá mezi ním a Negermánem. Dnešek jest dítětem včerejška; co m á m e, jest z části dědictvím předgermánského starověku, c o j s m e, jest zcela dílem oněch Pragermánů, kteří se nám představují jako barbaři, jakoby bylo barbarství otázkou relativní civilisace a jakoby neznačilo pouze zdivočení mysli. Trefně posvítil Montesquieu již před 160 lety na tento zmatek pojmů. Dovodiv, kterak všecky státy, tvořící dnešní Evropu, jsou dílem náhle z neznámých pouštin vynořených germánských barbarů, pokračuje: »přec vlastně tito národové nebyli barbary, ježto byli svobodni; barbary stali se teprve později, když podlehnuvše absolutní moci svobodu ztratili.«[47]) V těchto slovech obsažena jest i povaha Germánů, i osud, proti němuž neustále bojovati byli určeni. Nelze zajisté dohlédnouti, jaká jednotná, v sobě uzavřená kultura mohla povstati na čistě germánské půdě; místo toho však Germán vstoupil v hotově již utvářené dějiny, v dějiny světové, s nimiž dosud nepřišel do styku. Jakmile nahý boj o život mu k tomu popřál času, chopil se vášnivě obou konstruktivních myšlének, kteréž starý svět v plném již rozkladu, jsa ještě ve smrtelném zápasu, vytvořiti se snažil: císařství a křesťanství. Bylo to štěstí? Kdož by

[46]) Celá 9. kap., líčící germánskou civilisaci a kulturu v hlavních liniích, tvoří doplněk k tomu, co zde stručně narýsováno.

[47]) Lettres persanes, CXXXVI.

mohl tuto otázku kladně zodpověděti? Žádné veliké myšlénky starověku nepřejal v čisté podobě, nýbrž všecky předány mu neplodnými, mělkými, světla se štítícími, svobodě nepřátelskými duchy národnostního chaosu. Leč Germánovi nezbyla volba. Aby mohl žíti, byl nucen osvojiti si nejprv cizí mravy, cizí myšlénky, jak mu byly podávány, byl nucen jíti do učení k civilisaci, jež v pravdě nebyla hodna rozvázati mu řeménky u jeho obuvi; právě to, co by mu bylo nejblíže příbuzno, hellénský pud tvořivý, římské zákonodárství, vznešeně prosté učení Kristovo bylo jeho oku úplně odňato, aby teprve po mnoha staletích vlastní jeho pílí bylo vykopáno. Jeho povážlivá schopnost assimilační byla mu při osvojování cizího velmi nápomocna, i ona »tuposť«, již Luther chválí jako jistý znak zbožného, bohabojného srdce, kteráž však přemrštěně oceňujíc cizí zásluhy, vede ke mnohému ohlupení. Proto jest třeba bystrého, kritického oka, aby se v podnětech a myšlénkách oněch starých hrdinných pokolení odlišovalo pravé germánské od toho, co bylo od svého přirozeného proudu odvedeno, někdy odvedeno na věky. Tak jest na př. naprostá snášelivost Gotů, když se stali pány oné římské říše, kde již dávno princip nesnášelivosti vládl, právě tak karakteristická pro germánské smýšlení, jako ochrana poskytovaná jimi památníkům umění.[48]) Vidíme zde hned oba ony rysy: svobodu a věrnost. Karakteristická jest také vytrvalost, s jakou Gotové při arianismu stáli. Zajisté má Dahn pravdu, když dí, že Gotové se dostali náhodou k sektě Arianů a nikoliv Atanasiů; avšak náhoda přestává tam, kde začíná věrnost. Dík velikému Wulfilovi, měli Gotové celou Bibli v rodné řeči a Dahnův úsměšek nad nepatrným nadáním těchto drsných mužů pro theologické hovory jest málo na místě naproti faktu, že pramen jejich náboženské víry jim proudil z této živé knihy, což by nemohl každý křesťan 19.

[48]) Viz výše a srovnej Gibbon: Roman Empire kap. XXXIX., a Clarac: Manuel de l'histoire de l'art chez les Anciens jusqu' à la fin du 6-me siècle de notre ère, II. 857 násl. Národové míšenečtí rozbourali památníky jednak z náboženského fanatismu, jednak poněvadž sochy dávaly nejlepší stavební vápno a chrámy výborné kvádry. Kde jsou ti praví barbaři? — (Autor patrně zapomněl na Vandály. — Poznam. překlad.)

století o sobě tvrditi.[49]) A nyní přijde věc skutečně rozhodující — nikoliv planý spor o homousii a homöusii, jejž již císař Konstantin za nudný prohlásil — nýbrž věrné trvání na zvoleném a zdůraznění germánské svéráznosti a práva sebeurčení naproti cizímu. Kdyby Germáné byli skutečně tak bezvolnými barbary, jak je Dahn líčí, odkud to, že ve 4. století všichni (Langobardové, Gotové, Vandálové, Burgundové atd.) přijali arianismus a kdežto týž jinde sotva padesát let se udržel, oni jediní po staletí zůstali mu věrni? Nevidím v tom stránky theologické, nýbrž mám zřetel jediné k velikým faktům povahovým a vidím zde opětně věrnost a nezávislost. Vidím zde Germány odříci se Říma již tisíc let před Wyclifem, v době, kdy Řím jakožto církev se nebyl ještě odloučil od úřadu císařského a nevidím v takovém jevu ani náhodu, ani »věc vedlejší«.[50]) Jak důležitý a nikoli »vedlejší« jest tento náboženský jev, vychází na jevo z líčení K. Müllera v Kirchengeschichte, (1892, I., 263.), kde vzhledem k arianským Germánům čteme: »Každá říše má svou vlastní církev. Církevních svazů po způsobu katolické církve není . . . Noví kněži . . . byli součástmi kmenové a národní organisace. Stupeň vzdělanosti kleru jest přirozeně docela jiný, než kleru katolického: čistě národně germánský bez doteku s církevní a světskou kulturou starého světa. Naproti tomu dle všech křesťanských svědectví mrav a mravnost arianských Germánů stojí nezměrně výše než katolických Románů. Jest to mravní čistota nezkaženého ještě národa naproti zcela shnilé kultuře.« Trpěliví, evangeličtí, mravně čistí byli Germáni, než podlehli vlivu Říma.

Zvláštní jest, kterak později právě Germáni se nechali opřísti a učiniti rytíři antigermánských mocností; obávám se, že jest toto také ryze germánský

---

[49]) Jak karakteristické bylo právě studium Bible pro Goty, možno čísti u Neandra: Kirchengeschichte, 4. vyd. III., 199. Neander cituje mezi jiným list, v němž Jeronym vyslovuje údiv nad tím, jak »barbarský jazyk Gotů pátrá po čistém smyslu hebrejského prvopisma«, kdežto na jihu »se o to docela nestarají«. To bylo již roku 403!

[50]) Dahn, 2. vyd. Wietersheim: Völkerwanderung, II., 60.

rys, neboť všecko živé nosí v sobě zárodek své vlastní záhuby a smrti. Nepomýšlel sice Karel Veliký ani ve snu sloužiti římskému biskupovi, naopak chtěl i jeho moc svojí moci podříditi; jedná s papežem jako pán se svým poddaným,[51]) jest zván od svých současníků »reformátorem« církve, ano provedl i v dogmatických věcech, jako ve ctění obrazů, jež jako pravý Germán bezpodmínečně zavrhoval, svou vůli naproti Římu. To však všecko nezabránilo, že právě on papežství povznesl, propůjčiv mu moc a vážnost a podporuje sloučení německého království s římským křesťanstvím, o němž dotud nebylo řeči a jež od té doby tížilo Německo jako hora. Pomysleme si přec, jaký by byl rozvoj věcí, kdyby i Frankové byli se stali Ariany, anebo kdyby jako katolíci hodně záhy, třeba za Karla Velikého, byli odpadli od Říma a založili národně organisované církve jako většina Slovanů! Když papežové prosebně se obrátili o pomoc ke Karlovým předchůdcům, ke Karlu Martellovi a Pipinovi, bylo postavení Říma jakožto velmoci ztraceno; rozhodné odmítnutí jeho nároků bylo by je pro všecky časy zničilo. Ano, kdyby jen se byly zdařily Karlovy pokusy, dát si propůjčiti císařskou korunu z Byzance a nikoliv od Římanů, tož nikdy by nebyla vážně porušena bývala církevní nezávislost Germánů. Karlova všecka životní činnost svědčí o tak eminentně německo-národním smýšlení ve všech jeho snahách, že přes všecko zdání i mnohé protivné výsledky nutno uznati germanisaci za jeho cíl i za jeho dílo; neboť on jest zakladatelem Německa, který, jak už pravil starý Widukind, první z Němců učinil quasi una gens, a potud jest pravým původcem dnešní, už nikoli »svaté římské«, nýbrž »svaté německé« říše. Římská církev naproti tomu byla z domu a nutně zbrojnošem všech protigermánských snah;[52]) byla takovou od počátku, musila denně zřejměji takovou býti a jest

---

[51]) Že papež také skutečně byl poddaným císařovým, jest právnicky i státoprávně zjištěno, tak že vášnivá pojednání pro a proti jsou bezúčelna. (Viz Savigny: Geschichte des röm. Rechtes im Mittelalter I., kap. 5.)

[52]) [Co se však týká Slovanů, byla také proti nim, a v tom případě vždy při Němcích a Němci s ní vždy proti Slovanům. — Pozn. překlad.]

jí dnes nejzřejměji. A přece děkuje Germánům za svou existenci! Nemluvím zde o věcech víry, nýbrž o papežství jako ideálné moci světové; věřící katolíci, jichž si také velice vážím, uznali a vyslovili to také. Viděli jsme, ať uvedu příklad, že náboženská snášelivost Germánovi jest jakožto muži svobodně smýšlejícímu z domu přirozena; před zabráním římské říše od Gotů byla pronásledování na denním pořádku, potom však na dlouho přestala, ježto Germáni jí učinili konec. Teprve když učení a vášně národnostního chaosu Germána odcizily jemu samému, počal Frank Sasům [a Čechům — překladat.] kázati křesťanství mečem. Z [Augustinova] De civitate Dei čerpal svoji povinnost k násilnému obracení,[53]) k čemuž od papeže, udělivšího mu název Christianissimus rex, byl neustále popuzován;[54]) a tak zuřila první třicetiletá válka mezi germánskými bratry, pustošíc, ničíc, sejíc neuhasitelnou nenávist, nikoli z popudu vlastního, nýbrž dík vlivu Říma, právě tak, jako druhá třicetiletá válka o 900 let později, již ve mnoha krajích Německa přežila jen padesátá část obyvatelstva — zajisté praktický způsob, zbaviti se Germánů, nechat je zničiti sebe samy navzájem! A mezitím učení Augustinovo, afrického míšence — dogma zásadní nesnášelivosti a trestu smrti za bludnou víru, — vniklo do církve, a když germánský živel dostatečně byl oslaben a antigermánský dost posílen, prohlášeno slavnostně zákonem a plnilo svůj úkol po půl tisíciletí uprostřed kultury jinak ve všech oborech pokračující, na velikou hanbu lidského rodu. Jak soudí o tomto zdivočení lidí, kteří dříve jakožto domnělí barbaři se ukázali tak humanními, jeden z nejvýtečnějších katolíků 19. století? »Bylo to vítězství, jehož starořímské císařství dobylo nad germánským duchem.«[55])

Chceme-li tedy nyní provésti nutné omezení pojmu »Germán«, t. j. germánské odlišiti od negermánského, musíme míti jasné představy o základních povahových vlastnostech Germána a potom sledovati běh dějin

---

[53]) Hodgkin: Charles the Great, 1897, str. 107, 248.

[54]) [Není to omývání mouřenína? — překladatel.]

[55]) Döllinger: Die Geschichte der religiösen Freiheit. — Akademische Vortraege, III., 278.

kritickým okem. Takových »vítězství nad germánským duchem« bylo totiž dobyto mnoho, mnohých jen s přechodným výsledkem, mnohých zase tak důkladně, že ušlechtilí národové na věky zmizeli ze svazu germánského a podlehli postupnému zániku; neboť tento za tak spletitých, protivných a nahnilých poměrů do dějin světa vstupující Germán byl sobě samému odcizen. Všecko bylo uvedeno v pohyb, aby byl ohlupen: nejenom vášně, lakota, panovačnost, všecky ty mrzké necnosti, jež jsou mu společny s ostatními, ale i jeho lepší stránka byla k tomu účelu dovedně zpracována: jeho mystická hnutí, jeho žízeň po vědění, jeho síla víry, jeho pud tvořivý, jeho vysoké organisatorské a tvářivé vlastnosti, jeho ušlechtilá ctižádost, jeho potřeba ideálů — — všecko bylo proti němu vykořistěno. Nikoli jako barbar, ale jako dítě vstoupil Germán do dějin, jako dítě, jež padlo do rukou starým zpustlíkům. Odtud nacházíme negermánské vlastnosti zahnízděny v srdci nejlepších Germánů, u nichž, dík germánské přísnosti a věrnosti, často pevnější kořeny zapustily, než na některém jiném místě; a proto také jest velice nesnadno germánské dějiny řešiti. Montesquieu řekl nám, že Germán v následcích ztráty svobody stal se později barbarem; leč kdo jej o ni oloupil? Národnostní chaos ve spolku s ním samým. Dětřich z Bernu odmítl titul a korunu imperátora; byl příliš hrdý, než aby chtěl býti více než králem Východogotů; pozdějším Germánům naproti tomu zářil císařský purpur před očima jako čarovný talisman; — tak byli zaslepeni negermánskými představami. Mezitím zajisté přišli j u r i s c o n s u l t i pořímského papráva a našeptali germánským knížatům podivných věcí o královské právomoci; a římská církev, jež byla nejmocnější šiřitelkou justinianského práva,[56]) učila, že prý toto právo jest svaté, bohem dané;[57]) nyní k tomu přistoupil papež a prohlásil se jediným pánem všech korun; on jediný jakožto zástupce

---

[56]) Savigny: cit. dílo, I., kap. 3.

[57]) Středověk stavěl římské právo jako z j e v e n ý r o z u m ve věcech práva (ratio scripta) po bok křesťanství jakožto zjevenému náboženství. (Ihering: V o r g e s c h i c h t e d e r I n d o e u r o p a e e r, str. 302.)

Kristův na zemi může je propůjčovati a odnímati[58]) a »sluhovi sluhů« (servus servorum) jest prý císař jakožto rex regum (král králů) podroben. Když tedy papež koruny daroval nebo potvrzoval, tož každý král nadále byl králem z milosti boží, a když právník dovodil, že nositeli koruny náleží po právu všecka země, jakož i neomezená moc nad poddanými, tu byla proměna hotova, a na místě národa svobodných mužů stál tu národ porobenců. To nazývá Montesquieu, a ne neprávem, barbarstvím. Germánská knížata přistoupila z panovačnosti a z lakoty, jakož i v následcích zmatenosti všech pojmů k tomuto paktu a pronajala se takto nepřátelským mocnostem; odtud stala se podporami protigermánských snah. Opět bylo dobyto vítězství nad germánským duchem!

Další příklady, jak Germán se odcizil sobě samému, přenechávám úvaze čtenářově. Ztratil-li Germán svobodu jednání a volnost víry, tož základ jeho nevyrovnatelné bytosti byl tolik podkopán, že jen nejprudší vzbouření jej mohlo zachrániti od úplné zkázy. Kterak volné a smělé bylo náboženské myšlení prvních severních scholastiků plno osobnosti a života; jak zotročeno a zpoutáno jeví se po Tomáši Aquinském, jenž až po dnes platí v katolických školách za zákon![59]) Jak pohnutlivo jest mysliti si tyto drsné Goty v držení své Gotské Bible, naslouchající slovům Kristovým s údivem a polovičním chápáním, potom v prostě sroubeném církevním stanu[60]) padající na kolena a modlíci se jako dítky! Leč nyní všecko to zmizelo: Bible měla jediné v latinské Vulgatě — tedy jen od učenců — býti čtena a stala se záhy i kněžím a mnichům tak málo známou, že již Karel Veliký musil napomínati biskupy, aby se vážněji zabývali

---

[58]) Phillips: Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1881(!), § 102 atd.

[59]) Že Tomáš Aquinský prostřednictvím své matky pocházel ze Štaufského domu a záhy na sebe dal působiti německému vědění a myšlení (Albertus Magnus), nesmí též býti zapomenuto. Kdež by chaos byl něco velikého vykonal — a Aquinův duševní výkon jest veliký, silný — bez pomoci germánské?

[60]) Viz Jeronym: Epist ad Laetam.

zkoumáním Písma svatého;[61]) svaté bohoslužby směly nadále býti konány jenom v řeči, jíž žádný laik nerozuměl.[62]) Kterak vystupuje již na počátku 13. století idea čisté vědy u Rogera Bacona — pozorování přírody, vědecká filologie, mathematika! Jeho díla však Řím zatratí a zničí, jej pak v nejlepším mužném věku zavře do kláštera; všecko vážné zkoumání přírody na staletí pak jest zadrženo a krok za krokem potíráno! Že taková světla vědy jako Koperník a Galilei byli dobrými katolíky, takoví předchůdcové nových kosmologicko-filosofických představ jako Krebs (Mikuláš Cusanský), Bruno, Campanella a Gassendi docela kardinály, mnichy a kněžími, dokazuje jen, že při všech těchto jevech nešlo o náboženské, věroučné rozdíly, nýbrž o zápas dvou světových názorů, anebo ještě lépe, mezi dvěma lidskými přiroze-

---

[61]) Döllinger: Das Kaisertum Karl's des Grossen. — Akad. Vortraege, III., 102.

[62]) Zajímavo jest, ve spojení s tímto upozorniti, že papež Lev XIII. konstitucí Officiorum numerum z 25. ledna 1897 ustanovení Indexu zakázaných knih »značně zostřil« (viz Hollweck: Das kirchliche Bücherverbot, 2. vydání, str. 15). Starý svobodomyslný germánský duch počal se totiž i mezi věřícími katolíky ve Francii a Německu v 19. století hýbati; církevní učitelé tvrdili, že Index pro tyto země neplatí, biskupové žádali dalekosáhlé změny v duchu svobody, laikové (v Koblenci 1869) spojovali se k adressám, v nichž žádali úplné odstranění Indexu (Hollweck, str. 13, 14); tu odpověděl Řím zostřeným zákazem knih, o němž se každý laik může v uvedené právě knize dočísti. Dle tohoto zákona jest věřícímu římskému katolíku tak trochu veškera světová literatura zapovězena, a i takové autory, jako Dante, směl by čísti jen v silně vyčistěných, »biskupsky schválených« vydáních. Zajímavo jest, že dle zostřeného zákazu budoucně nejen knihy dotýkající se otázek theologických biskupsky musí býti schváleny, nýbrž dle § 42 a 43 i takové, které jednají o přírodovědě a umění, od věřícího katolíka absque praevia Ordinariorum venia (bez předchozího biskupského svolení) nesmějí býti uveřejněny. Zvlášť jest pamětihodno, že čtení Bible v národním jazyku dle věrného, úplného vydání, i když bylo pořízeno od katolíků, jakožto »těžký hřích« jest zapovězeno! Jenom zvlášť redigovaná, svatou stolicí »schválená« vydání smějí býti čtena (str. 29). Ostatně starost tato může se vztahovati jenom už na kolísavé mysli, ježto při vyučování náboženském atd. tak naléhavě se varuje před čtením svatého Písma, tak že jsem, proživ 20 let v katolických zemích, nenašel jediného

nostmi, germánskou a protigermánskou, což našlo i svůj výraz v tom, že většina těchto mužů byla pronásledována anebo alespoň byly jejich spisy zapovězeny.[63]) Kardinál Mikuláš Cusanus, důvěrník papežů, jenž měl štěstí, že žil před zpátečnickým hnutím, zahájeným na tridentském koncilu, osvědčil svoji germánskou bytost tím, že jako první dokázal sfalšování Isidorských Dekretalií, domnělého Konstantinovského darování a t. d., a že jako činný reformator církve usiloval sice bezvýsledně, ale neúnavně o to, co později musilo býti vynuceno jinou cestou. Muž odkrývající falšování nemůže býti mravně totožný s těmi, kdož se falšování dopouštějí. A nesmíme tudíž rozlišovati ani dle vyznání víry ani dle národností, máme-li odlišovati germánské od protigermánského. Nejenom že nemohl před tridentským koncilem býti patrný rozdíl mezi římskými a jinými křesťany, ježto

---

katolického laika, který by úplnou Bibli někdy i jen v rukou byl měl; jinak Index librorum prohibitorum má v praktickém životě jen malou anebo docela žádnou důležitost; jakožto skutečně nebezpečná kniha pro Řím považuje se neomylným zrakem jediné ona kniha, v níž před nás předstupuje prostá podoba Kristova. Před tridentským koncilem, tedy v době, kdy pozdější »protestant« ještě se zjevně nebyl odloučil od pozdějšího »katolíka«, bylo arci v Německu jinak; uměním knihtiskařským, předchůdcem reformace, stala se Bible přes tehdá již výslovný církevní zákaz nejrozšířenější knihou v celé zemi. (Janssen: Geschichte des deutschen Volkes, I., 20.) — [Jak známo, byla v Čechách už dávno před válkami husitskými Bible od lidu obecného i od žen čtena a znalost její byla u Čechů všeobecná. — Překladatel.] Tomuto stavu však tridentský koncil vydáním Decretum de editione et usu sacrorum librorum učinil jednou pro vždy konec. Immanuel Kant podivoval se ostatně železné důslednosti římské církve a považoval zákaz čtení Bible za »závěrečný kámen římské církve«. (Haase: Letzte Aeusserungen Kants 1804.) Zároveň všek posmíval se protestantům, »kteří říkají: zkoumejte v Písmě, avšak vy nesmíte najíti tam cos jiného, než my tam právě nacházíme«. (Reicke: Lose Blaetter aus Kants Nachlass II., 34.)

[63]) Nejvýš pozoruhodno jest, že takoví pokrokoví, svobodomyslní filosofové jako Bruno a Campanella byli z nejzazšího jihu Italie, kde ještě dnes dle anthropologického zjištění indogermánský, vyslovený typ dlouholebečníků poměrně jest nejsilněji zastoupen (viz Ranke: Der Mensch, II. 299). —

mnozí velicí učitelé církevní, jako Origenes, a četní »katoličtí« doktoři ve svých názorech a učeních, jež od té doby platily za kacířské, šli značně dále než Luther anebo docela Hus; nýbrž i později, a až na dneší den vidíme vynikající [slovansko-]germánské duchy z hlubokého přesvědčení, z věrné příchylnosti k ohromné ideji všeobecné církve trvati v poslušnosti k Římu a přece se osvědčovati jako praví [Slovano-] Germáné; kdežto na druhé straně Martin Luther, v němž vzpoura proti antigermánským mocnostem našla svůj nejmohutnější výraz, se odvolává k Augustinovi, aby pohnul knížata k nesnášelivosti, a Kalvin velikého lékaře Míchala Serveta pro jeho dogmatické náhledy spálí a dosáhne souhlasu i humanního Melanchtona. Nesmíme tedy ani jednotlivé lidi beze všeho uváděti za vzory Germánů; nýbrž jakmile byli podrobeni negermánskému vlivu ve výchově, v okolí a t. d. — a kdo nebyl průběhem alespoň tisíciletí? — musíme se učit pečlivě rozlišovati mezi tím, co vyrůstá z pravé, čisté, vlastní přirozenosti, ať v dorém či zlém, jako živoucí součást osobnosti, a tím, co této osobnosti bylo násilně vočkováno anebo násilně podvázáno.

V jistém smyslu možno rozumové a mravní dějiny Evropy od vstupu Slovano-Germánů až po dnešek považovati za zápas mezi Germánem [v širším smyslu] a Negermánem, jako zápas, jenž jednak vně, světový názor proti světovému názoru, jednak vnitřně, v hrudi samého Germána jest veden. Leč tím už poukazuji na následující oddíl. Co bylo řečeno v tomto oddílu, shrnu ku konci poukazem na nejdokonalejší typ Antigermána; jest to, jak míním, nejcennější doplněk ke kladnému obrazu.

Ignác z Loyoly.

Boj proti germánskému jakoby se byl stělesnil v prazvláštním muži dějin; zde jako jinde jediná veliká osobnost svým příkladem a svou životní silou, již vyslala do světa, zmohla více, než všecka mnoho hlav čítající koncilia a všecka slavná usnesení velikých spolků. A jest dobře míti před sebou nepřítele v postavě vážnosti zasluhující, jinak nenávist nebo pohrdání mohlo by snadno zkaliti soud. Nevím věru, kdo by byl oprávněn odepříti Ignáci Loyolovi u-

přímné uznání. Snáší tělesné bolesti jako hrdina,[64]) jest mravně zrovna tak bez bázně, jeho vůle jest železná, jeho jednání cíle vědomo, jeho myšlení není zkaženo učeností a umělůstkářstvím; jest mužem bystroduchým, praktickým, který nikdy o maličkosti nezakopne, a přece pojišťuje stále své působnosti dalekou budoucnost právě tím, že vždy se chápe potřeb okamžiku jakožto podkladu k své činnosti a využitkuje jich; k tomu nezištný, nepřítel frází a ani známky komediantství; voják a šlechtic, jenž kněžství užívá více ke svým účelům, než mu dle jeho podstaty přísluší. Tento člověk byl Bask; nejenom byl narozen v čistě baskickém kraji Španělska, nýbrž jeho životopisci ujišťují, že byl pravého, nesmíšeného baskického původu, t. j. náležel k lidské raçe, která netoliko jest negermánská, nýbrž i není v žádném příbuzenství k ostatní skupině indoevropské.[65]) Ve Španělsku tvořili od keltického přistěhování smísení Keltiberové základní část obyvatelstva, ale v některých severních krajích iberští Baskové zůstali nesmíseni až podnes, a takové »pravé dítě uzavřeného, činorodého i fantastického kmene« byl prý Ignác, vlastně Inigo.[66]) Jest velmi pozoruhodno (jakožto illustrace pro význam raçy), že muž, jemuž dlužno z největší části přiřknouti udržení specificky-římského, antigermánského vlivu, sám nebyl dítě chaosu, nýbrž muž pravého, čistého kmene. Odtud ta prostota a síla, jimž se podivujeme, spatřujíce uprostřed římského Babelu 16. století, kdy při obrodě germánského sebevědomí všecky hlasy ustrašeně a bezradně skřehotají, muže stojícího stranou, bez hluku, docela se nestarajícího, co jiní uzavírají a oč se snaží (jen pokud se to dotýká jeho plánů), jíti svou cestou a bez chvatu, s dokonalým ovládáním své vrozené vášnivosti, válečné plány kouti, stanoviti taktiku, vojsko cvičiti k nej-

---

[64]) Svou nohu v bitvě roztříštěnou dal dvakrát po zhojení násilně zase roztříštiti, poněvadž stala se kratší než druhá a pročež jej činila neschopným k vojenské službě.

[65]) Viz Bastian: Das bestaendige in den Menschenrassen, str. 110; Peschel: Völkerkunde, 7. vyd. str. 539.

[66]) Gothein: Ignatius v Loyola und die Gegenreformation 1895, str. 209.

promyšlenějšímu a nejnebezpečnějšímu útoku, který kdy byl podniknut na germánskou — anebo spíše na arijskou bytost vůbec. Kdo považuje za náhodu, že muž tento byl Bask, že tato baskická osobnost, ačkoli měl schopné a oddané spolupracovníky ze všech národností, na výši svého působení jenom s jediným mužem intimně, téměř nerozlučně žila, s ním jediné se radila, a že tento jediný muž byl teprve později ke křesťanství přestouplý Žid pravé raçy (Polanco) — kdo přechází nevšímavě kolem takových zjevů, nemá citu pro majestát faktů.[67]) Získáme-li si přístup k nejvnitřnějšímu duševnímu životu tohoto muže, což se snadno zdaří četbou jeho »Exercitia spiritualia« (základní učebnice jezovítská až podnes), tož nabudeme dojmu, jako bychom vstoupili v docela nový svět. Nejprve cítil jsem se v křesťansky vyšňořené mohamedánské atmosféře;[68]) hrubý materialismus veškerých představ — že na př. máme čichati smrad pekla, žhavé plameny jeho cítiti, myšlénka, že hříchy jsou proviněním proti zákonu s paragrafy, tak že může a má o nich býti vedena kniha dle určitě udaného schematu, a jiné věci podobné — připomínající semitská náboženství; křivdili bychom však těmto, chtíce je ztotožňovati s málo zastřeným fetišismem Loyolovým. Základním principem Ignácova náboženství jest, potírání všeliké symboliky. Byl zván mystikem a dokazovány mystické vlivy na jeho myšlení; tato hlava však jest úplně neschopna i jen pochopiti pojem mystiky v indoevropském smyslu; neboť všecka mystika od Yâjnavalkya až k Jakubu Boehmovi znamená pokus odvrhnouti škváry empirie a vejíti bezprostředně v transcendentní, empiricky nepředstavitelnou prapravdu.[69]) kdežto všecka Loyolova snaha v pravé pro-

[67]) Zasluhuje, aby bylo poznamenáno, že první dva mužové, kteří se k Ignácovi připojili a tudíž jeho řád spoluzaložili, rovněž nebyli Indoevropané: František Xavier byl, jako Ignác, pravý Bask, Faber pravý, hrubě pověrečný Savoyard.

[68]) Od té doby, co hořejší bylo napsáno, vyšla kniha H. Müllera: Les origines de la compagnie de Jésus, v níž dokázáno, že Ignác studoval velmi zevrubně organisaci mohamedánských tajných spolků a že ve svých Exercitiích užívá hojně mohamedánských pojetí. Vskutku, tento muž jest zosobněný Antigermán!

[69]) Viz kap. 9., oddíl: »Názor světový.«

tivě k mysticismu směřuje představiti všecky mysterie náboženské jako konkrektní, smyslům přístupné skutečnosti: máme je viděti, slyšeti, chutnati, čichati, ohmatávati! Jeho Exercitia neznamenají návod k mystickému pozorování, nýbrž spíše soustavné vyvinutí všech v nás tkvících hysterických vloh. Čistě smyslový živel fantasie se pěstuje na úkor rozumu a soudnosti a pohání až k nejkrajnější schopnosti výkonné; takto vítězí živočišná přirozenost nad rozumovou a potom vůle — není zlomena, jak se obecně tvrdívá, nýbrž přikována k řetězům. U normálního člověka poznání tvoří protiváhu vůle; Loyolův pojem obrací se tudíž nejprve k poznání, jakožto prameni svobody a pudu tvořivého; v jednom z posledních svých projevů vyslovuje to stručně: označuje »vzdání se vlastní vůle a zapírání vlastního soudu za »zdroj cností«.[70]) I v Exercitiích jest prvním pravidlem pravověrnosti: »Zničení každého vlastního soudu« (viz Regula ad sentiendum vere cum ecclesia, reg. I.).[71]) Tím se vůle nezlomí,

---

[70]) Viz poslední list Portugalcům, rozebraný a citovaný u Gotheina, str. 450.

[71]) Jezovita B. Duhr věnoval ve 4. vyd. své knihy Jesuiten-Fabeln mým Základům celý oddíl. Ježto podání odchylného pojetí vždy působí povzbudivě i způsobem zjasňujícím, doporučuji rád jeho vývody všem svým čtenářům, jakož jsem při každé příležitosti poukázal na brošuru katol. theologa prof. Dra Ehrharda proti těmto Základům (viz seš. 14. Vortraege der Leogesellschaft). Musím však s politováním vytknouti, že můj jezovitský protivník se neštítí nepravd, čímž si arci úlohu usnadňuje, ale pozbývá ovšem u nezávisle myslících čtenářů působivosti. Ježto vyvrácení bod za bodem by vedlo daleko, volím dva příklady, jež dostačí. — Na str. 936. praví Duhr: »Nikde v Exercitiích se nepracuje ku zničení vlastního soudu, naopak podává se řada návodů na rozšiřování našich vědomostí a na správné tvoření našich soudů. I v pravidle Chamberlainem uvedeném praví se toliko: »S odstavením (Beiseitestellung) vlastního soudu máme býti stále hotovi, poslouchati ve všem pravou nevěstu Kristovu, církev.« Nuž tu jde dle tohoto výkladu již o frivolní sofismus; neboť »odstavím-li« svůj soud, abych »ve všem« uznal soud církve za platný, tož nemám už více vlastního soudu. Ve slovním překladu španělského originálu, od Jezovitů samých vydaném (versio literalis ex autographo hispanico) čteme však: Primo, deposito omni judicio proprio, debemus tenere animum paratum et promptum ad obedien-

naopak, jenom od poslušnosti k svému přirozenému pánu, individuu„ odváže; co jej však nyní mistruje, jest metla Exercitií. Jí vzbuzuje se jako u fakirů, jenom způsobem daleko promyšlenějším a výslednějším, pathologický stav veškeré individuality (a ročním, a u odporu schopných osob i častějším opakováním se stále znovu posiluje), jenž zrovna tak působí jako každá jiná hysterie. Novější medicina ví dobře o tomto psycho-pathologickém stavu, že chorobný nikoli svou vůli, alébrž volné vládnutí svou vůlí docela ztrácí! Arci nemohu se pouštěti dále do tohoto svrchovaně spletitého předmětu, který právě ve druhé polovině 19. století pokusy Charcotovými a jiných, jakož i vědeckou psychologií částečně byl objasněn, alespoň tak dalece, že problem ten nyní jasně jest pochopen a úžasná moc tělového nad duševním se zřetelně poznává;[72]) dostačí, jestliže jsem dokázal zničení tě-

---

dum in omnibus verae sponsae Christi Domini nostri, quae est nostra sancta mater ecclesia hierarchiea, quae romana est. A v druhém místě, jehož se dovolávám, v Loyolově listě Portugalcům, stojí v § 21.: [vos ego per Christum Dominum nostrum obtestor ut...] voluntatem dico atque judicium expugnare et subjicere studeatis.« Nejsou-liž tato slova dost zřejmá? Znamená deponere, expugnare a subjicere skutečně »odstaviti«? — A druhý případ jest ještě drastičtější. Na str. uvedl jsem větu jezovity Jouvancy o a proti zabývání se mateřštinou; Duhr směle odpovídá: »Tak pošetilého tvrzení Jouvancy nikde nevyslovil.« Naproti tomu prosím, aby popatřeno bylo do tohoto díla: Bibliothek der katholischen Paedagogik, begründet unter Mitwirkung von G. R. Dr. L. Kellner, Weihbischof Dr. Knecht, Geistl. Rat. Dr. Hermann Rolfus und herausgegeben von F. X. Kunz, Band X. Der Jesuiten Sacchini, Juvencius und Kropf Erlaeuterungsschriften zur Studienordnung der Gesellschaft Jesu, übersetzt von J. Stier, R. Schwickerath, F. Jorell, Mitgliedern derselben Gesellschaft, Freiburg i. B., bei Herder, 1898. Strany 209—322 obsahují překlad do němčiny Jouvancyho Lern- und Lehrmethode. A zde čteme na str. 229: »Při této příležitosti musíme upozorniti na úskalí, které zvláště mladším učitelům bývá nebezpečno, totiž přílišná četba v dílech mateřštiny, zvláště v básnických. Při tom se nejen mnoho času ztrácí, nýbrž možno utrpěti také snadno úraz duše.«

[72]) Velmi zajímavá jsou pojednání Dra. S. Freuda: Über die Ätiologie der Hysterie a Die Sexualitaet in der Ätiologie der Neurosen

lesného podkladu svobody jakožto Loyolův první cíl. Tento přímý útok na lidské tělo ne snad, aby se podrobilo tělo duchu, ale naopak, aby prostřednictvím těla duch byl postižen a ovládán, ukazuje na smýšlení, odporující všemu, co jsme my Indoevropané vůbec kdy náboženstvím nazvali. Neboť s askesí nemá systém Loyolův nic společného; naopak, bojí se askese a zakazuje ji, a to zcela správně se svého stanoviska: neboť askese stupňuje intelektuální schopnosti a vrcholí, provádí-li se se železnou důsledností v dokonalém ovládání smyslů; tyto mohou pak ještě dále sloužiti, rovněž jako materiál pro fantasii, mystické zbožnosti svaté Terezy, nebo mystické metafysice spisovatele Chândogya, dále jsou to vůli podrobené, silou mysli povznesené a zjasněné smysly, což indický učitel náboženství snaží se vyjádřiti větou: »vědoucí je již za živa netělesný.«[73]) Naproti tomu Loyolova methoda předpisuje přímo gymnastiku smyslovou, jíž, jak on sám to označuje za cíl, vůle a soudnost spoutány bývají. Kdežto pravá askese jest možná jenom málo vyvoleným, poněvadž tu mravní vliv musí zřejmě býti základem a ustavičně říditi uzdu, stane se těmito tak zvanými »duševními cviky« Loyolovými, jež nikdy nesmějí déle trvati než čtyři neděle, (kromě toho však dle vlohy jednoho každého učitele mají býti kráceny a zařizovány), téměř každý člověk, zvláště v mladších letech, dojmu schopným subjektem. Suggestivní síla takové hrubě mechanické, s nekonečným uměním na vzrušení celého člověka založené methody, je tak veliká, že nikdo se jí nemůže vyhnouti. I já cítím otřes svých smyslů, zahloubaje se do těchto Exercitií: avšak to není anatomicky vyřezané srdce Ježíšovo, co já spatřuji (jakoby svalový ústroj, nazvaný srdce, měl s božskou láskou něco společného!), nýbrž já vidím jeskynního medvěda (Ursus spelaeus) hltavě na kořist číhati; a když Loyola mluví a učí o bázni boží, že nikoli »dě-

ve Wiener klinische Rundschau, 1896 a 1898. Po mém přesvědčení každý silný popud vnější smyslové činnosti z čistě vnitřního vzrušení, i kde nevystupuje v podobě pohlavní, znamená zhoršení života smyslového, jehož sídlo jest v mozku, jakési přiměřené ochrnutí.

[73]) Çankara: Die Sûtra's des Vedânta, I. 1, 4.

tinská bázeň« nám má dostačiti, nýbrž že musíme se otřásti v jiné bázni, zvané timor servilis, t. j. ve vrávorající úzkosti bezmocných otroků, tu slyším také onoho ohromného jeskynního medvěda bručeti, a pociťuji, kterak ubozí, nazí, bezbranní lidé doby diluvialní, dnem i nocí nebezpečím obklopeni, při tomto hlase se zachvívali.[74]) Všecko duševní zřízení tohoto Baska poukazuje zpět na dálná tisíciletí; z duševní, kulturní práce lidstva osvojil si něco vnějšího jakožto materiál, avšak vnitřní růst a sílení emancipace člověka od strachu onoho, ono pozvolné odvrhování tyranie smyslů (jež dříve byla existenční podmínkou a zadržovala každou jinou vlohu v jejím rozvoji), onen »vstup člověka do denního světla života« s procitnutím jeho volně tvůrčí síly, onen směr k ideálům, kterýchž teprve nečicháme a nechutnáme, abychom v ně věřili, nýbrž které uskutečňujeme, poněvadž člověk, jako morální bytost zrozený tomu tak chce, ono božské učení, že říše boží nepřichází s vnějším tvářením, nýbrž uvnitř v nás leží jako skrytý poklad — — všecko to přešlo beze stopy okolo tohoto muže; vzdáleni onoho neunavně spějícího lidstva, jež se stéká ve veliký proud arijský, žili jeho předkové od dob nepamětných, hrdi na svou zvláštnost, organicky neschopni dožíti se vnitřně něčeho od druhého rodu. A nedomnívejme se, že Ignác v této příčině jest osamělým jevem! Evropa čítá statisíce lidí, mluvících našimi indoevropskými jazyky, účastnících se našeho života, lidí velmi zdatných, avšak od Germánů zrovna

---

[74]) Regulae ad sentiendum cum ecclesia č. 18. Vysoce pozoruhodný vzhledem k tomuto základnímu učení Ignácovu (a všeho jezovitismu) jest fakt, že církevní otec Augustin považuje právě timor servilis za důkaz, že člověk boha nezná. O takových lidech praví: »Bojí se boha s oním otrockým strachem, dokazujícím nedostatek lásky, neboť dokonalá láska nezná strachu«, quoniam timent quidem Deum, sed illo timore servili, qui non est in charitate, quia perfecta charitas foras mittit timorem (De civitate Dei XXI). Co by mělo každému Germánu býti svatým zákonem v této příčině, jasně vyslovil Goethe ve Wanderjahre (II. kap. 1.): »Žádné náboženství, jež na strachu se zakládá, není mezi námi váženo« — velmi jemně poznamenává Diderot: »Il y a des gens dont ils ne faut pas dire, qu'ils eraignent Dieu, mais bien qu'ils en ont peur (Pensées philosophiques VIII).

tak odlišných, jakoby obývali některou jinou hvězdu; zde nejde o propast, jako je ta, jež v tak mnoha vzhledech nás dělí od Židů, přes niž však sem i tam mnohá lávka vede, nýbrž o zeď, kteráž nepřestupna jsouc dělí jednu zemi ode druhé. Význačná důležitost Loyolova spočívá v jeho vynikající velikosti povahové; na takovém muži spatřujeme negermánské, a tudíž nutně i protigermánské, jasně i ve velkém, t. j. ve znamenité postavě, kdežto jinak, ať pro zdánlivou nepatrnost anebo pro neurčitost míšenecké bytosti bývá to snadno přehlédnuto, anebo těžce analysováno. Pravil jsem: »povahové velikosti«, neboť vskutku, jiná velikost jest zde vyloučena: nepozorujeme zajisté u Loyoly ani filosofických ani uměleckých myšlének, aniž vlastní síly vynalézavé; vždyť i jeho Exercitia jsou v základě vypůjčena z dřívějších klášterních cvičení[75]) a byla od něho pouze »zmaterialisována«, a jeho veliký základní princip bezpodmínečného poslušenství jest bezmyšlenkovitý, hrubý převod, starým vojákem prováděné vojenské cnosti z nouze na duševní pole. Z jeho organisační a agitační činnosti vyzírá nejjemnější chytrost a zevrubná znalost prostředních povah (velmi znamenité nebo originalní lidi vyloučil zásadně z řádu), ale nikde hloubka. Abych se vyvaroval nedorozumění a nesprávnému výkladu, musím připojiti, že nepomýšlím připsati na vrub jeho ú m y s l u, co se událo jako výsledek jeho jednání. Loyola ani svůj řád nezřídil za účelem potírati reformaci — tak alespoň ujišťují jezovité — tím méně spjal jakous určitou představu se slovem »Germáné« a pojal za životní cíl boj proti nim. Byloť by možno potom také tvrditi, že ona od postupujících Indoevropanů stále dál honěná a pronásledovaná cizí raça Basků chtěla se skrze něho na vítězi pomstíti. Ale právě v této knize, kde nás nezaměstnává kronika, nýbrž vyhledávání základních dějepisných faktů, bylo by důrazně vytknouti, kolik pravdy se skrývá za takovými chronisticky neudržitelnými výpověďmi: Neboť nikoli v tom, co činiti c h t ě l, nýbrž v tom, co činiti m u s i l, spočívá velikost každého mimořádného muže. Ať si

[75]) Viz též hořejši poznámku o mohamedánském vlivu na sestavení Exercitií.

pater B. Duhr nejrozčilenějším tonem ujišťuje,[76]) že založení jezovítského řádu nemá co činiti s potíráním protestantismu; jeho činnost vrcholila přes to přece jen od počátku tak zřejmě ve sledování tohoto jednoho cíle, že již nejprvnější životopisci Loyolovi propůjčili mu čestný titul »Antiluther«. A kdo dí Antiluther, dí také Antigermán, ať jest si toho vědom čili nic. Co pak se týká raçové pomsty, tož zaměstnává fakt oživnutí a rozmnožení oné téměř, však nikdy docela nevypleněné, do hor zatlačené, tělesně silné, ale duševně podřízené, negermánské raçy stále více pozornost nikoliv snílků, nýbrž nejvážnějších přírodozpytců.[77])«

S Ignácem z Loyoly představuji tudíž čtenářům typ Antigermána a doufám, že jsem posloužil výměru Germána vzhledem k nutnému omezení již na počátku kapitoly co nejšíře pojatého pojmu. Neboť nemohu si mysliti takový výměr jakožto v paragrafech podaný — vždyť jsme viděli, že se to nezdaří ani u fysického člověka — nýbrž spíše jakožto živě představovaný, k samostatnému úsudku uschopňující. Zde ještě více než jinde musíme se varovati, aby pojem nestrnul na slově.[78]) A taková živá určení pojmů nejsou jako mathematická: nedostačí říci, to a ono je tak a tak, nýbrž teprve záporným doplňkem: ne tak a ne tak, nabývá kladné líčení reliefu a pojem se vysvobozuje od slova.

Shledali jsme ve svobodě a věrnosti dva kořeny germánské bytosti čili dvě křídla, jež ji k nebesům povznášejí. Nebyla to planá slova, ale každé objímalo veliký kruh živých představ, zkušeností a dějepisných Pohled zpět.

---

[76]) Viz Jesuitenfabeln, 2. vyd., str. I—II.

[77]) Snad měl jsem s větším důrazem poukázati, že od počátku působnost jezovitů se vztahovala na činnost protireformační. Tak dovedli na př. dva bezprostřední žáci a druhové Loyolovi, Salmeron a Lainez, na Tridentském koncilu si vydobýti dvou rozhodujících míst, jeden jako započínatel každé debaty, druhý pak jako závěrečný řečník. Není divu, že svoboda »křesťanského člověka«, o níž Luther napsal tak skvostná slova, na tomto koncilu jednou pro vždy byla spoutána! Veliká katolická církev nastoupila tehdá cestu, jež ji pozvolna měla snížiti na jezovítskou sektu.

[78]) Srovn. Goethe: Geschichte der Farbenlehre.

faktů. Takové zjednodušení bylo mně ospravedlněno jen tím, že jsme dokázali bohaté dary jakožto nevyhnutelné základy těchto vlastností: tělesné zdraví a síla, veliká inteligence, kvetoucí fantasie, neúnavný pud tvořivý. Též svoboda a věrnost splývaly v sebe jako všecky pravé přírodní síly: specificky germánská věrnost byla jevem nejčistší svobody, poskytování svobody bylo věrností k vlastní bytosti. Zde zjasňuje se též specificky germánský význam pojmu povinnost. Goethe praví jednou, mluvě o vkusu uměleckém, což však platí ve všech oborech: »Udržeti se mužně na výši našich barbarských výhod, je naší povinností.«[79]) To jest Shakespearovo: buď věren sobě samému! To jest Nelsonův signál z rána před bitvou trafalgarskou: »vlasť očekává, že každý bude plnit svou povinnost.« Svou povinnost? Věrnost k sobě samému, zachování barbarských výhod, t. j. (jak Montesquieu nás poučil) vrozené nám svobody. Naproti tomu spatřili jsme muže, jenž hlásá za nejvyšší zákon zničení svobody — svobody vůle, svobody poznání, svobody tvorby — a jenž věrnost, bez níž svoboda by byla bezvýznamna, nahražuje poslušností. Loyola dí doslovně v konstitucích pro svůj řád: »Člověk má býti jakoby mrtvola, jež nechá se obraceti na každou stranu a sebou zacházeti jakkolivěk, anebo jako hůl starcova, jež tomu, kdo ji v ruce drží, vždy a všude slouží, jak a kde jí užívati chce.«[80]) Bylo by zajisté nemožno vysloviti určitěji protivu ke všemu arijskému myšlení a cítění, nežli těmito slovy: tam slunná, pyšná, odvážná chuť tvořivá, lidé, kteří neohroženě se chápou pravice boha, k němuž se modlí; zde mrtvola, jíž vnuknuto bylo zničení »každého vlastního soudu«, jakožto první, životní pravidlo, a jíž kolísavý, otrocký strach jest základem všeho náboženství.

Výhled. Mnohdy připadá mi bolestno, že dobrý mrav zakazuje moralisování v knize, jako je tato. Neboť vidí-li člověk ony nádherné »barbary«, jak mladě svěží,

---

[79]) Anmerkungen zu Rameau's Neffe.

[80]) »perinde ac si cadaver essent, quod quoquoversus ferri, et quacumque ratione tractare se sinit: vel similiter atque senis baculus, qui obicumque et quacumque in re velit eo uti, qui cum manu tenet, ei inservit«.

svobodni, všeho nejvyššího schopni vstupují do světových dějin; pozoruje-li potom, jak oni, vítězové, praví svobodní zrozenci Aristotelovi, směšují svou čistou krev s nečistou krví zrozenců pacholků, jak se chodí učit k nehodným epigonům velkých pokolení a jen s nevýslovnou námahou se probíjejí z noci tohoto chaosu k novému dni, musí dále poznati, že každý den přibývají k starým nepřátelům a nebezpečím noví, že tito jako dřívější jsou přijímáni Germány s otevřenou náručí, že varovným hlasům se vysmívají s lehkou myslí, že, zatím co každý nepřítel naší raçy provádí své úmysly s plným vědomím a dokonalou lstí, my — stále ještě velcí, bezstarostní barbaři, směřující celou myslí k pozemským a nebeským ideálům, k vlastnictví, k objevům, vynálezům, k vaření piva, k umění a metafysice, k lásce, a co všechno já vím, — kdo to pozoruje, pravím, jak my jdeme svou cestou beze zbraně, bez ochrany, aniž bychom si uvědomili nějaké nebezpečí, stále pro novoty zaujati, stále hotovi cizího si vážiti a vlastní si málo ceniti, nejučenější ze všech lidí, a přece tak málo vědouce o světě těsně nás obklopujícím jako snad nikdo jiný, největší objevitelé a přece chronickou slepotou ranění: kdo by tu nemoralisoval a nezvolal s Ulrichem von Hutten: »O, dobrovolně nešťastné Německo, jež vidoucím zrakem nevidíš a otevřeným rozumem nerozumíš!« Přece však to neudělám; cítím, že mi nepřísluší tento úřad, a musím si doznati, že tato velkomyslná nevšimavost je příliš karakteristickým rysem, než abych se ho mohl odříci. Germán není pessimista jako Ind, není také dobrým kritikem; vlastně myslí, u porovnání s jinými Arijci, vůbec málo; jeho vlohy pudí jej k jednání a cítění. Jest trpkým posměchem jmenovati Němce »národem myslitelů«; rozhodně byl by správnější výraz národ vojáků a obchodníků, též učenců a umělců — ale myslitelů? ne, těch je jen skrovně rozseto.[81]) Proto mohl Luther jmenovati Němce: »slepí lidé«; ostatní Germáné jsou jimi sotva méně; neboť k vidění patří analytické přemýšlení, a k tomu zase vlohy, čas, cvik. Germán je zaměstnán

---

[81]) Herder dí (Journal, 1769, ke konci): »Němci myslí mnoho a nic.«

jinými věcmi; ještě dlouho neskončil svůj »vstup do světových dějin«; musí se teprve zmocniti celé země, propátrati přírodu na všech stranách, podrobiti si její síly, musí teprve prostředky, jež slouží k vyjadřování umění, přivésti na stupeň všestranné dokonalosti nikdy netušené, historické vědomosti snésti jakožto materiál — potom snad bude míti čas, aby se ptal, co se děje bezprostředně kolem něho. Až do té doby bude pokračovati, po kraji propasti bude kráčeti s touž klidnou myslí jako po květnaté louce. Na tom se nic nezmění, neboť tato bezstarostnost náleží, jak řečeno, k povaze Germánově. Řekové a Římané nebyli si nepodobni; jedni básnili a myslili, druzí dále pilně získávali, aniž by (jako Židé) o sobě přemýšleli, aniž by snad také pozorovali, jak běh událostí je vykořeňuje s povrchu zemského; nepadli mrtvi, jako jiní národové, ale pomalu sestupovali do Hádu, až do konce živoucí, až do konce plni síly, vědomi vítězství a hrdi.[82])

A tak musí mně skromnému historiku — jenž nemohu působiti na běh událostí, aniž mám dar, abych jasně prohlížel budoucnost — postačiti, že jsem posloužil účelu této knihy, odděliv germánské od negermánského. Snad nikdo nepopře, že Germán byl a je z největších, snad vůbec největší mocí v dějinách lidstva; k posouzení přítomnosti bylo však nutno pevně stanoviti, kdo smí býti označen jakožto Germán, a kdo ne. Též v 19. století, přirozeně ovšem ve zcela rozličném rozvrstvení a se stále se měnícím rozdělením relativních sil, stáli, jako v jiných dřívějších stoletích našeho letopočtu, oni tři dědicové v Evropě vedle sebe: chaos mesticů z dřívější římské říše, (jehož germanisování kráčí zpět) Židé a Germáné, (jejichž směšování s oněmi mestici a zbytky nearijských raç pokračuje). Žádná humanitní řeč nemůže odstraniti skutečnost, že to znamená boj. Kde nevede se boj dělovými koulemi, tam odbývá se bez hluku v srdci společnosti, manželstvím, zmenšováním vzdáleností, jež pod-

---

[82]) Člověk myslí při tom na to, co Goethe pojmenoval: »jednou pro vždy nejvelkolepějším symbolem«: zapadající slunce nad mořem, s legendou: »Též v západu zůstává týmž.«

poruje směšování, různými resistenčními silami a vytrvalostí rozličných lidských typů, posouváním majetkových poměrů, vznikem nových vlivů a zánikem starých atd. atd. Spíše než jiné je právě tento němý boj bojem na život a na smrt.

Konec II. části I. dílu.

Oddíl třetí.

Zápas.

Your high — engender'd battles.
Shakespeare.

V JEDLIČKA

V JEDLIČKA

Úvodem.

Vůdčí zásady.

Tímto oddílem vstupujeme na jiné pole: vlastně historické. Arci i dědictví starověku i dědicové byli jevy dějinnými, bylo však možno tyto jevy do jisté míry vyloučiti a tudíž pozorovati je sice ve světle dějin, ale přece nikoli historicky. Nadále jde v této knize o postupy a pochody rozvojové, tudíž o dějiny. Přes to vzejde jistá shoda v methodě z toho, že nyní, jako jsme dříve v proudu doby spatřovali trvalé, vyjmeme z nepřehledného množství prchajících událostí jenom jednotlivé body, jimž přísluší trvalý, ještě dnes působivý význam. Filosof mohl by namítnouti, že každý podnět, i nejmenší, působí věčně dále; nechá se však k tomu odpověděti, že v dějinách téměř každá jednotlivá síla ztrácí velmi záhy svůj individuální význam a potom má jen cenu složky mezi nesčislnými, neviditelnými, v pravdě jen pomyslnými ostatními složkami, kdežto zbude jenom jediná veliká výslednice jakožto patrný výsledek mnoha protivosměrných projevů sil. Nuž ale — ať zůstaneme u mechanického přirovnání — tyto výsledné linie sil spojují se opět k novým parallelogramům sil a tvoří nové, větší, nápadnější, do dějin lidstva hloub zasahující události trvalejšího významu — — a to jde tak dále, až se dostoupí jistých bodů projevů síly, které se více nepřekročí. Jediné nejvyšší z těchto vrcholových bodů budou nás zde zabývati. Dějepisné fakty mohu odtud již předpokládati jako známé; zde tudíž míříme jenom zřetelně vyzdvihnouti a seskupiti, co musíme považovati za nepostrádatelno, aby rozumně bylo pochopeno 19. století se svými protivnými proudy, svými křížícími se výslednicemi, svými vůdčími ideami.

Původně zamýšlel jsem pojmenovati tento třetí a poslední oddíl první části »dobou divokého kvasu«, ale musil jsem uznati, že divoké kvašení trvalo mnohem déle než k roku 1200, ba že ještě dnes na mnoha místech mošt hodně vztekle šumí! Tolikéž bylo mi

V JEDLIČKA

upustiti od tří zamýšlených kapitol — boj ve státě, boj v církvi, boj mezi státem a církví — ježto by to bylo vedlo mnohem hloub do historického, než je slučitelno s účelem mého díla. Tím ovšem zde jenom se dává na srozuměnou, jakou měrou idea zápasu ovládá mé líčení.

Anarchie. Goethe označuje středověk jakožto konflikt mezi mocnostmi, které jednak již měly značnou samostatnost, jednak se snažily jí se domoci, a nazývá to vše »aristokratickou anarchií«.[1]) Za výraz »aristokratickou« nechci státi, protože obsahuje, i když značí duševní aristokracii, práva rodová; kdežto církev popírá všecko vrozené právo; vždyť i od všeho národa uznané nástupnictví nepropůjčuje panovníkovi legitimity, nepotvrdí-li ji církev z dobré vůle, což bylo (a jest podnes) církevněprávní theorie Říma, a dějiny podávají nám četné příklady, že sprostili národy přísahy věrnosti a vyzývali ke vzpouře proti jejich zákonitému králi. Ve svém vlastním středu církev neuznává nijakých individuálních práv: ani šlechta rodu ani šlechta ducha nemá pro ni významu. A nemůžeme-li ji také zváti demokratickou, tož ještě méně smíme ji považovati za aristokratickou; všeliká logokracie byla vzhledem k její nejhlubší bytosti stále protiaristokratická, ale zároveň i protidemokratická. Kromě toho v oné, Goethem aristokratickou nazvané době byly rušny jiné, čistě demokratické mocnosti. Jako volní mužové vstoupili Germáni do dějin a po celá staletí králové jejich měli nad nimi daleko méně moci než nad svými přemoženými poddanými z římského území. Tato práva zúžovati a brzy je odkliditi stačil dvojí vliv Říma: jako církve a jako zákona.[2]) Avšak úplně potlačen nikdy nemohl býti tento pud svobody; vidíme jej zvedati se v každém století, tu na severu, tu na jihu, brzy jako svobodu myšlení a víry, brzy jako zápas o městské výsady, obchod, o hájení stavovských práv, anebo jako vzpouru proti nim, brzy také ve formě vpádů nevázaných ještě národů do polo-organisované massy pořím-

---

[1]) Annalen, 1794.

[2]) Zřetelně a s názornou obšírností v Savigny-ho: Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter možno věc tuto sledovati, zvláště pak ve čtvrté kapitole první knihy oddíly o svobodnících a hrabatech.

ské říše. Že naproti tomu takový stav všestranného boje znamená anarchii, v tom nutno s Goethem bezpodmínečně souhlasiti. Mysliti na spravedlnost jednotlivý veliký muž tehdá neměl kdy; každá moc šla bezohledně za svými cíli, nemajíc zřetele ke právům jiných: toť bylo její existenční podmínkou. Mravní ohledy nesmějí míti vlivu na náš soud; čím bezohledněji některá moc vystupovala, tím života schopnější se jevila. Beethoven pravil jednou: »Síla jest morálka člověka, jenž se vyznamenává před jinými«; síla byla rovněž morálkou oné doby prvního divokého kvasu. Teprve když počalo tvoření národů zřejmým se stávati, když člověk v umění, vědě a filosofii opět nabýval vědomí sebe sama, když organisovanou prací, očiňováním svých vynalézavých vloh, pojetím ideálních cílů znovu vstoupil v čarovný kruh pravé kultury, »do denního světla života«; potom teprve počala anarchie ustupovati anebo byla pozvolna zaražena na prospěch nového světa a nové kultury konečnou tvářnost na sebe beroucí. Tento postup trvá ještě dnes, kdy v každé příčině žijeme ve »střední době«;[3]) jest však protiva mezi dřívější čistou anarchií a umírněnou anarchií naší doby dost nápadná, tak že zásadní rozdíl ostře vystupuje. Vrcholu dosáhla politická anarchie zajisté v 9. stol.; přirovnejme k němu století 19. a musíme doznati, že přes naše revoluce a krvavé reakce, přes tyranii a kralovraždy, přes neustálé kvašení tu a tam, přes pošinování majetkového stavu 19. století má se k 9. jako den a noc.

V tomto oddílu jedná se o době, kdy téměř výhradně veden zápas. Později, jakmile svitala kultura, nastává pošinování těžiště; trvá sice vnější boj ještě dále, a mnohý hodný dějepisec vidí i dále jen papeže a krále, knížata a biskupy, šlechtu a cechy, bitvy a smlouvy; stojí však nadále vedle toho všeho nová, nepřemožitelná mocnost, která přetváří lidského ducha, aniž by se u ní uplatňovala ona anarchická morálka síly a moci; vítězí bez boje. Souhrn duševní síly, jenž vedl k objevu heliocentrické světové soustavy, podryl

---

[3]) Viz str. 20.

[4]) Augustin poznával a přiznal to výslovně (De civitate Dei XVI., 9): je-li svět kulatý a žijí-li na protinoží lidé, »jejichž nohy jsou postaveny proti našim nohám«; jsou-li lidé, odloučení od nás oceány, jichž rozvoj se ubírá mimo naše dě-

jednou pro vždy základy, na nichž spočívala církevní theologie a s ní zároveň církevní moc, byť sebe pomaleji se to bylo patrným stávalo;[4]) zavedení papíru a vynález tisku pozvedly myšlení na světovou moc; z klína čisté vědy vycházejí ony objevy, které, jako pára a elektřina, dokonale pozměňují život lidstva, jakož i čistě hmotné poměry sil národů;[5]) vliv umění a filosofie — na př. takových zjevů jako Goethe a Kant — jest nevypočítatelně veliký. K tomu však přijdu teprve ve druhé části těchto »Základů«, která jedná o vzniku nového slovansko-germánského světa; tento oddíl platí pouze boji velikých, o držbu a nadvládu zápasících mocností.

Náboženství a stát.

Kdybych zde chtěl, a jak jsem také původně zamýšlel, postaviti naproti státu církev a ne náboženství a mluviti o poměru státu a církve, byli bychom v nebezpečí, že se budeme pohybovati v samých schematech. Jest zajisté římská církev sama v nejprvnější řadě politickou a tudíž mocí státní; zdědilať ideu římského imperia, a ve spolku s císařem zastupovala práva domněle božsky dosazené, neomezeně všemohoucí universální říše naproti germánské tradici a slovansko-germánskému národnímu tvářivému pudu. K náboženství přihlíží se zde jenom jako ke prostředku tužšího amalgamování všech národů. Již za pradávných dob byl v Římě pontifex maximus nejvyšším úředníkem hierarchie, judex atque arbiter rerum divinarum humanarumque, jemuž (dle právní theorie) král a později konsulové byli podřízeni.[6]) Arci neobyčejně vyvinutý politický smysl starých Římanů zamezil, aby pontifex maximus někdy zneužil své theoretické moci jako soudce všech božských a lidských věcí,

---

jiny, potom sv. Písmo »lhalo«. Augustin jako muž pravdivý musil doznati, že plán spásy, jak mu učila církev, je nedostatečný, a proto spěje k závěru: uznávání protinožců a neznámých raç lidských jest příliš absurdní, nimis absurdum est. Co by byl teprv řekl při zjištění heliocentrické soustavy, jakož i při objevu, že nesčetné miliony světů se pohybují v prostoru?

[5]) Tak na př. chudé Švýcarsko jest na cestě státi se jedním z nejbohatších průmyslových států, mohouc své ohromné množství vodní síly proměniti téměř bez nákladů v elektřinu.

[6]) Viz zvláště Leist: Graeco-italische Rechtsgeschichte, § 69.

jako neomezená moc patris familias nad životem i smrtí celé rodiny nikdy nevedla k výstřednostem;[7]) Římané byli totiž nejkrajnější protivou anarchistů. Ale nyní v rozpoutaném národnostním chaosu ožil zase titul i jeho právní nároky; neboť nikdy tolik se nekladla váha na theoretické »právo«, nikdy se tolik nejezdilo na zaručených právních titulech, jako v oné době, kdy jediné vládla moc a lest. Perikles mínil, že nepsaný zákon výše stojí než psaný; nyní však platilo jen psané slovo; Ulpianův komentář, poznámka Tribonianova, třeba vypočtená na zcela jiné poměry, nyní na věky rozhodovala jakožto ratio scripta o právech celých národů; pergament s pečetí na něm legalisoval každý zločin. Dědicem, správcem a šiřitelem těchto státoprávních pojetí bylo město Řím se svým pontifex maximus a samozřejmě používalo těchto zásad na svůj vlastní prospěch. Ale zároveň byla také církev dědičkou židovské hierokratické státní myšlénky s veleknězem jakožto vrchní mocí; spisy církevních otců od 3. století jsou tak prosyceny představami a výroky Starého Zákona, že nelze pochybovati, že zřízení světového státu na podkladě židovské kněžovlády bylo jejich ideálem.[8]) V těchto příčinách jest považovati římskou církev za čistě politickou moc; zde nestojí církev naproti státu, nýbrž stát naproti státu, politický ideál naproti jinému politickému ideálu.

Ale mimo tento boj ve státě, jenž nikde tak ostře a neúprosně nezuřil, jako v zápase mezi římsko-imperiálními a germánsko-národními představami, jakož i mezi židovskou theokracií a křesťanským: »Dávejte císaři, co je císařovo«, byl bojován ještě jiný boj, velmi vážný v následcích, boj o samo náboženství. A tento zápas jest v 19. stol. zrovna tak nedokončen jako onen. V našich sesvětštěných státech zdálo se na začátku 19. stol., že náboženské protivy pozbyly vší ostrosti, a století že jest dobou bezvýjimečné snášelivosti; avšak v posledních jeho třiceti letech jsou zase církevní štváči horlivě činni, a tak temně obklopuje nás ještě noc středověku, že právě na tomto poli jest každá

---

[7]) Viz str. 180.

[8]) Přirozeně vyjmuti jsou nejstarší otcové, jako Origenes, Tertullian a j., kteří neměli tušení o možnosti křesťanské nadvlády.

zbraň dobrá a skutečně se dobrou osvědčuje, byť to byla i lež, falšování dějin, politický útisk, společenský nátlak. V tomto boji o náboženství nejde věru o žádné maličkosti. Pod dogmatickou hádkou, třeba tak subtilní, že se zdá laikovi nicotnou a tudíž docela lhostejnou, nezřídka dřímá některá z oněch základních duševních otázek, jež bývají rozhodujícími pro všecek životní směr národa. Kolik laiků jest na př. v Evropě schopno rozuměti předmětu sporu o povaze večeře Páně? A přec bylo to právě dogma o transsubstanciaci (prohlášené 1215, tedy v okamžiku, kdy Angličané vymohli na králi Magna Charta), jež přivodilo nevyhnutelné rozštěpení Evropy ve více nepřátelských táborů. V základě jsou tu rozdíly raçové. Leč raça jest, jak jsme viděli, plasticky hybná, mnohonásob složená bytost, a všude téměř v ní zápasí různé živly o nadvládu; ne zřídka vítězství některého náboženského dogmatu rozhodlo o převaze jednoho živlu nad druhým a určilo tím zároveň všecek další rozvoj raçy nebo národa. Dotčenému dogmatu třeba ani největší doktor nerozuměl, poněvadž tu jde o nevyslovitelné, nevymyslitelné; avšak při takových věcech jest směr rozhodující, jinými slovy: orientace vůle (mohu-li se tak vysloviti). A takto snadno chápeme, kterak stát a náboženství mohou a musí na sebe působiti, a to nejenom ve smyslu sporu mezi universální církví a národní vládou, nýbrž i tím, že stát má prostředky (a až do nedávna je měl téměř neomezeně), vyhladiti morálně-intellektuální, v náboženství se projevující směr, a s tím zároveň přeměniti národ v jiný, anebo naopak tím, že stát sám názorem dosáhnuvším konečného vítězství na nové dráhy bývá uveden. Nepodjatý pohled na dnešní mapu Evropy nedá vzniknouti pochybnosti, že náboženství bylo a jest mocným činitelem v rozvoji států a tudíž i veškeré kultury.[9]) Ono netoliko ukazuje na povahu, ono ji také tvoří.

Domnívám se, že jednám v souhlase se svým účelem, vynímám-li z doby zápasu náboženství a stát jakožto dva hlavní cíle všeho toho boje: zápas v náboženství a o náboženství, boj ve státě a o stát. Jenom se

---

[9]) Zvlášť pěkně pojednáno od Schillera na počátku I. dílu jeho Třicetileté války.

musím ohraditi, jako bych kladl dvě zcela oddělené bytosti, které jenom svou způsobilostí, na sebe působiti, by se spojovaly v celek; spíše míním, že právě dnes tak oblíbené úplné odloučení náboženského života od státního se zakládá na povážlivé chybě úsudkové. V pravdě jest nemožno. Ve dřívějších stoletích bývalo náboženství nazýváno duší a stát tělem;[10]) avšak dnes, kdy dokonalé spojení duše a těla v jednotlivci stále zřejměji se ukazuje, tak že sotva víme, kde máme položiti hranici, dnes by nás ono odlišování spíše mělo zarážeti. Víme, že za sporem o ospravedlnění věrou a ospravedlnění skutky, jenž se zdá odehrávati se zcela na foru duše, mohou se skrývati věci hodně »tělesné«; běh dějin nám to ukázal; a na druhé straně vidíme útvar a mechanismus státního tělesa působiti dalekosáhle na vlastnosti duše (na př. ve Francii od noci Bartolomějské a dragonád).[11]) V rozhodujících okamžicích pojmy státu a náboženství spadají úplně dohromady; bez metafory lze tvrditi, že starému Římanovi byl jeho stát jeho náboženstvím, Židovi naopak jeho náboženství jeho státem; a ještě dnes, když vojín se vrhá do bitvy s voláním: pro Boha, krále a vlast! tož jest to náboženství a stát zároveň. Přece však a přes nutné ohražení mohlo by se takové rozlišování ukázati praktickým pro rychlý přehled oněch vrcholků dějin a praktickým pro pozdější připjetí k jevům a proudům 19. století.

---

[10]) Na př. Řehoř II. ve svém listě císaři Lvovi Isaurickému.

[11]) V Čechách od války 30tileté. — (Poznam. překladat.)

Sedmá kapitola.

Náboženství.

Chápejte náboženský tlak vpřed, podporujte jej dle možnosti a snažte se plniti v tom svoji povinnost.

Zoroaster.

Již při dřívější příležitosti (viz str. 250.) vyslovil jsem své osobní přesvědčení, že pozemský život Ježíše Krista činí původ a zdroj, sílu a — v nejhlubším základě — i obsah všeho toho, co kdy se nazývalo křesťanským náboženstvím. Nechci opakovati, co bylo již pověděno, nýbrž poukazuji jednou pro vždy ke kapitole o zjevu Ježíše Krista. Vyloučil-li jsem tam tento zjev nadobro ze všeho historického křesťanství, tož zamýšlím zde podati doplněk rozpravou o vzniku a rostu křesťanského náboženství a vytčením několika vůdčích základních idejí, aniž bych se jen dotekl nedotknutelné postavy Ukřižovaného. Toto odlišení nejen že jest možné, ale i nutné; byla by to nekritičnost, ty podivné struktury, jež lidský důmysl, bystro- i krátkozrakost, tupost, zmatenost, jež tradice a zbožnost, pověra, zloba, hloupost, návyk, filosofická spekulace, mystické pohřížení — za nekonečných sporů a bojů — na jedné skále zřídily, chtít stotožňovati se skalou samou. Všecka vrchní stavba dosavadních křesťanských církví stojí mimo Kristovu osobnost. Židovská vůle, spojená s arijským mythickým myšlením, dala hlavní kmen; k tomu se přidalo ještě mnohé ze Syrie, Egypta a t. d.; zjev Kristův na zemi byl nejprv jenom podnětem k tomuto utvoření náboženství, pudivý moment — asi jako když blesk projede mraky a na to déšť k zemi se spouští, anebo jako když na některé látky, které jinak se spolu neslučují, náhle padnou sluneční paprsky a ony látky světlem uvnitř pozměněny trhajíce své dosavadní prostorové hranice splývají v novou substanci. Bylo by málo důmyslno chtít seznati a měřiti ten blesk a sluneční paprsek na tomto jeho účinku. Ctíme všecky, kdož na Kristu stavěli, proto, že tak činili; nenecháme si však kaliti ani zrak ani soud. Neníť jenom minulost a přítomnost, jest také budoucnost, a pro tuto musíme si zachovati úplnou volnost. Pochybuji, že možno správně posouditi minulost v její poměru ke přítomnosti, ne-

Kristus a křesťanství.

povznáší-li ducha živé tušení potřeb budoucnosti. Pouze na půdě přítomnosti zrak přílišně se plazí à fleur de terre, aby mohl přehlédnouti souvislosti. Byl to křesťan, sympathie chovající k římské církvi, jenž z rána 19. stol. pravil: »Nový Zákon jest nám ještě knihou se sedmi pečetmi. Na křesťanství nutno studovati věčnosti. V evangeliích spočívají hlavní rysy příštích evangelií.«[1]) Kdo pozorně prohlédá dějiny křesťanství, vidí je vždy a všude v toku, vždy a všude ve vnitřním zápase. Kdo však žije v domněnce, že křesťanství již přijalo svou konečnou podobu, přehlíží, že i římská církev, jež platí za zvlášť konservativní, vydala v každém století nová dogmata, kdežto stará (arci méně hlučně) byla uložena do hrobu; přehlíží, že právě tato tak pevně založená církev dožila se ještě v 19. stol. ruchu, bojů a schismat, jako sotva která jiná. Takový se domnívá, ježto rozvojový pochod jest u konce, že má v rukou sumu a výsledek křesťanství, a z této nestvůrné domněnky konstruuje ve svém zbožném srdci netoliko přítomnost a budoucnost, nýbrž i minulost. Ještě nestvůrnější jest domněnka, že křesťanství jest přežilý, odbytý zjev, pohybující se jen ještě dle zákona setrvačnosti na dohledné doby, a přec psalo už více »ethiků« v posledních letech nekrolog křesťanství, mluvili o něm o ukončeném dějinném pokuse, na němž možno demonstrovati analytický počátek, střed i konec. Úsudková chyba, na níž obě tyto protivné domněnky se zakládají, jest téměř stejná, vede také ke stejně falešným vývodům. Vyvarujeme se jí, odlišujeme-li věčně proudící, věčně stejně trvající zdroj nejvznešenější náboženskosti, zjev Kristův, od nouzových staveb, jež zbudovaly měnlivé náboženské potřeby, měnlivé duševní nároky lidské a — což daleko více rozhoduje — základně různé mysli nestejných raç lidských pro svou pobožnost.

Náboženské delirium.

Křesťanské náboženství mělo původ svůj v prazvláštní době, za podmínek jak možno nepříznivých pro výstavbu jednotné, pevné, důstojné budovy. Právě v oněch krajinách, kde stála jeho kolébka, v nejzápadnější Asii, nejsevernější Africe a nejvýchodnější Evropě, pronikaly se nejrůznější pověry, mythy, mysterie a filosofemata, při čemž všecky braly újmu na svéráz-

[1]) Novalis: Fragmente.

nosti a ceně. Představme si jen tehdejší politicko-sociální stav oněch zemí. Co počal Alexandr, dokonal Řím důkladněji; zavládalť v oněch zemích internacionalismus, o jakémž dnes stěží si můžeme učiniti pojem. Obyvatelstvo předních měst při Středomoří a v Malé Asii postrádalo jednoty raçové: po skupinách žili promíšeně Helléné, Syřané, Židé, Semité, Arméni, Egypťané, Peršané, římské vojenské osady, Gallové atd. atd., obklopeni četnými obojdruhými lidmi, v jejichž žilách se smísily všecky individuální povahy až k dokonalé bezkarakternosti. Cit vlastenecký zmizel úplně, nemaje nižádného významu, ježto nebylo ani národa ani raçy; Řím byl těmto lidem asi tím, čím naší lůze jest policie. Tento stav označil jsem názvem »národnostní chaos« a jím zprostředkována bezuzdná výměna idejí a zvyků; vlastní mrav, vlastní způsob se ztratil, zimničně člověk hledal náhradu ve směsi cizích mravů a cizích pojetí života. Skutečné víry téměř vůbec nebylo. I u Židů — jinak uprostřed tohoto reje čarodějnic tak chvalitebná výjimka — kolísala povážlivě v sektách daleko se rozcházejících. A přec nikdy ještě svět se nedožil takové náboženské závrati, jaká od břehů Eufratu se rozšířila až do Říma. Indický mysticismus, jenž v různém znetvoření vnikl až do Malé Asie, chaldejské uctívání hvězd, zoroastrovské ctění Ormuzda, vzývání ohně od Magů, egyptská askese a nauka o nesmrtelnosti, syrsko-foenický orgiasmus, samothrácké, eleusinské a všeho druhu jiné hellénské mysterie, podivně zakuklené výrůstky pythagorské, empedoklejské a platonské metafysiky, mojžíšská propaganda, stoická mravouka — — to vše kroužilo a vířilo semo tamo. Co jest náboženství, lidé už více nevěděli, pokoušeli se však o to, puzeni jsouce nejasným vědomím, že jim bylo cos uloupeno, čeho člověku jest tak potřeba, jako zemi slunce.[2]) Do tohoto světa padlo slovo Kristovo; od těchto horečkou schvácených lidí byla viditelná budova křesťanského náboženství nejprve vystavěna; stopy deliria nepodařilo se ještě nikomu s něho setříti.

---

[2]) O člověku té doby a toho světa dí Herder: »neměl k ničemu jinému více síly než k věření. Obávaje se o svůj bídný život, třesa se před budoucností a před neviditelnými mocnostmi, plachý a málomocný zkoumati běh přírody, nechal si vyprávěti, zasvěcovati se, lichotiti, klamati, vnukati.« (Vydání Suphanovo, XIX., 290.)

Dva základní pilíře.

Dějiny vzniku křesťanské theologie jsou také z nejspletitějších a nejtěžších. Kdo vážně a odvážně se v ně zabéře, nabude hojného a povzbuzujícího poučení, pozná však zároveň, že jest tu ještě mnoho temného a nejistého, jakmile se netheoretisuje, nýbrž má býti dovoděn historicky skutečný původ některé ideje. Konečné dějiny, nikoliv rozvoje učení uvnitř křesťanství, nýbrž způsobu, kterak z nejrůznějších ideových kruhů vnikly do křesťanství věty věroučné, představy, životní pravidla a tam zdomácněly, nemohou býti ještě napsány; stalo se však již dost, aby každý s jistotou mohl poznati, že nejrůznější kovy byly smíseny. Účel tohoto díla nedovoluje mi podrobiti tento složitý předmět náležitému rozboru; také neměl bych ani nejmenší kompetence k tomu;[3]) nejprve dostačí pozorovati ty dva hlavní kmeny: židovství a indoevropství, z nichž téměř celá budova jest sroubena a jež zapříčiňují podnes dvojakost křesťanského náboženství. Později arci mnohé židovské i indoevropské bylo vlivem národnostního chaosu a zvláště Egypta až k nepoznání zfalšováno, tak na př. zavedením kultu Isidy (matka boží) a magického proměňování hmoty, avšak i zde jest znalost základní budovy nepostrádatelna. Všecko ostatní jest poměrně vedlejší, tak na př. úřední zavedení stoického učení

---

[3]) Literatura jest i v části nám laikům přístupné veliká; hlavní věcí jest čerpati poučení z různých pramenů a nespokojiti se znalostí věcí všeobecných. Tak jsou krátké učebnice od Harnacka, Müllera, Holtzmanna atd. v Grundriss der theologischen Wissenschaften (Freiburg bei Mohr) neocenitelny a užíval jsem jich pilně; ale laik naučí se více z větších děl, na př. z Neandrových Kirchengeschichte, z Renanových Origines du Christianisme a j. Ještě poučnější jsou díla odborníků, na př. Ramsay: The Church in the Roman empire before A. D. 170 (1895, též v německ. překladě), Hatch: The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church (vyd. 1897), Hergenrötherovo veliké dílo: Photius, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, počínající založením Cařihradu a líčící tudíž růst řecké církve od počátku s náležitou obšírností, Hefele: Konziliengeschichte atd. atd. Této literatury možno ovšem míti znalost jenom částečně; opakuji však, že jen z podrobných líčení a nikoliv ze souborných přehledů možno čerpati živý názor a poznání. (Důležitá novinka jest Harnackovo: Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902; 2. vyd. 1906.)

o ctnosti a blaženosti do praktického křesťanství Ambrožem, jenž ve svém spise De officiis ministrorum podal odvar Ciceronova De officiis, který zase opisoval od Řeka Panaetia.[4]) Bezvýznamno cos takového zajisté není; Hatch ukazuje na př. ve své přednášce »o řecké a křesťanské ethice«, že morálka platná dnes v našem praktickém životě obsahuje mnohem více stoických než křesťanských živlů.[5]) Viděli jsme však již dříve, že náboženství a morálka bývají na sobě nezávislými (viz str. 222. a 435.), alespoň všude tam, kde nenastal Kristem hlásaný obrat, a třeba by zábavno bylo slyšeti církevního otce hlásati kněžím diecese prakticky světoobčanskou, ať nedím advokátskou morálku Ciceronovu jako vzor, tož nezasahuje to přece až na dno náboženské budovy. Podobné nechalo by se pověděti o mnohém jiném přídavku, a budeme se tím také ještě zabývati.

Nuže ony dva hlavní sloupy, na nichž křesťanští theologové ustavili nové náboženství, jsou židovská, historicko-chronistická víra a indoevropská symbolická a metafysická mythologie. Jak jsem dovodil již dříve, běží zde o dva v základech různé názory světové.[6]) Nyní splynuly spolu oba tyto názory. Indoevropané, — mužové vychovaní v hellénské poesii a filosofii — přeměnili židovské historické náboženství natolik, nakolik hovělo jejich obrazotvornému, po ideách toužícímu duchu; Židé na druhé straně zmocnili se (již před vznikem křesťanství) řecké mythologie a metafysiky, prosytili ji historickou pověrou svého národa a upředli z celku abstraktní dogmatické tkanivo, rovněž tak nepojatelné jako nejvznešenější spekulace Platonovy, materialisujíce však zároveň vše transcendentně allegori-

---

[4]) Ambrož to implicite doznává, viz I., 24. Mnohé jest téměř doslovné opakování. Ovšem znamenitější jsou však jeho samostatné věci, jako řeč na smrt císaře Theodosia s pěkným, stále se vracejícím refrainem: »Dilexi! Miloval jsem jej!«

[5]) The influence of Greek ideas atd. str. 139—170. V této přednášce promlouvá Hatch o jmenovaném spise Ambrožově a míní, že jest ven a ven i v provedení podrobností stoický. Připíná se sice všude křesťanské, ale jen jako přídavek; základní pojmy moudrosti, ctnosti, spravedlnosti, mírnosti, jsou prý nezbarvená učení řecko-římská z doby předkřesťanské.

[6]) Viz jmenovitě str. 220. a 378.

cké na empirické postavy; na obou stranách vládlo tudíž nedorozumění a neporozumění, jak to způsobuje násilné odbočení z vlastní dráhy. Tyto cizí živly slíti v křesťanství dohromady bylo dílem prvních století, jež ovšem mohlo se zdařiti pouze za neustálých bojů. Převeden na svůj nejjednodušší výraz tento boj jest zápas o nadvládu mezi indoevropskými a židovskými náboženskými instinkty. Vypukl ihned po smrti Kristově mezi židokřesťany a pohanokřesťany, zuřil co nejprudčeji po staletí mezi gnosí a antignosí, mezi ariány a antiariány, znovu procitne v reformaci a vede se dnes ne sice v oblacích a na bojištích, ale podzemně co nejživěji dále. Tento pochod možno si zjasniti podobenstvím. Jest to jako bychom vzali dva stromky různého druhu, uťali jim korunu, ohnuli je k sobě — aniž bychom je vyvrátili z kořene — a spojili je potom tak, aby každý byl štěpem druhého. Oběma by byl nadále růst do výšky znemožněn; zušlechtění také by nenastalo, nýbrž zakrnění, ježto organické sloučení, jak ví každý botanik, jest vyloučeno v takovém případě, a každý z obou stromů (kdyby operace nepřivodila smrt) měl by svoje vlastní listy a květy a v pletenici listí všude by naráželo cizí na cizí.[7]) Zrovna tak vedlo se křesťanské náboženské budově. Bezprostředně stojí židovská náboženská kronika a židovská víra v mesiáše vedle mystické mythologie hellénské d e k a d e n c e. Nejenom že se neslučují, alébrž odporují si v podstatných bodech. Tak na př. představa božstva: zde Jehova, tam staroarijská trojice. Tak i představa mesiáše: zde očekávání hrdiny z kmene Davidova, jenž Židům dobude světovlády, tam tělem učiněné Slovo (Logos), pojící se k metafysickým spekulacím, jimiž řečtí filosofové se zabývají po 500 let před narozením Kristovým.[8]) Kristus, nepopíratelně historická osobnost, jest vtěsnán do obou soustav; pro židovský historický mythus musí zastávati mesiáše, ač se k tomu nikdo méně nehodí; v novoplatonském mythu znamená

---

[7]) Hamann vyjadřuje toto přirovnání takto: Jděte do kterékoli křesťanské obce, její řeč na posvátném místě, její vlast i její rodokmen prozrazují, že jsou to pohanské větve, vštípené p r o t i p ř í r o d ě na židovský kmen. Srovn. R ö m e r XI., 24.

[8]) Pravím 500 let, neboť o totožnosti pojmů L o g o s a N u s viz Harnack: D o g m e n g e s c h i c h t e § 22.

prchavý, nepochopitelný zjev abstraktního myšlenkového schematu — on, nejmohutnější náboženská individualita, jaká kdy žila na zemi!

Avšak, jakkoliv musí býti patrna kolísavost a nedostatečnost takového míšenectví, lze si stěží představiti, kterak v onom národnostním chaosu by mohlo povstati světové náboženství bez součinnosti obou těchto živlů. Arci, kdyby byl Kristus kázal Indům nebo Germánům, byli bychom vděčili jeho slovům za jinaký účinek. Nikdy nebylo doby méně křesťanské — je-li mi dovoleno toto paradoxon — nežli ona století, kdy vznikala křesťanská církev. Na nějaké porozumění slovům Kristovým nebylo tehdá pomyšlení. Když však byla jím v ono chaotické, zrazené lidstvo vnesena vybídka k náboženskému povznesení, kterak bývalo by možno stavěti chrám pro tyto ubohé lidi bez podkladu židovské kroniky a židovské vlohy všecko chápati konkretně-historicky? Těmto otrockým duším, nemajícím opory v sobě samých, ani v obklopujícím je životě pravého národa, mohlo býti posloužено pouze něčím hmatatelným, hmotným, dogmaticky jistým; potřebovaly náboženského z á k o n a místo filosofických rozjímání o povinnosti a cnosti; proto mnoho jich přestoupilo k židovství. Avšak židovství — velmi cenné jako moc vůle — má jenom velmi nepatrnou, omezeně-semitskou schopnost utvářecí; musil tudíž stavitel býti přiveden odjinud. Bez tvárné síly a formové hojnosti hellénského ducha — řekněme prostě, bez Homéra, Platona a Aristotela a v dalším pozadí bez Persie a Indie — vnější kosmogonicko-mythologická budova křesťanské církve nikdy by se nebyla mohla státi chrámem svět objímajícího vyznání. Dřívější církevní otcové navazují vesměs na Platona, pozdější kromě toho na Aristotela. O obsáhlém literárním, poetickém a filosofickém vzdělání nejstarších otců, zvláště řeckých, možno se poučiti v církevních dějinách, a tím naučíme se vysoce ceniti hodnotu jejich vzdělavacího vlivu pro základní křesťanská dogmata. Barvu a život indoevropská mythologie nemohla arci obdržeti pod tak cizími auspiciemi; teprv později, pokud to šlo, napomáhalo zde křesťanské umění; avšak dík vlivu hellénského oka tato mythologie obdržela geometrické a takto viditelné utváření: prastará arijská představa o trojici podala umělecky pro-

vedený kosmický chrám, v němž tomuto zcela novému náboženství byly zřízeny oltáře.

O přirozené povaze obou těchto nejdůležitějších konstruktivních živlů křesťanského náboženství musíme míti náležité jasno, jinak nelze rozuměti nekonečně spletitému boji, jenž zuřil od prvního století našeho letopočtu až do dneška — zvláště pak v prvních stoletích — o věroučné věty tohoto náboženství. Od různých vůdčích duchů mísily se spolu nejprotivnější instinkty pojetí a učení židovského a indoevropského živlu v nejrůznějších poměrech. Pozorujme tedy nejprve mythologicky tvářivý vliv indoevropského pojetí světa na vznikající křesťanské náboženství, a potom mocný podnět, jakého toto náboženství doznalo od positivního, materialistického ducha židovského.

Arijské bájesloví.

Obšírně zdůvodněné rozlišování mezi historickým a mythickým náboženstvím podal jsem v páté kapitole a považuji je za známo. Mythologie jest metafysický názor světový sub specie oculorum. Její povaha, její zvláštnost — i její omezení v tom záleží, že neviděné se převádí zpět na zřené. Mythus ničeho nevysvětluje, neudává důvodu ničeho, neznamená hledání odkud a kam; rovněž není mravoukou a nejméně jest dějinami. Již z této jedné úvahy vysvítá, že mythologie křesťanské církve nemá nic společného se starozákonní chronologií a s historickým zjevem Kristovým; jest přetvořené a cizí rukou mnohonásob znetvořené, novým potřebám jak tak přizpůsobené staroarijské dědictví.[9]) Abychom nabyli jasných představ o mythologických součástkách křesťanství, bude prospěšno, rozeznávati mezi vnější a vnitřní mythologií. Že Phoebus na svém voze po nebi jezdí, jest obrazný výraz pro vnější zjev; že Erynnie pronásledují zločince, allegorisuje skutečnost lidského nitra. V obou oborech křesťanská, mythologická symbolika sáhla velmi hluboko, a »symbolika není pouze zrcadlem, jest také pramenem dogmatu«, jak dí katolictví blízký W. Menzel.[10]) Symbolika jakožto pramen dogmatu jest patrně totožna s mythologií.

---

[9]) Chápeme, kterak zbožný Tertullian, vyrostlý v pohanství, mohl říci o představách hellénských básníků a filosofů, že jsou křesťanským tam consimilia!

[10]) Christliche Symbolik (1854), I., str. VIII.

Vnější mythologie.

Jako výborný příklad dle vnější zkušenosti tvářivé mythologie jmenuji především představu trojice. Dík vlivu hellénského způsobu myšlení tvorba dogmat křesťanské církve šťastně proplula podle onoho nejnebezpečnějšího úskalí, podle semitského monotheismu (přes prudký odpor židokřesťanů) a zachránila pro povážlivě »sežidovštělý« pojem boha svaté trojčíslo Arijců.[11]) Jest všeobecně známo, že trojice všude se vyskytuje u Indoevropanů. Nacházíme ji ve třech skupinách indických bohů, později (několik století před Kristem) vzdělána na výslovné učení o Trojici — Trimûrti —: »On, kterýž jest Vishnu, jest také Çiva, a on, jenž jest Çiva, jest také Brahma: jedna bytost ale tři bohové.« A od dalekého východu lze stopovati tuto představu až na pobřeží Atlantického oceánu, kdež Patricius shledal jetelový list u Druidů jakožto symbol Trojice. U kmenů s poeticko-metafysickým nadáním m u s i l o toto trojčíslo již záhy býti nápadno a vnucovati se, neboť právě ono, a ono samo, není ani nahodilostí (jako z prstů vzatá pětka nebo desítka), ani rabulisticky vypočítané číslo (jako na př. sedmička vzatá z počtu domnělých sedmi oběžnic), nýbrž ono vyjadřuje základní jev, to tak, že představa Trojice spíše může býti nazvána zkušeností než symbolem. Že všecko lidské poznání spočívá na třech základních formách — času, prostoru, příčinnosti — seznali už původci Upanishad, a zároveň, že z toho nevyplývá trojnásobnost, nýbrž, mluveno s Kantem, »jednota appercepce«; prostor i čas jsou nedělitelné jednotky, mají však trojí rozměry. Zkrátka, trojice jako jednotka obklopuje nás na všech stranách jakožto prajev zkušenosti a odráží se až do jednotlivostí. Tak na př. nejnovější věda dokázala, že bez výjimky každý prvek může přijati trojí — ale také jenom trojí — podobu: pevnou, tekutou a vzdušnou; čímž jen dále se provádí dávný poznatek lidu, že naše

---

[11]) Že Indoevropané jsou rovněž v základě monotheisté, vytkl jsem naproti rozšířenému bludu již dříve (viz str. 225.); přirovnejme též J. Grimma předmluvu k jeho D e u t s c h e M y t h o l o g i e a M. Müllera v jeho V o r l e s u n g e n ü b e r d i e S p r a c h w i s s e n s c h a f t (II., 385). Způsob tohoto monotheismu podmiňuje však zásadní odlišení od pojetí semitského.

oběžnice sestává ze země, vody a vzduchu. Jak Homer se vyjadřuje:

V trojí všecko se rozdělilo.

Jestliže úmyslně se ženeme za takovými představami, tož zvrhne se to záhy (jako u Hegela) v libovolnou hračku;[12]) docela však není hračkou mimovolné, intuitivní vybudování všeobecné, však nikoli analyticky rozebrané (zároveň fysické i metafysické) kosmické zkušenosti na mythus. A z tohoto příkladu vzchází útěšná jistota, že i v křesťanském dogmatě indoevropský duch se nestal zcela nevěrným své vlastní bytosti, nýbrž že jeho náboženství, tvořící báje, zůstalo stále ještě přírodní symbolikou, jak to bývalo odjakživa u Indoevropanů a u Slovano-Kelto-Germánů. Jen že zde jest symbolika nadmíru jemná, poněvadž právě v prvních křesťanských stoletích kvetla filosofická abstrakce, kdežto umělecká tvůrčí síla ležela ladem.[13]) I na to musí býti dán důraz, že báje nebyla pociťována od veliké massy jakožto symbol; to však rovněž platilo u Indů i Slovano-Germánů s jejich bohy světla, vzduchu a vody; a báje také není pouze symbolem, nýbrž všecka příroda zaručuje nám vnitřní, transcendentní pravdu takového dogmatu i jeho schopnost k živoucímu dalšímu rozvoji.[14])

Takových vnějších, chceme-li, kosmických mythologií obsahuje křesťanská dogmatická budova veliké množství.

Nejprve tak trochu vše, co doplňuje představu Trojice: ztělesnění Slova, Paraklet a j. Zvláště mythus

---

[12]) Tak na př. domněle nutný postup these, antithese a synthese, anebo bytí o sobě absolutna jakožto otce, jinakobytí (das Anderssein) jako syna, návrat k sobě jako ducha.

[13]) Viz konec první kapitoly.

[14]) Dříve byl připisován egyptským triadám větší vliv na utvoření křesťanských dogmat, než jim v pravdě přísluší. Zdá se sice představa boha-syna v jeho poměru k bohu-otci (syn »neučiněn, nestvořen, nýbrž zplozen«, jak doslovně stojí v Athanasianském vyznání víry) býti specificky egyptskou; nacházíme ji ve všech různých egyptských soustavách božstev, ale třetí osoba bývá bohyně. (Srovn. Maspero: Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, 1895, I., 151 a Budge: The Book of the Dead, str. XCVI.)

o vtělení božím jest staroindický kmenový majetek. Jest obsažen v myšlénce jednotky nejprvnější knihy Rigvedy, vystupuje filosoficky změněn v nauce o totožnosti Atmana s Brahmou a zdokonalen názorně v postavě boha-člověka Krishny, k jejíž objasnění básník Bhagavadgîty dává bohu mluviti: »Vždy opět a vždy zase, když nastane oslabení cnosti a bezpráví se zmůže, plodím sebe sama (v podobě lidské). Na ochranu dobrých, zlým k záhubě, upevniti cnost rodívám se na zemi.«[15]) Dogmatické pojetí bytosti Buddhovy jest jen pozměnou této báje. I představa, že člověkem učiněný bůh mohl býti zrozen jenom z těla panny, jest stará mythická a náleží rozhodně do třídy přírodnických symbolů. Oni posmívaní scholastikové, kteří netoliko nebe a peklo, nýbrž i Trojici, vtělení, parthenogenesi a t. d. u Homéra naznačenu a u Aristotela vyslovenu mínili shledávati, neměli tak docela nepravdu. Oltář a pojetí svaté večeře u dřívějších křesťanů poukazují rovněž spíše na společné arijské představy symbolického přírodního kultu než na židovskou oběť smíření rozhněvanému bohu (o čemž bližší ke konci kapitoly). Zkrátka, ani jediný rys křesťanské mythologie nemůže činiti nároků na původnost. Ovšem všecky tyto představy v křesťanské osnově naukové obdržely daleko odchylný význam, ale nikoli, protože mythické pozadí by bylo podstatně různé, nýbrž předně, poněvadž nyní stála v popředí historická osobnost Ježíše Krista, za druhé, poněvadž metafysika a mythus Indoevropanů, zpracované od lidí z národnostního chaosu, byly ponejvíce až k nepoznání znetvořeny. V 19. stol. činěny pokusy zjev Kristův jakožto mythus vyložiti;[16]) pravda však jest v opaku: Kristus jest v křesťanství jediná věc nemythická; Ježíšem Kristem, kosmickou velikostí tohoto zjevu (k němuž přibyl historicko-materialisující vliv židovského myšlení) stal se mythus do své míry dějinami.

Zhyzdění mythů.

Nežli nyní přejdu ke »vnitřní« tvorbě mythu, musím vzpomenouti oněch cizích, přetvářecích vlivů na viditelnou budovu náboženskou, jimiž nám vlastní, vrozené mythické představy byly přímo zfalšovány.

---

[15]) Bhagavadgîtâ, kniha IV., § 7. a 8.

[16]) Viz str. 194—5.

Že na př. člověkem učiněný bůh se zrodí z těla panny, byla, jak pověděno, stará představa; avšak uctívání »matky boží« bylo přeneseno do křesťanství z Egypta, kde asi tři staletí před Kristem bohatý, plasticky pohyblivý, pro všecko cizí velmi citlivý Pantheon myšlénky této se ujal se zvláštní horlivostí, pozměniv ji přirozeně, jako všecko egyptské, na čistě empirický materialismus. Teprve později však podařilo se kultu Isidy vynutiti si vstup do křesťanského náboženství. R. 430 pojmenování »matka boží« bylo od Nestoria za rouhavou novotu prohlášeno; byloť právě teprve vniklo do církve! V mythologických dogmatických dějinách nic není tak jasně dokazatelno, jako bezprostřední, genetická souvislost mezi křesťanským vzýváním »matky boží« a vzýváním Isidy. V nejpozdějších dobách totiž náboženství v Egyptě přebývajícího národnostního chaosu víc a více se omezovalo na vzývání »božího syna« Hora a jeho matky Isidy. Píše o tom slavný egyptolog Flinders Petrie: »Tento náboženský zvyk působil mocným vlivem na vznikající křesťanství. Není odvážlivo tvrditi, že bychom ve svém náboženství bez Egypťanů nebyli znali madonny. Ctění Isidy nabylo již za prvních císařů hojného rozšíření a stalo se v celé římské říši takřka modou; a když potom tento kult s ostatním velikým náboženským hnutím splynul, tak že nadále moda a hluboké přesvědčení mohly jíti ruku v ruce, bylo mu zajištěno vítězství, a od té doby až po dnes zůstala bohyně matka vládnoucí postavou v náboženství Italie.«[17]) Týž spisovatel ukazuje též, kterak ctění Hora jakožto božského dítěte přešlo v představy římské církve, tak že z myslivého, mužně zralého hlasatele spásy prvních zobrazení se stal naposled

[17]) Religion and conscience in ancient Egypt, ed. 1898, str. 46. Každoročně v nejrůznějších částech Evropy objevují se nové důkazy o všeobecném rozšíření kultu bohyně »Isis« všude, kam vnikl vliv římského národnostního chaosu. Víra ve vzkříšení těla a sdílení nesmrtelnost působící látky ve svátosti byly už dávno před Kristem součástmi těchto mysterií. Nejčetnější doklady najdeme v Musée Guimet pohromadě, ježto Gallie kromě Italie byla hlavním sídlem kultu Isidina. — Mezitím Flinders Petrie učinil nové objevy, zvláště z Ehnasya, z nichž možno sledovati krok za krokem, kterak kult Hora a Isidy byl přeměněn na domněle »křesťanský« kult madonny. (Srovn. sdělení učencova v British Association, 1904.)

rozpustilý bambino italských obrazů.[18]) Vidno tedy, že zde kromě Indoevropana a Žida spolupůsobí i národnostní chaos na výstavbě křesťanské budovy. Podobné nacházíme v představách nebe a pekla, z mrtvýchvstání, andělů a daemonů a t. d. a zároveň shledáváme, že mythologické ceny stále více ubývá, až posléze zůstává téměř holá pověra otrocká, konající modloslužbu před domnělými nehty světce. Rozdíl mezi pověrou a náboženstvím objasnil jsem v druhé polovině první kapitoly, kamž odkazuji i ve příčině jiných záležitostí sem spadajících (viz str. 93.—100.). Již staletí před Kristem byly zavedeny v Řecku tak zvané mysterie, do nichž se zasvěcovalo očišťováním (křest), aby potom zasvěcenec společným užíváním božského masa a krve (řecky »mysterion«, latinsky »sacramentum«) stal se účastníkem božské bytosti a nesmrtelnosti. Tato bludná učení byla přijímána výhradně u množících se »cizinců a otroků« a budila u všech pravých Hellénů ošklivost a opovržení.[19]) Čím hloub klesalo nyní nábožensko-tvůrčí vědomí, tím drzeji zvedal hlavu tento národnostní chaos. Sprostředkováno římskou říší nastalo splynutí nejrůznějších pověr, a když pak Konstantin II. na konci 4. stol. prohlásil křesťanské náboženství za státní církev a tudíž vnutil celé zástupy vnitřně Nekřesťanů do křesťanské obce, tu vřítily se tam i chaotické představy hluboce zvrhlého »pohanství« a tvořily nadále — alespoň pro velikou většinu — podstatnou součást dogmatu.

Tento okamžik znamená obratník pro vytváření křesťanského náboženství.

---

[18]) Zajímavý jest důkaz téhož autora, že na starých památnících častý, ještě i dnes užívaný křesťanský monogram (písmena *χ*—*P* z řecké abecedy ☧) nic jiného neznačí než obvyklý v Egyptě symbol boha Hora!

[19]) Viz jmenovitě slavnou řeč Demosthenovu O věnci a souhrn sem příslušných faktů u Jevonse: Introduction to the history of religion, 1896, kap. 23. O stopování »večeře Páně« až do Starobabylonie srovn. O. Pfleiderer: Christusbild, str. 84, a o poměru k jiným starým mysteriím téhož autora: Entstehung des Christentums, 1895, str. 154. Základním jest dílo Dieterichovo Eine Mithrasliturgie, 1903.

Zoufale bojovali šlechetní křesťané, zvláště řečtí otcové, proti znetvoření své čisté, prosté víry, a byl to boj, jenž došel nikoliv svého nejdůležitějšího, ale zajisté nejprudčího a nejznámějšího výrazu ve dlouhé při o uctívání obrazů. Již zde postavil se Řím, pobádán raçou, vzděláním a tradicí, na stranu národnostního chaosu. Koncem 4. stol. veliký Got Vigilantius pozvedá hlasu proti pseudo-mythologickému pantheonu strážných andělů a mučeníků, proti nepleše s ostatky, proti mnišství importovanému do křesťanství z egyptského kultu Serapisova;[20]) v Římě vzdělaný Hieronymus však nad ním zvítězil a obohatil svět a kalendář novými svatými z vlastní své obrazotvornosti. »Zbožná lež« dala se již do díla.[21])

Vnitřní mythologie.

Jen tolik, abychom znázornili zvrhlosti, jichž doznalo vnější utváření mythů z indoevropského dědictví národnostním chaosem. Obraťme nyní zřetel k vnitřnějšímu utváření mythu, najdeme tu indoevropský kmenový majetek v čistější podobě.

Jádro křesťanského náboženství, ohnisko, k němuž směřují všecky paprsky, tvoří myšlénka na vykoupení člověka a tato myšlénka jest od jakživa a až na dnešní den Židům cizí; jejich všemu náboženskému pojetí jest prostě protimyslná,[22]) neboť zde se nejedná o viditelnou, historickou skutečnost, nýbrž o nevyslovitelné, vnitřní prožití. Naproti tomu tato myšlénka tvoří střed všech indoeranských náboženských názorů, jež všecky se točí okolo touhy po vykoupení, okolo naděje na vykoupení; i u Hellénů žije myšlénka na vykoupení v mysteriích a také jako podklad četných mythů, ano lze ji velmi zřejmě znáti u Platona (na př. v VII. knize Republiky), třebas Řekové z doby rozkvětu z příčin uvedených v I. kapitole jen málo obraceli vnitřní, morální, a, jak bychom dnes řekli, pes-

---

[20]) Pachomius, zakladatel vlastního mnišství, byl Egypťan, jako jeho předchůdce, poustevník Antonius, a jako »národně-egyptský služebník Serapisův« seznal praktiky, jež potom téměř beze změny přenesl do křesťanství (srovn. Zöckler: Askese und Mönchtum, 2. vyd., str. 193 násl.).

[21]) Srovn. str. 304. O »převzetí pohanství« viz též Müller str. 204 násl.

[22]) Srovn. str. 379., jakož i na str. 323. citované místo prof. Graetze.

simistickou stránku takových bájí. Těžiště leželo pro ně na jiném místě:

Ničím mi poklady nejsou naproti životu — — A přec zároveň s tímto vysokým ceněním života jakožto nejvzácnějšího všech statků zní oslavná píseň na umírajícího v mládí:

Krásné jest všecko i v smrti, ať cokoliv se zjeví.[23])

Kdo však uzří tragickou spodinu »řecké veselosti«, pozná toto »vykoupení v krásném zjevu« jakožto úzce příbuzné s ostatními představami o vykoupení; jest to totéž thema v jiné tonině, dur místo moll:

Pojem vykoupení, čili mythická představa vykoupení, obsahuje dvě jiné: a to představu přítomné nedokonalosti a představu možného zdokonalení nějakým ne-empirickým, tedy v jistém smyslu nadpřirozeným, transcendentním pochodem: první se znázorňuje bájí o zkažení, druhá bájí o milosti poskytované vyšší bytostí. Velmi názorným stává se mythus o zkaženosti tam, kde se líčí jako prvotní hřích; jest proto tato báje nejkrásnější a nejméně pomíjející list křesťanské mythologie, kdežto doplňující tucha milosti zasahuje tolik do metafysického, že sotva může býti názorně představena. Vypravování o prvotním hříchu jest báje, kterou se uvádí pozornost na veliký základní fakt k vědomí probuzeného lidského žití: budí poznání, kdežto milost jest představa, která teprve následuje na poznání a jinak nemůže býti získána leč vlastní zkušeností. Odtud veliký jest rozdíl ve výstavbě všech pravých (t. j. všech nesemitských náboženství) dle převládajícího nadání národů. Tam, kde převládá tvořivost a obrazné (u Eranců a Evropanů, a jak se zdá, i u Sumero-Akkadovců), vystupuje zkaženost jakožto prvotní hřích velmi plasticky a stává se středem onoho souboru vnitřní tvorby bájí, jenž se seskupuje okolo představy o vykoupení;[24]) kdežto tam, kde tomu tak není, (jako u metafysicky vysoce nadaných, obrazotvorných

---

[23]) Ilias IX., 401 a XXII., 73.

[24]) Mythus o zkaženosti tvoří základní součást kruhu představ o veselosti Řeků až do omrzení velebené. (Viz Hesiodovo: Díla a dnové, verš 175. násl.) Tam líčí nám také minulé »zlaté pokolení«, jemuž vděčíme za to nemnohé, co mezi námi zkaženými jest ještě dobrého, neboť tito velicí mužové minulosti chodí mezi námi ještě jako duchové (srovn. str. 118.).

arijských Indů), báje o zkaženosti nikde není provedena až k názorné zřejmosti, nýbrž různými protivami se hemží. Na druhé straně pak milost — u nás slabý bod náboženského života, pro velikou většinu křesťanů pouhé a konfusní slovo — jest zářivým sluncem indické víry, tvoříc tam ne snad naději, nýbrž vítězný prožitek zbožných a stojíc tak velice v popředí všeho náboženského myšlení a cítění, že výklady indických mudrců o milosti (zvláště též v jejím poměru k dobrým skutkům) vzbuzují nejprudčí rozhovory, které křesťanskou církev od počátku až podnes rozdvojovaly, a zdánlivě jsou dětské a nerozumné, vyjmeme-li několik málo mužů — apoštola Pavla a Martina Luthera. Kdo by snad pochyboval, že tu jde o mythické zpodobení nevyslovitelných, vnitřních zkušeností, toho bych odkázal k rozmluvě Kristově s Nikodemem, v níž slovo »obroda« bylo by tak nesmyslno, jako vypravování v Genesis o zkaženosti prvních lidí požitím jablka, neboť nejednalo se tam jako zde pouze o ozřejmění skutečného, přítomného, ale přece neviditelného a proto rozumu nepochopitelného pochodu. A ve příčině prvotního hříchu odkazuji na Luthera, jenž píše: »Dědičný hřích jest pád veškeré přírody«; a na jiném místě: »země zajisté jest nevinna a plodila by mnohem raději vše nejlepší, jest jí to však zabraňováno kletbou, vzešlou na lidi pro hřích«. Zde se tedy vytýká bytostná příbuznost mezi člověkem v jeho nejvnitřnějším činění a vší okolní přírodou, a toto jest indoevropské mythické náboženství v plném svém rozvoji (viz str. 222.), tvoříc indoevropské metafysické poznání.[25])

Tato rozvaha přivede nás k hlubokému a velmi důležitému náhledu, že naše indoevropské pojetí »hříchu« jest vůbec mythické, že zasahuje v transcendentno. Kterak se docela uchyluje pojetí židovské, tak že totéž slovo u nich znamená jiný pojem, bylo již vytknuto (str. 362.); prohlédl jsem také různé moderní náboženské nauky židovské, aniž bych byl našel někde vysvětlení pojmu »hřích«; kdo »zákona« neporušuje, jest spravedlivý; naproti tomu ze Starého Zákona od

---

[25]) Lutherovy myšlénky nalezneme v jakési nejasné předtuše v 5. kap. Epištoly k Římanům, docela obšírně však ve spisech jím tak ctěného Scota Erigeny (viz De div. Nat. kn. 5., kap. 36.).

křesťanů přijaté dogma o dědičném hříchu se odmítá židovskými bohoslovci co nejenergičtěji.[26]) Přemýšlíme-li tudíž o tomto postavení Židů, oprávněném jejich dějinami i náboženstvím, dojdeme záhy přesvědčení, že na našem odchylném stanovisku hřích a dědičný hřích jsou synonymní výrazy. Běží tu o nevyhnutelný stav všeho života. Naše představa hříšnosti jest prvním krokem na cestě k poznání transcendentní souvislosti věcí; ona svědčí o počínající bezprostřední zkušenosti této souvislosti, jež doznala ve slovech Kristových: »království boží jest ve vás« svého dovršení. Definuje-li Augustin: »Peccatum est dictum, factum vel concupitum contra legem aeternam«,[27]) tož jest to jen povrchní rozšíření židovských představ, kdežto Pavel šel věci na kloub, nazvav sám hřích »zákonem«, zákonem těla, čili, jak bychom dnes řekli, empirickým zákonem přírodním, a vypověděv o církevním zákoně (Římanům VIII.), onom domnělém Augustinově lex aeterna, že nemá nad hříchem, jenž jest faktem přírody, nijaké moci a že spíše může zde pomoci jediné milost.[28]) Přesné opětování staroindické myšlénky! Již pěvec Ved »pátrá zvědavě po hříchu« a nachází jej nikoli ve své vůli, nýbrž ve svém stavu, jenž mu i ve snách zrcadlí nepravost a posléze obrací se na boha, jenž prosté lidi osvěcuje, na »boha milosti«.[29]) A stejně jako později Origenes, Erigena a Luther považuje Çârîraka-Mîmânsâ všecky živé tvory za »potřebny vykoupení, lidi však za jediné ho schopny«.[30]) Teprve z tohoto pojetí hříchu jakožto stavu, nikoli jako přestupku zákona, vzchází představa potřebného vykoupení, jakož i představa milosti. Jde tu o nejvnitřnější zkušenosti individuální du-

---

[26]) Vizme na př. ve Philippsonově Israelitische Religionslehre II., 89.

[27]) Hřích jest porušení věčného zákona slovem, skutkem neb žádostí. (Překl.)

[28]) Srovn. Pfleiderer: Der Paulanismus II. vyd., str. 50 násl. Toto čistě vědecko-theologické podání odchyluje se přirozeně od mého, avšak přece je potvrzuje, hlavně důkazem, že Pavel připustil skutečnost hříšného pudu před pádem, což nic jiného nemůže znamenati, než pošinutí mythu přes libovolné historické hranice; potom také i jasný důkaz, že Pavel — naproti augustinské dogmatice — poznal společný a vždy stejný pramen vší hříšnosti v těle.

[29]) Rigveda VII., 86.

[30]) Çankara: Die Sûtra's des Vedânta, I., 3, 25.

še, kteréžto zkušenosti, pokud to možno, mythickými obrazy viditelně a prostředečně bývají zpodobeny.

Boj o mythologii.

Jak nevyhnutelný byl boj v celém tomto oboru tvorby mythů, vysvítá z prosté úvahy, že takové představy přímo odporují židovskému pojetí náboženství. Kde nacházíme ve svatých knihách Hebrejců i sebe menší naznačení představy trojjediného boha? Nikde. Povšimněme si též, s jakým geniálním instinktem pečují první nositelé křesťanské myšlénky, aby »vykupitel« nikterak nemohl býti vtělen židovskému národu; domu Davidovu bylo od kněží přislíbeno věčné trvání (II. Samuel XXII, 5), proto očekáván král z tohoto kmene; Kristus však nepochází z domu Davidova,[31]) není také synem Jehovy, boha Židů, nýbrž jest synem kosmického boha, všem Arijcům pod různými jmény známého »svatého ducha« — »Odemův Odem«, jak jej Brihadâranyaka jmenuje, anebo, ať mluvíme s řeckými církevními otci, »původce vznešeného uměleckého díla stvoření«.[32]) Myšlénka na vykoupení člověka jest rovněž odjakživa až podnes Židům cizí a s ní zároveň představy zkažení a milosti. Nejvhodnější doklad podává fakt, že, ačkoliv Židé vyprávějí o pádu na začátku svých posvátných knih, nikdy ničeho o dědičném hříchu nevěděli! Víme, že vše, co z bájí obsahuje Bible, jest bez výjimky vypůjčeno.[33]) Proto rozvinul se také o tento mythický kruh o vykoupení spor uvnitř křesťanské církve, jenž zuřil divoce v prvních stoletích a znamenal pro náboženství boj na život a na smrt, a posud není urovnán a ani urovnán býti nemůže — nikdy, pokud dva protivné názory světové budou nuceny státi vedle sebe jakožto jedno a totéž náboženství. Jak prof. Darmesteter nás ujistil (str. 385.): »Žid nikdy si nelámal hlavy nad příběhem s jablkem a hadem«; neměl ť pro jeho neobrazotvorný mozek žádného smyslu; Řekovi naproti tomu, a později Slovanu i Germánovi, stal se ihned východiskem veškeré v knize Genesis uložené morální mythologie lidstva. Proto musili tito »nad tím lámati si hlavu«. Kdyby byli jako Židé zavrhli pád docela, byli by zároveň zničili víru v boží milost, a tím

---

[31]) Vizme vybásněné rodokmeny u Matouše I. a Lukáše II., jež oba vedou k Josefovi a nikoli k Marii.

[32]) Viz Hergenröther: Photius III., 428.

[33]) Viz str. 236. a jinde.

by zmizela představa vykoupení; zkrátka, náboženství v našem indoevropském smyslu bylo by zničeno a byl by zůstal pouze židovský racionalismus — bez síly a idealního živlu židovské národní tradice a společenství krve. To jest, co Augustin zřejmě poznával. Na druhé straně však, kdyby tato prastará sumero-akkadická bájka, jež měla vzbuditi poznání, byla pojata jako poznání samo, kdyby měla býti vykládána oním židovským způsobem, jenž všecko mythické považuje za historickou, materiálně správnou kroniku, tož následovalo by z toho nestvůrné učení, anebo, jak dí biskup Julian z Eklanum (na zač. 5. stol.), »hloupé a bezbožné dogma«. Toto poznání to bylo, jež zbožného Brita Pelagia — a před ním, jak se zdá, téměř veškeré hellénské křesťanství — určilo. Nikde jsem neviděl v církevních dějinách a v dějinách dogmatu tu tak jednoduchou příčinu pelagianského sporu ani naznačenu. O Augustinově učení o milosti a hříchu míní na př. Harnack ve svých Dějinách dogmatu: »Jakožto výraz psychologicko náboženské zkušenosti jest pravdivé, ale promítnuto do dějin jest falešné«, a o něco dále: »písmeno Bible působilo kalně«; zde dvakrát se dotýká objasnění, aniž by ho však spatřil, a tak zůstává i všecek další výklad abstraktně-theologickým, z něhož nevzchází jasná představa. Když Pelagius rozhorleně zavrhuje hrubě materialistické, konkretně historické pojetí Adamova poklesku, tož dokazuje hluboce náboženské cítění a zachovává je ve šťastném povznesení naproti mělkému semitismu, zároveň pak, když pohlíží na př. na smrt jako na všeobecný, nutný jev přírodní, jenž s hříchem nemá nic společného, bojuje za pravdu proti pověře, za vědu proti zatemnělosti. Na druhé straně zase vymizel u něho (a u stejně smýšlejících) v následcích aristotelismu a hebrejství tak dalece smysl pro poesii a mythus, že sám (jako dnes tak mnohý jiný) se stal polovičním Židem a vylévá s koupelí i dítě: nechce vůbec ničeho věděti o prvotním hříchu, zavrhuje úplně starý, svatý, cestu k nejhlubšímu poznání lidské bytosti ukazující obraz, čehož následkem scvrká se milost na slovo nic neznačící a vykoupení zůstává jen pomyslnou věcí, tak že přívrženec Pelagiův směl mluviti a »emancipaci člověka od boha svobodnou vůlí«. Na této cestě byli by-

chom ihned zase dospěli k mělce racionalistické filosofii a ke stoicismu s nikdy nechybícím doplňkem hrubě smyslového kultu mysterií a pověry, hnutí to, jež můžeme pozorovati v ethických a theosofických společnostech 19. stol. Není tedy pochyby, že Augustin v onom slavném boji, v němž z počátku měl proti sobě největší a nejnadanější část episkopátu, a vícekráte i papeže, zachránil náboženství jakožto takové, neboť hájil mythus. Avšak, jak mu to bylo možno? Jenom tím, že přehodil úzký oděv Nessův naučené židovské omezenosti přes skvělé výtvory intuitivní, k nebesům směřující moudrosti a přeměnil sumero-akkadická podobenství na křesťanská dogmata, v jejichž historickou pravdu nadále každý musil věřiti pod trestem smrti.[34])

Nepíši dějin theologie a nemohu dále sledovati a zkoumati tuto spornou otázku, doufám však, že tímto úlomkovitým naznačením jsem znázornil nevyhnutelný boj o dědičný hřích a jej karakterisoval v jeho podstatě. Ví každý vzdělanec, že pelagianský spor ještě trvá. Ježto církev katolická zdůrazňovala důležitost skutků oproti víře, byla nucena snížiti poněkud význam milosti; žádná sofistika nedovede odstraniti tento fakt, jenž potom dále se obrážeje měl vliv na jednání a myšlení milionů. Dědičný hřích a milost jsou však tak úzce související části jediného organismu, že nejjemnější dotyk jedné působí na druhou, a tak pravý význam mythu o dědičném hříchu byl pozvolna tolik oslaben, že dnes jezovité všeobecně se označují za polopelagiany a že oni sami svoje učení nazývají scientia media.[35]) Jakmile se dotkneme mythu, upadáme v židovství.

Jasno jest, že boj o představu milosti musil od počátku býti veden ještě prudčeji, neboť dědičný hřích, byť i jen jako nepochopený mythus, alespoň se nalézal

---

[34]) Těžce to musilo nalehnouti na Augustina, jenž přec sám dříve v 27. kap. patnácté knihy De civitate Dei se proti tomu postavil, aby kniha Genesis »měla býti považována za dějepisnou pravdu beze vší allegorie«.

[35]) Uvedu jen jednoho, mírně a jistě soudícího svědka, Sainte-Beuve-a, jenž píše (Port Royal, kniha 4, kap. 1): »Les Jésuites n'attestent pas moins par leur méthode d'éducation qu'ils sont sémi-pélagiens tendant au Pélagianisme pur, que par leur doctrine directe.« (»Jezovité svědčí, že jsou polopelagiany tíhnoucí k čistému pelagianismu neméně svojí vychovávací methodou než svým přímým učením.«)

v posvátných knihách Israelitů, kdežto milost nikde tam nelze najíti, jež pro jejich náboženské pojetí jest a zůstane beze smyslu. Hned mezi apoštoly vypukl spor ten a posud není rozřešen. Zákon či milost: obé zároveň nemohlo obstáti, jako nemůže člověk v touž dobu sloužiti bohu a mamonu. »Nezavrhuji milosti boží, neboť přichází-li spravedlnost skrze zákon, potom Kristus umřel nadarmo.« (Pavel Galatským II. 21.) Jediné takové místo rozhoduje; stavěti jiné, domněle »kanonické« výroky naproti nim (na př. Epištoly Jakubovy II., 14, 24), jest dětinskost; nejedná se zde přec o theologické slovíčkářství, nýbrž o veliký fakt zkušenosti vnitřního života u nás Indoevropanů. »Jen koho vykoupení zvolí, jen od toho bude přijato«, stojí v Kâtha-Upanishadě. A který je to dar, jejž nám tento metafysický mythus dává přijmouti skrze milost? Dle Indoeranců poznání, dle evropských křesťanů víra: obé zaručujíc obrodu, t. j. probouzejíc člověka ku vědomí jinaké souvislosti věcí.[36]) Připomínám opět slova Kristova, neboť nelze dost často tak činiti: »Království boží jest v nitř vás.« Toto jest poznání nebo víra, získaná božskou milostí. Vykoupení poznáním, vykoupení věrou: dvojí pojetí, jež se neodchylují od sebe tak daleko, jak se myslilo; Ind (ba i Buddha) kladl důraz na rozumnost, Řeko-Germán, poučen Ježíšem Kristem, na vůli: dvojí značení téhož vnitřního prožitku. Jest však druhé potud většího dosahu, ježto vykoupení poznáním, jak ukazuje Indie, znamená pure et simple zapírání, tudíž neposkytuje positivního tvořivého principu, kdežto vykoupení věrou postihuje lidskou bytost v její nejtemnějších kořenech a vynucuje na něm určitý směr, mocné potvrzení:

Pevný hrad jest náš bůh!

Židovskému náboženství jsou obě pojetí stejně cizí.

Židovská světová kronika.

Tolik pro orientaci a dorozumění o oněch mythologických součástkách křesťanského náboženství, jež zajisté nebyly vzaty ze židovství. Jak viděti, stavba jest indoevropská, nikoli chrám vystavěný ke cti židovskému náboženství. Tato stavba spočívá na pilířích a tyto pilíře zase na základech, jež vesměs nejsou židovské.

---

[36]) Viz str. 206. i oddíl »světový názor« v 9. kap.

Nyní však zbývá oceniti význam podnětu doznaného od židovství, čímž zároveň povaha boje uvnitř křesťanského náboženství stále značněji bude vynikati.

Nic by nebylo nesprávnějšího, než kdybychom chtěli považovati židovské spoluúčinkování při tvorbě křesťanské náboženské budovy za pouze záporné, rušivé, bořivé. Dostačí, postaviti se na semitské stanovisko, abychom věc spatřili docela převrácenu: hellénsko-arijský živel jakožto roztavující, ničivý, náboženství nepřátelský, jak jsme to již pozorovali u Pelagia. Avšak aniž bychom také opustili přirozené nám pojetí, stačí pohled bez předsudku, abychom uznali židovský příspěvek za velmi důležitý a z větší části i nepostrádatelný. Neboť v tomto manželství byl židovský duch mužským principem, plodivem, vůlí. Nic nás neopravňuje k domněnce, že z hellénské spekulace, z egyptské askese a z mezinárodní mystiky bez horoucí židovské vůle k víře by byl světu darován nový náboženský ideál a s ním zároveň nová životní síla. Nikoli římští stoikové se svou ušlechtilou, ale chladnou, impotentní morálkou, nikoli mystické sebezničení z Indie do Malé Asie zavedené theologie, také nikoli obrácené rozřešení úkolu, jak je nacházíme u židovského Novoplatonika Philona, kde israelitská víra se chápe mysticko-symbolicky, a hellénské smýšlení, stařecky znetvořené, musí obejmouti tuto podivně vystrojenou nejmladší dceru Israele (asi jako David Abisahu) . . . toto vše nebylo by vedlo k cíli, což jest zcela zřejmo. Kterak by jinak bylo vysvětlitelno, že právě v té době, kdy Kristus se narodil, židovství samo, tak uzavřeno ve své podstatě, tak odpuzující ke všemu cizímu, tak přísné, neradostné a bez krásy, bylo započalo pravé triumfální tažení propagandy? Židovské náboženství odporuje všelikému obrácení, avšak jiní, puzeni touhou po víře, přestupovali k němu celými zástupy. A to i přes nenávist k Židům. Mluví se dnes o antisemitismu; Renan nás ujišťuje, že toto hnutí ošklivosti k židovstvu zuřilo mnohem prudčeji ve století před Kristovým narozením.[37]) Co tedy tvoří tajnou přitažlivost židovství? Jeho vůle. Vůle, kteráž vládnouc v oboru náboženském plodí bezpodmínečnou, slepou víru. Básnictví, filosofie, věda, mystika, mythologie . . .

---

[37]) Histoire du peuple d'Israel V, 227.

vůli vesměs podlamují, svědčíce o spekulativním, od světa odvráceném, ideálním smýšlení, jež u všech ušlechtilejších vyvolává ono hrdé podceňování života, umožňují indickému mudrci, by položil se živý do vlastního hrobu, působící nenapodobitelnou velikost Homérova Achilla, povznášející německého Siegfrieda na typ nebojácnosti a stvořivší sobě v 19. stol. monumentální výraz v Schopenhauerově nauce o zapírání vůle k životu. Vůle jest zde jaksi obrácena dovnitř. Docela jinak u Žida. Jeho vůle vždy směřovala na venek; byla to bezvýjimečná vůle k životu. Tato vůle k životu byla první, co židovstvo darovalo křesťanství; odtud onen odpor, jenž dnes ještě mnohému jest nápadný jakožto nerozřešitelná hádanka mezi učením o vnitřním obratu, o snášelivosti a milosrdí, a mezi náboženstvím výlučného sebezajištění a fanatické nesnášelivosti.

Po tomto všeobecném směru vůle — a s ním nerozlučně sloučeno — jest jmenovati židovské čistě historické pojetí víry. Jakožto známý předpokládám poměr mezi židovskou volní věrou a učením Kristovým, a poměr tohoto k náboženství vůbec, ježto jsem mluvil o tom v 3. a 5. kapitole.[38]) Zde bych jen upozornil, jaký směrodatný vliv musila vykonávati židovská víra jakožto materiální, neotřesené přesvědčení o určitých historických událostech právě v onom okamžiku dějin, když křesťanství vznikalo. Hatch o tom píše: »Mladým křesťanským obcím přišla především vhod reakce proti čistě filosofické spekulaci, t o u h a p o j i s t o t ě. Velikou většinu lidí již omrzely theorie; žádali určitost, jistotu; tuto jim slibovala nauka křesťanských hlasatelů. Tato nauka odvolávala se na jisté historické události a na jejich očité svědky. Prosté podání Kristova života, smrti a vzkříšení uspokojovalo potřebu tehdejšího lidstva.«[39]) To byl počátek. Nejprv obrácen byl zřetel pouze a jediné na Ježíše Krista; posvátná písma židovská platila za velmi podezřelé doklady; Luther rozhorleně vypravuje o nepatrné vážnosti, jaké požíval Starý Zákon u mužů jako Origenes, ba i u Jeronýma ještě; většina gnostiků zavrhovala jej docela, ano Marcion

---

[38]) Viz str. 242 a 376.

[39]) I n f l u e n c e o f G r e e k i d e a s a n d u s a g e s u p o n t h e C h r i s t i a n C h u r c h, 6. vyd. str. 312.

považoval jej přímo za dílo ďáblovo. Leč jakmile jen úzké ostří židovského historického náboženství se dostalo do představ, nebylo už vyhnutí, aby celý klín pomalu nebyl do nich vražen. Myslí se, že tak zvaní židé-křesťané doznali porážky, s Pavlem že zvítězili pohané-křesťané? To jest pravda jen velmi podmínečná a jen částečná. Po vnějšku ano, židovský zákon vzal za své, zároveň pronikl Indoevropan se svou Trojicí a ostatní mythologií a metafysikou, avšak vnitřně z židovských dějin utvořila se během prvních století vlastní páteř křesťanského náboženství — z oněch od fanatických kněží dle jistých hieratických theorií a plánů přepracovaných genialně, ale libovolně doplněných a sestavených nepravdivých dějin.[40]) Zjev Kristův, o němž se jim dostalo pravdivého svědectví, vzešel oněm ubohým lidem z národnostního chaosu jako světlo v temné noci; byl to dějepisný zjev. Postavili sice vznešení duchové tuto historickou osobnost v symbolický chrám; co však měl znamenati lidu logos, demiurgos a emanace božského principu a t. d.? Jeho zdravý instinkt pudil jej připnouti tam, kde našel oporu, a to bylo v židovských dějinách. Myšlénka mesiášská — ač daleko nehrála té úlohy, jak se my křesťané domníváme[41]) — poskytovala spojující článek v řetěze, a nyní mělo lidstvo netoliko učitele nejvznešenějšího náboženství, netoliko božský obraz Ukřižovaného, nýbrž celý plán tvůrcův od okamžiku, kdy stvořil zemi a nebe, až po chvíli, kdy bude zasedati na soudě, »což státi se má za krátko«. Touha po materiální jistotě, jež se nám líčí jako karakteristikum oné doby, neuklidnila se, až každá stopa nejistoty byla zahlazena. To znamená triumf židovského a v poslední příčině vůbec semitského světového názoru a náboženství.

S tím tedy souvisí zavedení náboženské nesnášelivosti. Semitovi jest nesnášelivost přirozena, jí vyjádřen jest podstatný rys jeho povahy. Židovi zvláště byla pevná víra v dějiny a na určení svého národa životní otázkou; tato víra byla jedinou jeho zbraní v boji o život jeho národa, v ní našlo trvalý výraz jeho zvláštní nadání, zkrátka, u něho šlo o něco zvnitř ven vyrost-

---

[40]) Viz str. 407.
[41]) Viz str. 239. pozn.

lého, o něco daného dějinami a povahou jeho národa. Ba i silně vystupující záporné vlastnosti Židů, na př. ode dávna až po dnes daleko rozšířená lhostejnost a nevěra, mnoho přispěly k zostřenému nucení k víře. Ale nyní vstoupil tento mocný náraz do zcela jiného světla. Zde nebylo žádného lidu, žádného národa, žádné tradice; scházel zcela onen morální moment hrozné národní zkoušky, jenž propůjčuje posvátnost tvrdému, omezenému židovskému národu. Zavedené nucení k víře do národnostního chaosu (a potom i mezi Germány) znamenalo tedy do jisté míry účin bez příčiny, jinými slovy, panství libovůle. Co tam u Židů bylo objektivním výsledkem, stalo se zde subjektivním příkazem. Co se tam pohybovalo v oboru velmi omezeném, v oboru národních tradic a národně-náboženského zákona, zavládalo zde neomezeně. Arijský tlak, dělati dogmata, vešel v osudný manželský svazek s historickou omezeností a zásadní židovskou nesnášelivostí. Odtud divoký zápas o moc, zvěstovati dogmata, jenž vyplnil první století našeho letopočtu. Mírní mužové jako Irenaeus zůstali téměř bezvlivnými; čím nesnášelivější, tím mocnější byl křesťanský biskup. Ale tato křesťanská nesnášelivost liší se zrovna tak od židovské, jako křesťanské dogma od židovského; neboť židovská nesnášelivost a židovské dogma byly na všech stranách omezeny, kdežto křesťanské nesnášelivosti a křesťanskému dogmatu byl otevřen celý obor lidského ducha; kromě toho židovská víra a židovská nesnášelivost nikdy neměly dalekosáhlé moci, kdežto křesťané záhy s Římem ovládali svět. A tak dožíváme se takových nesrovnalostí, jako že pohanský císař Aurelián (r. 272) vnutí křesťanstvu primát římského biskupa, a že křesťanský císař Theodosius nařídí pod trestem smrti víru v křesťanské náboženství jakožto čistě politické zařízení. Ať nevzpomínáme oněch ostatních nesrovnalostí, jako že přirozenost boží, poměr otce k synovi, věčnost pekelných trestů a t. d. do nekonečna byly ustanovovány (od biskupů ani čísti ani psáti neznajících) a pro všecky lidi od určitého dne se staly závaznými, asi jako naše parlamenty nám ukládají daně většinou hlasů. — Jakkoliv nesnadno nám bude přihlížeti k tomu monstrosnímu rozvoji židovské myšlénky na cizí půdě jinak než s vrtěním hlavou, musíme přece připustiti, že by bez dogmatu a bez

nesnášelivosti nikdy nebylo došlo k plnému vývoji křesťanské církve. I zde tedy jsme zavázáni židovstvu za živel síly a vytrvalosti.

Avšak nejenom páteř sama byla vypůjčena pro křesťanskou církev od židovstva, nýbrž spíše celá vnitřní kostra. Tu jest v nejprvnější řadě poukázati na odůvodnění víry a ctnosti, jež jest v církevním křesťanství naprosto židovské, spočívajíc na bázni a naději: zde věčná odměna, tam věčný trest. I v této věci mohu se odvolati ke dřívějším vývodům, v nichž jsem vytýčil základní rozdíl mezi náboženstvím, obracejícím se k čistě sobeckým hnutím srdce, k bázni a žádosti, a náboženstvím, které, jako brahmanské, považuje vzdání se požitku odměny zde i na onom světě za první stupeň k zasvěcení do pravé zbožnosti.[42]) Nechci se opakovati; dospěli jsme však tam, že můžeme onen náhled znamenitě prohloubiti, a tím teprve jasně se pozná, jaký nevyhnutelný a neurovnatelný konflikt musil vzniknouti ze sloučení dvou protivných světových názorů. Neboť zcela nepatrné přemýšlení přesvědčí nás, že představa vykoupení a obratu vůle, jak již Indoevropanům často tanula na mysli a jak nalezla věčný výraz ústy spasitelovými, úplně se odchyluje ode všech představ, které platí pozemské skutky pohrobními tresty a odměnami.[43]) Zde nejenom že jest odchylka, nýbrž dva cizí útvary stojí vedle sebe, cizí od kořene až po květ. I kdyby ty stromy

---

[42]) Viz v 5. kap. o semitském náboženství a srovn. jmenovitě str. 392 násl. Srovnej též vývody o germánském světovém názoru v dotyčném oddíle 9. kapitoly.

[43]) Nejpropracovanější jest tato soustava u starých Egypťanů, dle jejichž představ srdce zemřelého se položí na váhu a zváží dle ideálu práva a pravdivosti; idea milostí boží způsobeného obratu vnitřního člověka byla jim úplně cizí. Židé nikdy se nepovznesli k výši egyptské představy, odměnou byl pro ně dříve prostě dlouhý život a budoucí světové panství národa, trestem smrt a pro příští pokolení bída. V pozdějších dobách přijali pak všeho druhu pověry, z nichž vyplynula zcela světsky myšlená říše boží (viz str. 427.) a hodně světské peklo jako protivěs. Z těchto z nejhlubších nížin lidské pověry a bludu vyvěrajících představ vytesáno potom křesťanské peklo (o němž ještě Origenes nevěděl, kromě ve způsobu muk svědomí!), kdežto novoplatonismus, řecké básnictví a egyptské představy »niv blažených« (viz vyobrazení v Budge: The book of the dead) poskytly křesťanské nebe — aniž by však bylo kdy dosáhlo význačnosti pekla.

byly na sebe naštěpovány, srůsti v jedno nemohou nikdy a nikdy. A přec právě tento srůst byl touhou dřívějšího křesťanství a tím, co ještě dnes tvoří pro věřící duše kámen Sisyphův. Arci v prvních počátcích, t. j. dříve než ve 4. stol. všecek národnostní chaos byl násilně do křesťanství vtlačen a s ním zároveň i jeho náboženské představy, nebylo tomu tak. V nejstarších spisech nenacházíme hrozeb tresty, a i nebe jest pouze důvěrou a nadějí v nevýslovné štěstí[44]) Kristovou smrtí nabyté. Kde převládal židovský vliv, setkáváme se ještě potom v oněch nejdřívějších dobách s tak zvaným chiliasmem, t. j. věrou v brzkou tisíciletou říši boží na zemi (zajisté jeden ze snů Židů o theokratické říši světové), kde naproti tomu má přechodně vrch filosofický způsob myšlení, tak na př. u Origena, vystupují názory, jež sotva jsou rozeznatelny od stěhování u Indů a Peršanů:[45]) lidští duchové považují se za stvořeny od věčnosti a dle svých skutků vzestupují nebo sestupují, posléze však vesměs stanou se světci, a to i daemoni.[46]) V takové soustavě nemá ani individuální život sám ani slib odměny a pohrůžek trestem smyslu, jenž by se nějak mohl krýti pojetím židovsko-křesťanského náboženství.[47]) Leč i zde záhy zvítězil židovský duch, a to tím, že jeho rozvoj jako u dogmatu a nesnášelivosti se děl na omezené půdě Judska. Pekelné tresty a nebeská blaženost, strach před jedněmi, naděje na druhé jsou nadále pro všecko křesťanstvo jedinými vzpružinami; co jest vykoupení, ví sotva jeden, ježto kazatelé sami »vykoupením« ponejvíce ještě dnes myslí osvobození od pekelných muk.[48]) Lidé z národnostního chaosu neroz-

---

[44]) Nejvíce z nepochopených míst v Isaiaši LXIV, 4.

[45]) O poměru těchto obou srovn. str. 118.

[46]) Poukazuji na kap. 20 Origenova spisu O modlitbě; ve způsobu komentáře ke slovům: »neuvoď nás v pokušení« rozvíjí veliký tento muž čistě indický náhled o důležitosti hříchu jakožto prostředku spásy.

[47]) Ostatně Origenes výslovně uznal mythický živel v křesťanství. Jenom se domníval, že křesťanství jest »jediným náboženstvím, jež jest pravdou i v mythické formě« (srovn. Harnack: Dogmengeschichte, 2. vyd. str. 113).

[48]) Vezměme třeba do rukou dílo: Handbuch für katholischen Religionsunterricht od A. Königa a čtěme kapitolu o vykoupení. Nikodem nebyl by měl pražádných obtíží rozuměti tomuto učení.

uměli jiným důvodům; již Afrikán Tertullián, současník Origenův, klidně vysvětluje, že jenom jedno může lidi polepšovati: »strach před věčným trestem a naděje na věčnou odměnu.« (Apol. 49.) Přirozeně, jednotliví vyvolení duchové vždy se vzpírali tomuto zmaterialisování a sežidovění náboženství; tak by mohl na př. význam křesťanské mystiky snad býti shrnut v jedno slovo, že všecko to odstrčila stranou a jediné o obrat vnitřního člověka — t. j. o vykoupení — usilovala; avšak srovnati se nedaly tyto dva názory nikdy a nikdy, a právě toto nemožné bylo žádáno od věřícího křesťana. Buď má víra člověka polepšiti, jak tvrdí Tertullián, anebo má jej obratem všeho duševního života úplně změniti, jak učilo evangelium; buď jest tento svět káznicí, jíž nenávidíme, co již Clemens Římský ve 2. stol. vyslovil[49]) (a po něm všecka úřední církev), anebo jest tento svět požehnanou rolí, v níž leží nebeské království jako skrytý poklad, jak učil Kristus. Jedno tvrzení odporuje druhému.

Neřešitelný spor.

K těmto odporům přijdu ještě v dalším průběhu této kapitoly; musil jsem však hned zde dát cítiti, jak velice tu běží o skutečné protivy a zároveň, jakou měrou židovství vítězně a jako výlučně kladně působící moc proniklo. S hrdým sebevědomím pravého indoevropského aristokrata mínil Origines: »jenom obyčejnému člověku může dostačit věděti, že hříšník bývá potrestán«; avšak všichni tito lidé z národnostního chaosu byli jenom »obyčejní lidé«; jistotu, nebojácnost, určitost propůjčuje jenom raça a národ; lidské šlechtictví jest pojem hromadný;[50]) nejušlechtilejší ojedinělec, na př. Augustin, zůstává lpěti na představách a smýšlení lidí obyčejných a nikdy nedovede proniknouti až k volnosti. Tito »obyčejní «lidé potřebovali nějakého pána, který by k nim mluvil jako ke »chlapům« dle vzoru židovského Jehovy: úřad to, jejž přejala vladařskou plnou mocí obmyšlená římská církev. Umění, mythologie a metafysika staly se ve svém tvůrčím významu pro tehdejší lidi zcela nepochopitelnými; podstata náboženství musila býti sešroubována na úroveň, na níž byla v Judsku. Tito lidé potřebovali čistě dějepis-

[49]) Viz jeho druhý list § 6.

[50]) Viz str. 307.

né, dokazatelné náboženství, které ani v minulosti ani v budoucnosti, nejméně pak v přítomnosti nechávalo místo pro pochybu a nevyzpytatelnost; to vykonala jediné židovská Bible. Popudy musily býti vzaty ze světa smyslového; jenom tělesné bolesti byly s to zadržeti od zločinů, sliby bezstarostného blaha jediné mohly je ponoukati k dobrým skutkům. To byla právě soustava židovské hierokracie (srovn. str. 408). Nadále rozhodovala autoritativně od židovstva přejatá a dále vypracovaná soustava církevních příkazů o všech věcech, ať to byly nechápatelné mysterie anebo docela jasné fakty dějepisné (resp. lži dějepisné). V židovstvu vládnoucí, ale nikde k vysněnému plnému rozvoji moci nedospěvší nesnášelivost[51]) stala se základním principem křesťanského chování, a to jakožto logicky nezvratitelný důsledek ze jmenovaných právě předpokladů: je-li náboženství světovou kronikou, je-li jeho mravnostní princip soudně-historický, je-li historicky odůvodněná instance, aby rozhodovala o každé pochybnosti, o každé otázce, tož každá úchylka od učení jest přestupek proti pravdivosti a ohrožuje čistě hmotně myšlené spasení lidstva; a takto zasahuje církevní justice a ničí nevěrce nebo zbloudilce, právě jako Židé kamenovali každého, kdo nebyl přísně pravověrný.

Doufám, že tato naznačení dostačí vzbuditi živou představu a zároveň přesvědčení, že skutečně křesťanství jakožto náboženská budova spočívá na dvou základně rozdílných, přímo nepřátelských názorech světových: na židovské historicko-chronistické víře a na indo-evropské symbolické a metafysické mythologii. Více než naznačení nemohu podati, ani nyní, kdy se hotovím popatřiti na boj, který nevyhnutelně musil vzejíti z tak protipřirozeného spojení. Vlastní dějiny nabývají jen tím pravdivosti, že je béřeme na vědomí co možná v jednotlivostech a co možná obšírně; kde to není možno, nemůže přehled býti veden dost všeobecně, neboť jen tím se podaří úplně pojati pravdu vyššího řádu, něco živoucího a nezkomoleného; nejhorší nepřátelé dějepisných poznatků jsou kompendia. V tomto zvláštním případě arci poznatek souvislosti jevů tím se

---

[51]) Tento sen nalezl svůj nejdokonalejší výraz v románě Esther.

usnadňuje, že jde o věci, které ještě dnes žijí v našem vlastním srdci. V této kapitole naznačený rozpor chová totiž, i když neuvědoměle, srdce každého křesťana. Zuřil-li boj za prvních křesťanských století na venek prudčeji nežli dnes, tož dokonalého klidu zbraní nebylo nikdy; právě ve druhé polovici 19. století zde dotýkané otázky stále kritičtěji se zaostřovaly, hlavně působením věčně činné, v boji nikdy neumdlévající římské církve; není také nikterak myslitelno, že by naše rostoucí kultura mohla někdy dospěti pravé zralosti, neosvítí-li ji nezkalené slunce čistého, jednotného náboženství; tím teprve vybředla by ze »středověku«. Je-li nyní patrno, že živá znalost oné ranné doby otevřeného, bezohledného boje musí býti velmi prospěšna, abychom rozuměli své vlastní době, tož zase napomáhá nám duch naší přítomnosti pochopiti právě nejprvnější dobu vznikajícího, poctivě a svobodně hledajícího křesťanství. Pravím výslovně, že jenom nejprvotnější dobu učí nás zkušenosti vlastního srdce chápati; neboť později zápas stával se stále méně opravdu náboženským, za to stále více čistě církevně-politickým. Když papežství dostoupilo vrcholu své moci (ve 12. stol. za Innocence III.), přestal vlastní náboženský popud (který ještě krátce před tím za Řehoře VII. tak silně působil), církev byla nadále do jisté míry saekularisována; zrovna tak nesmí reformace nikdy ani na okamžik býti považována a posuzována jako čistě náboženské hnutí, jsouc zajisté alespoň z polovice politickou; a za takových podmínek není brzy porozumění kromě pragmatického, kdežto čistě lidské pojetí klesá na míru nejmenší. Naproti tomu v 19. stol. v následku téměř úplného odloučení státu a náboženství v četných zemích a v následku změněného, nyní čistě mravnostního postavení vně bezmocným se stavšího papežství nastalo znatelné oživnutí náboženského zájmu a všech forem jak pravé tak i pověrečné náboženskosti. Znakem tohoto kvasu jest hojné tvoření sekt mezi námi. V Anglii na př. máme daleko přes sto různě pojmenovaných křesťanských jednot, úředně protokolovaných církví, vztažmo shromáždišť ke společným bohoslužbám. Nápadno jest při tom, že i katolíci v Anglii tvoří patero různých církví, z nichž jedna jenom jest přísně pravověrně římská. I u Židů náboženský život stal se velmi čilým; tři různé sekty mají

v Londýně modlitebny, a kromě toho jsou tam dvě různé skupiny židů-křesťanů. To nám připomíná staletí náboženské zvrhlosti: na konci 2. stol. na př. Ireneus podává zprávu o 32 sektách, Epiphanes o dvě století později o více než 80. Proto není neoprávněna naděje, že tím lépe porozumíme duševnímu boji pravých křesťanů, čím dále zasáhneme.

Pavel a Augustin.

Nejživější představy o dvojakosti křesťanství, vlastní mu již od počátků, dojdeme, pozorujeme-li je na jeho jednotlivých mimořádně vynikajících mužích, na př. na Pavlovi a Augustinovi. U Pavla všecko jest mnohem větší, jasnější a hrdinnější, protože spontanní a volné; Augustin jest všem pokolením sympathický, úctyhodný, zároveň soustrast budící a podiv vynucující. Ale kdybychom chtěli Augustina jenom s vítězným apoštolem — snad největším mužem křesťanstva — přirovnávati, neobstál by ani na okamžik; avšak přirovnán ke svému vlastnímu okolí, vyniká svým světlým významem nad ně. Augustin jest pravou protivou jiného dítěte chaosu, Luciana, o němž jsem promluvil ve čtvrté kapitole: u tohoto frivolita k úpadku spějící civilisace, u onoho bolestný pohled, jenž ze ssutin zvedá se k bohu; tuto peníze a sláva cílem života, posměch a kratochvíle prostředkem, tam moudrost a ctnost, askese a slavnostně vážná práce; tuto strhování slavných zřícenin, tam namahavé stesávání pevné budovy víry i na útraty vlastního přesvědčení, i když architektura u přirovnání s tuchami hluboké mysli hodně drsně dopadá, lhostejno, jenom když ubohému chaotickému lidstvu se dostane bezpečné, nekolísavé opory, zbloudilým ovcím ovčince.

Ve dvou tak různých osobnostech jako Pavel a Augustin vystupuje dvojakost křesťanství přirozeně velmi různě najevo. U Pavla všecko jest kladné; u něho není neměnitelné theoretické theologie,[52]) nýbrž on

---

[52]) Toto tvrzení zajisté se setká se mnohým odporem; já tím však chci jenom říci, že Pavel užíval svých soustavných idejí spíše jako dialektických zbraní ku přesvědčování svých posluchačů, nežli aby se snažil postaviti souvislou, jediné platnou a novou theologickou budovu. Vždyť i Edvard Reuss, jenž ve svém nepomíjitelném díle: Histoire de la Théologie Chrétienne au siècle apostolique (3. vyd.) připisuje apoštolovi docela určitou, jednotnou soustavu, připouští ku konci

jakožto současník Ježíše Krista jest od jeho božské přítomnosti plameny života ztráven. Dokud byl proti Kristovi, neznal klidu, až by byl posledního jeho přívržence zničil; jakmile seznal Krista jako vykupitele, platil život jeho jediné šíření »blahé zvěsti« po všem jemu dosažitelném světě; nějaké doby tápání, zkoušení, nerozhodnosti v jeho životě nebylo. Musí-li disputovati, tož namaluje několik thesí na sebe, viditelných zdaleka: musí-li odporovati, stane se tak několika ranami, hned však zase vyšlehne láska bez ohledu, je-li nucen mluviti k Židovi tak, k Řekovi jinak, ke Keltovi opět jinak, jestliže jen »některé získá«.[53]) Jakkoli hluboce, až do nejtemnějších krajin lidského srdce, svítí slova právě tohoto apoštola, tož přece nikde není ani stopy namahavého sestavování, nýbrž to, co praví, jest prožito a tryská volně ze srdce; vidíme zřetelně, kterak mu péro nemůže dost spěchati, aby stačilo myšlénce, »nikoli že bych toho již byl dostihl, ženu se však za tím — — zapomínaje, co je vzadu, a natahuje se po tom, co jest vpředu« (Fil. III., 13). Zde se nepokrytě řadí odpor vedle odporu; což na tom? jen když mnoho jich věří v Krista vykupitele. Zcela jinak Augustin. Žádné pevné národní náboženství nenaplňuje srdce jeho v mládí, jako bylo u Pavla; jest atomem mezi atomy v moři bez břehů stále se rozpadávajícího národnostního chaosu. Kamkoli vkročí, všude nalézá písek nebo bahno; žádná hrdinská postava nevynořuje se na jeho obzoru jako zářivé slunce, nýbrž ze zdlouhavého spisu advokáta Cicerona musí ubohý čerpati popud ke svému mravnímu probuzení, z kázání důstojného Ambrože poznání významu křesťanství. Všecek jeho život jest namáhavý boj, nejprv proti sobě a se sebou, až přemohl různá období nevěry, a po vyzkoušení několika učení přijal učení Ambrožovo, potom proti tomu, čemu sám dříve věřil, a proti mnoha křesťanům, jinak myslícím

---

(II, 580), že vlastní theologie právě u Pavla (a pro Pavla) tvořila živel podřízený, a na str. 73. dovozuje, že úmysl Pavlův míří tak zcela na populární a praktické působení, že všude, kde otázky počínají býti theoreticko-theologické, opouští obor metafysický a přechází na ethický.

[53]) Nutno čísti celé místo I Ke Korintským IX, 19, chceme-li nahlédnouti, jak apoštol předem usvědčuje ze lži pozdější formuli extra ecclesiam nulla salus. Srovnej též List Filippinským I, 18.

než on. Neboť zabarvovala-li za živobytí apoštola Pavla živá vzpomínka na osobnost Kristovu všecko náboženství, tož dělo se tak nyní pověrou dogmatu. Pavel mohl se chlubiti, že nebojuje jako ti, kteří šermují rukama ve vzduchu; takovým šermováním Augustin strávil značnou část svého života. Zde proto zasahuje odpor stále usilující skrývati se vlastnímu zraku i zraku jiných, mnohem hloub; roztrhává vnitřní bytost, sype opět plevy do obilí a zřizuje tak nedůslednou, sypkou, pověrečnou, v některých bodech přímo barbarskou budovu, že zajisté budeme musit Augustinovi více než komu jinému býti vděčni, když jednoho dne celé křesťanství chaosu se sřítí.

Hodláme nyní trochu důkladněji popatřiti na oba tyto muže. Pokusíme se nejprve nabýti o Pavlovi některých základních idejí, neboť zde smíme doufati, že odhalíme zárodek následovavšího rozvoje.

Pavel.

Zdali Pavel byl raçově čistý Žid, zůstává přes všecka ujišťování velmi pochybno; myslím si přec, že dvojakost tohoto znamenitého muže má snad svůj původ z části v jeho krvi. Důkazů pro to není. Víme jen jedno, že se nenarodil v Judsku nebo ve Foenicii, nýbrž mimo semitský okruh, v Cilicii, a to ve zcela hellénském, dorskou osadou založeném městě Tarsu. Uvážíme-li, jak Židé tehdá lehce smýšleli o smíšených manželstvích,[54]) na druhé straně, kterak diaspora, v níž zrozen byl Pavel, dělala horlivě propagandu a jmenovitě mnoho žen získala židovské víře,[55]) tož nezdá se býti nepřípustna domněnka, že Pavel měl sice Žida z pokolení Benjaminova otcem (jak tvrdí K Ř í m a n ů m XI, 1; a F i l i p p III, 5), naproti tomu však hellénskou, k židovství přešedší matku. Nedostává-li se historických důkazů, má zajisté vědecká psychologie právo promluviti k tomu; hořejší hypothesa snad by vysvětlila jinak nepochopitelný jev, že naprosto židovská povaha (tuhost, ohebnost, fanatismus, sebedůvěra) a talmudská výchova přece doprovázejí a b s o l u t n ě ž i d o v s k ý i n t e l l e k t.[56]) Ať jest tomu jakkoliv, Pavel nevyrostl

---

[54]) Viz na př. A p o s t e l g e s c h i c h t e XVI, 1.

[55]) Srovn. str. 146. pozn.

[56]) Co víme o zákonech dědičnosti, mluvilo by velmi pro přijetí židovského otce a hellénské matky. Dříve oblíbené tvrzení, že muž dědí po otci povahu, rozumnost po matce,

jako ostatní apoštolové v židovské zemi, nýbrž v čilém středu řecké vědy, jakož i filosofických a řečnických škol. Od mládí Pavel mluvil a psal řecky; jeho znalost hebrejštiny byla prý hodně nedokonalá.[57]) Ať si tedy byl zbožně židovsky vychován, ovzduší, jež obklopovalo nastávajícího muže, nebylo přes to nefalšovaně židovské, nýbrž povzbuzující, obsažné, svobodomyslně hellénské: okolnost to tím více pozoruhodná, ježto přijaté dojmy tím hloub působí, čím geniálnější jest člověk. A tak vidíme Pavla v dalším běhu jeho života po krátkém, vášnivém sledování farizejských bludišť míjeti společnost pravých Hebrejců. Skutečnost, že po svém obrácení 14 let míjel město Jerusalem, ačkoliv by tam byl zastihl osobní učenníky Kristovy, že se i potom jenom nuceně a na krátko tam pozdržel, omezuje co nejvíce své obcování společenské, vyvolalo celou bibliotéku vysvětlívek a rozprav; všecek život Pavlův však znamená, že Jerusalem a jeho obyvatelé a jejich způsob myšlení mu byli prostě nesnesitelně protivni. Jeho první skutek jakožto apoštola bylo odstranění posvátného znaku všech Hebrejců. Od počátku byl v boji se Židokřesťany. Kde má s nimi podniknouti apoštolská poslání, rozejde se s nimi.[58]) Žádný z jeho mála osobních přátel není nefalšovaný palestinský Žid: Barnabáš jest, jako Pavel, z diaspory a smýšlení protižidovského, že (jako předchůdce Marcionův) zapírá starý svaz, t. j. tedy privilegované postavení israelského národa; Lu-

---

ukázalo se býti příliš dogmatickým; když srostlá dvojčata s jediným párem nohou mohou míti zcela různé povahy (viz Höffding: Psychologie, 2. vyd. str. 480), tu nahlédneme, jak opatrným nutno býti s takovým sevšeobecňováním. Přece však jest tolik nápadných případů u nejznamenitějších mužů (připomínám jen Götha a Schopenhauera), že jsme oprávněni u Pavla, kde před námi stojí nápadná neshodnost jakožto nerozřešitelný problém, postaviti tuto naprosto pravděpodobnou hypothesu. Z Harnackovy Mission atd. str. 40, dovídám se, že již v nejstarší době byla vyslovena domněnka, že Pavel pochází z hellénských rodičů.

[57]) Graetz tvrdí (Volkstümliche Geschichte atd. I, 646): »Pavel měl jenom nepatrnou znalost židovského písemnictví a znal svaté Písmo jenom z řeckého překladu.« Naproti tomu jeho citáty z Epimenida, Euripida a Arata dokazují jeho znalost řecké literatury.

[58]) Viz na př. obě episody s Janem Markem (Apostelgeschichte, XIII, 13 a XV, 38—39).

káš, jehož Pavel nazývá »milovaným«, není Žid, Titus, jediný Pavlův přítel, »jeho druh a pomocník« (II, Kor. VIII, 23) jest pravý hellénský Řek. I v jeho missijní činnosti táhne to Pavla jediné k »pohanům«, a to jmenovitě všude tam, kde kvete hellénská vzdělanost. V této příčině nejnovější bádání přineslo cenné objasnění. Až do nedávna vědomosti o Malé Asii vzhledem zeměpisným a hospodářským z prvních křesťanských století byly velmi nedostatečny; myslilo se, že Pavel (jmenovitě na první své cestě) vyhledal jenom nejnecivilisovanější krajiny a velkým městům že se úzkostlivě vyhýbal; nyní toto mínění bylo shledáno mylným;[59]) Pavel kázal spíše téměř výhradně ve velikých středech helléno-římské civilisace, a to se zálibou tam, kde židovské obce nebyly veliky. Města, jako Lystra a Derbe, jež byla v theologických kommentárech dosud prohlašována za nepatrná, sotva civilisovaná místa, byla naopak středisky hellénské vzdělanosti a římského života. S tím pak také souvisí druhý, velmi důležitý objev: křesťanství nešířilo se z počátku mezi chudými a nevzdělanými, jak se dosud mělo za to, nýbrž naopak mezi vzdělanci a nejzámožnějšími. »Kde římská organisace a řecké myšlení si proklestily cestu, tam se obrátil Pavel«, dí Ramsay[60]) a Karel Müller svědčí: »Kruhy, jež Pavel získal, nebyly ve věci hlavní nikdy židovskými.«[61]) — A přece jest tento muž Židem; jest hrdý na svůj původ,[62]) jest proniknut židovskými představami, jest mistrem rabínské dialektiky, a on to jest, více než kdo jiný, jenž historický způsob myšlení a tradice Starého Zákona učinil podstatnou, trvalou součástkou křesťanství.[63])

Ačkoliv mým thematem jest náboženství, zdůraznil jsem u Pavla tyto více vnější momenty úmyslně,

---

[59]) Jmenovitě prácemi W. M. Ramsaye: Historical Geography of Asia Minor, The Church in the Roman Empire before A. D. 170, St. Paul the traveller and the Roman Citizen (všecka též v něm. překladě).

[60]) The Church atd. 4. vyd. str. 57.

[61]) Kirchengeschichte (1892), I., 26.

[62]) Viz jmenovitě Galat. II., 15: »Jakkoliv jsme od přirození Židy a nikoli hříšníky z pohanů«, a mnohé jiné místo.

[63]) Harnack, str. 15.

poněvadž mně jakožto laikovi při vstupu v theologický obor náboženský jest zapotřebí největší opatrnosti a zdrželivosti. Rád bych vyložil větu za větou, co by dle mého přesvědčení bylo říci o Pavlovi, leč jak často točí se vše okolo smyslu jediného slova; mně lze kráčeti jistě jen tehdy, sáhnu-li hloub, až tam, odkud slova vyvěrají. Odtamtud volá na nás Pavel: »Já z milosti boží mi dané jsem položil základ jako moudrý stavitel; každý hleď, jak sám na něm staví (I. Korint. III, 10). A následujeme-li napomenutí Pavlova, abychom tuto starost nenechávali jiným, tož objevíme, aniž bychom vstoupili na pole učených diskussí, že Pavlem položený základ křesťanského náboženství sestává z různorodých živlů; ve své nejhlubší bytosti, ve svém pojetí významu náboženství v lidském životě jest Pavel tak nežidovský, že zasluhuje přímětku protižidovský; židovské jest na něm z větší části jen slupkou, v něm vystupují pouze nevyhladitelné návyky rozumového mechanismu. V srdci Pavel není racionalistou, nýbrž mystikem. Mystika jest bájesloví, vyznačené zpět ze symbolických obrazů do vnitřní zkušenosti nevýslovného, zkušenosti, jíž zatím přibylo intensity a jež o své vlastní vniternosti nabyla většího jasna. Pravé náboženství Pavlovo neznamená míti za pravdu domnělou kroniku světových dějin, nýbrž ono jest mythicko-metafysickým poznáním. Takové věci, jako je rozeznávání mezi vnějším a vnitřním člověkem, mezi tělem a duchem: »já bídný člověk, kdo mne vykoupí z těla této smrti«, četné výroky, jako: »Všickni jsme jedno tělo v Kristu« atd., vše to poukazuje na transcendentní názor. Ještě zřejměji vystupuje najevo indoevropský směr duševní, přehlížíme-li veliká základní přesvědčení. Tu nalézáme jakožto jádro představu vykoupení; jeho potřeba vyvolává se vrozenou, neomezeně všeobecnou hříšností (nikoliv přestupkem zákona a s vyplývajícím odtud citem viny); vykoupení uskutečňuje se věrou, jež obmýšlí božskou milostí (nikoli skutky a svatým životem). A co jest toto vykoupení? Jest »obrodou«, anebo, jak Kristus se vyjadřuje, »obratem«.[64]) Bylo by nemožno míti nábo-

[64]) Stůj zde několik dokladů pro málo v Písmě sečtělého. Vykoupení tvoří předmět všech Pavlových epištol. Všeobecnost hříchu se připouští přijetím mythu o prvotním hříchu, kromě toho nacházíme však taková místa, jako Římanům

ženský názor, který by tvořil ostřejší protivu ke každému semitskému a zvlášť židovskému náboženství. To jest tak pravda, že Pavel netoliko za živa měl židokřesťany za nepřátele, nýbrž že právě toto jádro jeho náboženství půl druha tisíce let zůstalo skryto pod zahlušujícím trnitým křovím židovského racionalismu a pohanských pověr, že bylo klatbou stiháno, když mělo v mužích, jako Origenes, opět vyjíti na povrch a k nepoznání zasypáno od hluboce náboženského, v srdci čistě pavelského, ale protivným proudem strženého Augustina. Zde musili zasáhnouti Germáni; ještě dnes nebylo by kromě nich pravých učenníků Pavlových: okolnost to, jejíž plná důležitost každému vysvitne, když se doví, že přede dvěma sty lety jezovité se radili, kterak by listy Pavlovy ze svatého Písma mohly býti odstraněny nebo opraveny.[65]) — Leč Pavel sám započal dílo protipavlovské, ježto okolo tohoto tak patrně z

---

XI., 32: »Uzavřel bůh všecky lidi v neposlušnosti«, a ještě karakterističtěji Efezským II., 3: »My všichni jsme od přirozenosti dítky hněvu.« O milosti pak snad nejvíce rozhodující místo jest: Bůh to jest, jenž ve vás obé způsobuje, chtění i vykonání, dle své záliby (Filippin. II., 13). O významu víry v protivě k zásluze dobrých skutků jest hojně míst, neboť tato jest základním pilířem náboženství Pavlova, zde není ani stínu odporu; apoštol učí čistě indické nauce. Tak na př. v listě Římanům III., 27—28, celé kapitoly IX. a X. a rovněž celý list Galatským atd. Příklady: »Tak za to máme, aby člověk ospravedlněn byl bez skutků zákona a jediné věrou« (Řím. III., 28). »Víme, že člověk nebývá ospravedlněn skutky zákona, nýbrž věrou v Ježíše Krista« (Galat. II., 16). Ale milost a víra jsou pouze dvě fáze, dva způsoby — božský a lidský — téhož pochodu; proto v následujícím hlavním místě jest si víru mysliti jakožto obsaženu v milosti: »Je-li to pak z milosti, tudíž není to ze zásluhy skutků, jinak by milost nebyla milostí. Je-li to však ze zásluhy skutků, tož milost není ničím; jinak zásluha nebyla by zásluhou« (Řím. XI., 6). — O obrodě činí se zmínka v listu Titovi (III., 5) ve způsobě příbuzném s indoplatonickým pojetím jakožto »palingenesia«.

[65]) Pierre Bayle: Dictionnaire; viz poslední poznámku o jezovitovi J. Adamovi, jenž r. 1650 způsobil mnoho pohoršení svými kázáními proti Augustinovi. Této zprávě možno důvěřovati, ježto Bayle měl sympathie k jezovitům a až do smrti s nimi přátelsky obcoval. I slavený Père de La Chaise prohlašuje, že »Augustin smí býti čten jen opatrně«, což se přirozeně vztahuje na pavelské součástky jeho náboženství (srovn. Sainte-Beuve: Port-Royal, 4. vyd. II., 134 a IV., 436).

indoevropské duše vyšedšího jádra zřídil zcela židovskou budovu, jakési mřížoví, skrze něž může sice prohlédnouti sourodé oko, kteréž však pro křesťanství uprostřed neblahého chaosu rostoucí se stalo tak věcí hlavní, že jádro od veliké většiny téměř zůstalo nepovšimnuto. Tento vnějšek přirozeně nemohl míti mezer prostou důslednost čisté soustavy, jako byla soustava židovská nebo indická. Jsouc o sobě protivou vnitřní tvůrčí myšlénky náboženské, zapletlo se toto pseudožidovské theologické tkanivo v odpor za odporem ve snaze, býti logicky přesvědčivým a jednotným. Viděli jsme již, že právě to byl Pavel, jenž vynikajícím způsobem se snažil Starý Zákon uvésti ve vztah k novému učení spásy. Jmenovitě se tak děje v nejžidovštějším jeho listě Římanům. V protivě k ostatním místům uvádí se zde (V, 12) dědičný hřích jako čistě historická událost, jež potom vyžaduje logicky druhou historickou událost, zrození druhého Adama »z Davidova semene« (I, 3). Veškery světové dějiny probíhají takto podle velmi přehledného, lidsky pochopitelného, takřka »empirického« p l á n u božího. Na místě úzkého židovského pojetí nastupuje zde ovšem universální plán spásy, ale princip jest týž. Jest to týž naprosto lidsky myšlený Jehova, jenž vládne, poroučí, zakazuje, zlobí se, trestá, odměňuje; Israel jest též vyvolený národ, »dobrý olivový strom«, na nějž nyní jednotlivé větve divokého pohanského stromu se vštípí (Ř í m. XI, 17 násl.); a také toto rozšíření židovství způsobí Pavel pouhou přeměnou významu učení o mesiáši, »jak bylo v tehdejší židovské apokalyptice vytvořeno«.[66]) Nyní jest všecko pěkně logicky a racionalisticky pohromadě: stvoření, nahodilý hřích, trest, vyvolení zvláštního kněžského národa, z jehož středu měl mesiáš vyjíti, smrt mesiášova jakožto oběť usmíření (zcela ve smyslu starožidovském), poslední soud, na němž sečteny budou skutky lidí a dle toho budou udíleny odměny a tresty. Židovštějším nemožno býti: vymyšlený z á k o n určuje, co je svatost a co hřích, přestupek zákona se t r e s t á, avšak trest může býti přiměřenou obětí vykoupen. Zde není řeči o potřebě vykoupení vrozené všemu stvoření ve smyslu indickém, pro obrodu, jak tomu Kristus na-

---

[66]) Pfleiderer, str. 113.

léhavě učil své učenníky, není tu místa, pojem milosti nemá v takové soustavě nijakého smyslu, a rovněž tak i víra (v pojetí pavelském).[67])

Mezi oběma Pavlovými pojetími náboženskými jest netoliko organická protiva, jak ji vykazuje všecek život, nýbrž logická, t. j. mathematická, mechanická, neřešitelná. Taková protiva nutně vede k boji. Nikoli nutně v srdci původcově, ježto lidský duch jest bohat automaticky působícím zařízením přizpůsobovacím; zrovna jako se přizpůsobuje oční čočka různým vzdálenostem, při čemž to, co jednou bylo ostře viděno, po druhé se zdá až k nepoznání setřeno, tak mění se vnitřní obraz s bodem oka, a může se státi, že na různých

---

[67]) Mám zde vytýčeny tak úzké meze, že musím prositi čtenáře, aby si náležité poučení o tomto předmětě vzal u odborníků. Velice tu poslouží specialní spisek i s příslušnou literaturou od E. Teichmana: Die paulanischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehungen zur Apokalyptik (1896). Vyzbrojen důkladnou znalostí tehdejší židovské literatury ukazuje Teichman větu za větou, jak do slova všecky novozákonní a zvlášť pavelské představy o posledním soudě jsou vzaty z pozdě zrozených apokalyptických učení židovstva. A že tyto zase docela nejsou hebrejského původu, nýbrž vypůjčeny z Egypta a Asie a proloženy hellénskými myšlénkami, ukazuje jen, z jakého čarodějského kotla čerpal. Rozhodující jest důkaz, že Pavel na jiných místech (kde jeho skutečné náboženství si prorazilo cestu) odvrhuje představu posledního soudu. Teichmann o tom píše na str. 100 a násl.: »Ospravedlnění věrou byl právě poznatek, jenž všem dřívějším názorům byl diametralní protivou. Židé a pohané jinak nemyslili, než že skutky člověka budou rozhodovati o jeho osudu po smrti. Zde však nastupuje na místo ethického náboženský poměr.« A na str. 118 shrnuje autor: »Naproti tomu jest apoštol úplně samostatný, kde důsledným vytvořením svého učení o pneuma vůbec odstraňuje představu o posledním soudu. V tomto učení o πνεῦμα máme vlastní křesťanský výtvor apoštolův.« — Teichmann, jako většina křesťanských theologů, zdá se docela nevěděti, že učení o pneuma jest tak staré, jako indoarijské myšlení, jež jako prâna již dávno před Pavlovým narozením všemi myslitelnými formami prošlo, od nejčistšího ducha k nejjemnější étherické látce; neví také, že pojetí náboženství jako poznání (víra) a obroda v protivě k ethickému materialismu jest staré indoevropské dědictví, organická vloha duševní; avšak tím cennější jest jeho svědectví, z něhož jde najevo, že nejpečlivější podrobné bádání s přísně omezeného stanoviska vědeckého křesťanského bohosloví k témuž vede výsledku jako nejsmělejší sevšeobecnění.

plochách našeho světového nazírání jsou věci, které nikterak spolu nesouhlasí, aniž bychom my sami někdy to zpozorovali; neboť, pozorujeme-li jedno, mizí obrysy druhého a naopak. Nutno tedy rozeznávati mezi logickými odpory, které zmučeným duchem s plným vědomím nuceně byly postaveny, jako na př. od Augustina, jenž ustavičně kolísá mezi naučenou pravověrností, mezi svou intuicí a svým přáním sloužiti praktickým potřebám církve a mezi nevědomými odpory přímého, úplně naivního ducha Pavlova. Avšak toto rozeznávání slouží jen k seznání zvláštní osobnosti; protiva trvá dále. Pavel sice sám doznává, že jest »každému vším«, a to vysvětluje některé odchylky; kořen však jde hloub. V těchto prsou bydlí dvě duše: jedna židovská a jedna nežidovská, anebo spíše: nežidovská okřídlená duše přikovaná k židovskému stroji myšlenkovému. Pokud žila veliká osobnost, působila jakožto jednotka jednotností svého činění, modulační schopností svého slova. Po její smrti však zůstalo písmeno, jehož osudnou vlastností jest, všecko přinésti na touž plochu, písmeno, ničící veškeru plastiku perspektivy a znající pouze jedinou plochu — jenom povrch! Zde tedy stál odpor vedle odporu, nikoli jako barvy duhové, přecházející v sebe, nýbrž jako světlo a tma, navzájem se vylučující. Boj byl nevyhnutelný. Vně veden z počátku ve tvoření dogmat a sekt; nikde nenabyl mohutnějšího výrazu, než ve velké a zcela Pavlem inspirované reformaci, jež počala ve 13. stol. a mohla voliti heslem slova: »Setrvejte tedy nyní ve svobodě a nenechejte se opět jati v otrocké jho« (Galat V. I.); i dnes ještě trvá boj mezi židovským a nežidovským náboženstvím Pavlovým. Téměř ještě osudnější jest vnitřní boj v prsou jednotlivého křesťana od Origena až k Lutherovi a od tohoto až ke každému církevně-křesťansky smýšlejícímu muži dnešního dne. Pavel sám nebyl ještě ani dost málo omezen dogmaty. O životě Kristově, jak dokázati lze, věděl velmi málo;[68]) že u žádného člověka, ani u učenníků spasitelových, ba ani u těch, kteří »považováni za sloupy«, se nepoučoval a s nikým neradil, tím zjevně se chlubí (Galat I a III); neví také ničeho o kosmické mythologii Trojice, a ne-

[68]) Viz Pfleiderer, str. III. násl.

zabývá se také metafysickou hypostasí »Slova« (logos),[69]) aniž jest v trapném postavení, aby se shodl s výroky jiných křesťanů. Okolo mnohé, za jeho doby po celém světě rozšířené pověry, která později přetvořena byla na křesťanské dogma, přechází s úsměvem, jako na př. míní o andělích, že nikdy žádný viděn nebyl (Koloss. II, 18) a že si nemáme nechat takovými představami »cíl odstrčiti«; on také otevřeně přiznává: »naše vědění jest jen kouskovité; my vidíme nyní jako v zrcadlovém obraze jenom věci hádankovité« (1. Korint. XIII, 9, 12), a proto nemůže mu nikterak napadnouti, aby svou živou víru zašrouboval do dogmatických zlomků; zkrátka, Pavel byl ještě svobodný člověk. Po něm takového již nebylo vůbec. Neboť jeho vlastním připojením ke Starému Zákonu povstal nyní Zákon Nový; starý byl zjevená pravda, nový tudíž také; starý byl osvědčenou dějepisnou kronikou, nový nemohl býti méně. Kdežto však starý byl v pozdní době s vědomým cílem sestaven a zredigován, nestalo se tak u nového; zde stál jeden muž vedle druhého, aniž by mezi nimi byla sprostředkována dohoda. Učí-li na př. Pavel, všude se pevně drže velikého základního principu každého idealního náboženství: nikoliv skutky, nýbrž víra jest vykupitelská, — tož hned na to nefalšovaný Žid Jakub pronáší základní dogma svého materialistického náboženství: nikoli věrou, ale skutky můžeme dojíti spasení. Obojí stojí v Novém Zákoně, obojí jest tedy zjevená pravda. K tomu pak ona protiva u samého Pavla! Ať znalci Písma praví cokoliv — a k nim v této příčině musíme počítati také i M. Luthera — zde ležící gordické uzly nenechají se rozvázati, nýbrž jen přetnouti: buď jsme pro Pavla nebo proti němu, a buď jsme pro dogmaticko-chronistickou farisejskou theologii jednoho Pavla, anebo věříme s druhým Pavlem v transcendentní pravdu za záhadným zrcadlovým obrazem empirického zdání. A jenom v tomto případě mu rozumíme, když mluví (jako Kristus) o »tajemství« — nikoli o ospravedlnění (jako Židé), nýbrž o tajemství »přeměny« (I. Korinth. XV., 51). A »musíme-li lidsky o tom mluviti pro slabost našeho těla« (Řím. VI., 19); musíme-li slovy

---

[69]) Obšírně a velmi zevrubně u Reusse, kn. V., kap. 8.

mluviti o onom tajemství, jehož žádné slovo nedostihne, jež zajisté spatřujeme v Ježíši Kristu, a kteréhož nemůžeme si přec mysliti, a proto ani vysloviti — nuže, mluvme tedy o dědičném hříchu, o milosti, o vykoupení obrodou, a to vše spojme s Pavlem jakožto víru. Nechejme tudíž stranou i odchylná učení jiných apoštolů, nedbejme pozdějšího přírůstku ke křesťanskému učení z mythologie, metafysiky a pověry a držme se jediné Pavla, tož roznítíme nevyrovnatelný boj ve vlastním srdci, jakmile budeme chtít se nutiti, abychom obě náboženská učení apoštolova považovali za stejně oprávněná.

To jest ten boj, v němž křesťanství se octlo od prvního dne, to jest ta tragedie křesťanstva, naproti níž božský a živý zjev Ježíše Krista, jediný zdroj, z něhož vyvěrá vše, co kdy v křesťanství zasluhovalo býti nazváno náboženstvím, brzy ustoupil do pozadí. Jmenoval-li jsem Pavla zvlášť, tož bylo přece ze mnohé poznámky patrno, že jsem dalek považovati jej za jediný pramen vší křesťanské theologie; přemnohé v ní zajisté jest přídavkem pozdějším, a veliké, rozrušující boje náboženské, jako na př. mezi Ariány a Athanasiány, odehrávají se zcela mimo pavelské představy.[70]) V knize, jako jest tato, jsem nucen značně zjednodušovati, jinak pro samý materiál dostali bychom jenom stínové obrazy. Pavel jest beze sporu nejmohutnějším stavitelem křesťanství (jak sám se nazývá), a mně šlo ukázati: předně, že zavedením židovského chronistického a materiálního stanoviska založil spolu i nesnášelivost dogmatickou, a tím později způsobil pozdější ohromné zlo, a za druhé, že, i kdybychom šli zpět na čistou, nefalšovanou nauku pavelskou, narazíme na nerozřešitelné, nepřátelské protivy, které v duši tohoto určitého muže historicky snadno jsou vysvětlitelny, jež však povýšeny na trvalé články víry pro všecky lidi nutně musí rozsíti svár mezi nimi a boj až do srdce jednoho každého. Tato neblahá dvojakost jest také od počátků znakem křesťanstva. Vše protivořečné, nepochopitelné v nekonečných hádkách prvních křesťan-

---

[70]) Při čemž ovšem nepřehlížím, že Ariáni se odvolávají k dost temnému místu v listu Filippinským (o jehož authenticitě se velmi pochybuje), kap. II. 6.

ských století, kdy nová náboženská budova tak těžkopádně, nedůsledně a namáhavě a (nehledíme-li k jednotlivým velikým duchům) v celku tak nedůstojně kámen za kamenem byla stavěna, — pozdější pobloužení lidského ducha ve scholastice, krvavé války mezi jednotlivými vyznáními, zhoubný zmatek tehdejší doby s jejím Babelem vyznání, která jenom světským mečem od otevřeného boje jsou zadržována, celek přehlušen pronikavým hlasem blasfemie, kdežto mnoho velmi ušlechtilých lidí si obě uši zacpávají nechtíce raději slyšeti žádnou zvěst spásy než takovou rozladěnou . . . to vše má svou poslední příčinu ve dvojakosti křesťanstva. Ode dne, kdy (asi 18 let po smrti Kristově) vypukl spor mezi Antiochií a Jerusalemem, mají-li vyznavači Kristovi býti obřezáváni čili ne, až do dneška, kdy Petr a Pavel stojí naproti sobě mnohem příkřeji než tehdá (viz Galat. II., 14), křesťanství stále stonalo. A to tím více, když od Pavla až k Piu IX. nikdo se nezdál uvědomovati si tento jednoduchý, zcela zřejmý poměr: míním raçový antagonismus, jakož i fakt, že jsou tu vedle sebe věčně neslučitelné, vzájemně se vylučující náboženské ideály. A tak se stalo, že první božské zjevení náboženství lásky vedlo k náboženství nenávisti, jakého svět posud se nedožil. Nástupcové muže, jenž bez odporu se nechal jati a přibíti na kříž, zavraždili chladnokrevně — jakožto »zbožné dílo« — za málo století více milionů lidí, než jich padlo ve všech válkách celého starověku;[71]) posvěcení kněží tohoto náboženství stali se řemeslnými katy; kdo k některému prázdnému, od nikoho nepochopenému, za dogma prohlášenému názoru, k nějaké ozvěně duševního akrobata Aristotela nebo myšlenkového umělce Plotina nebyl ochoten přísežně přistoupiti — tedy nadanější, vážnější, ušlechtilejší, svobodní lidé — musil zemříti smrtí nejtrapnější; na místo učení, že pravda náboženská spočívá jen v duchu a nikoli ve slově, nastoupilo poprvé ve světových dějinách slovo onu úžasnou vládu, která jako těžká hora ještě dnes leží na našem ubohém, pozvednouti se snažícím »středověku«. — Avšak dost, každý mi rozumí, každý zná krvavé dějiny křesťanstva, dějiny náboženského šílenství. A co jest

[71]) Viz str. 431. poznámku.

podkladem těchto dějin? Snad postava Ježíše Krista? Věru, že nikoli! Spáření arijského ducha s židovským a obou s chaosem bez národnosti, bez víry. Kdyby duch židovský ve své ryzosti býval přejat do křesťanství, nebyl by způsobil tolik zla, neboť dogmatická jednotnost byla by potom spočívala na podkladě docela pochopitelném, a právě církev byla by se stala nepřítelkyní pověry; ale takto vlil se židovský duch do světa indoevropské symboliky a volně tvůrčí síly utvářecí;[72]) jako jed šípu Jihoameričanů tento duch vnikl do organismu, jenž jediné v proměnlivé novotvárnosti má život a krásu. Dogmatičnost, víra v literu, úžasná omezenost náboženských představ, nesnášelivost, fanatismus, nemírné sebevyvyšování... to vše jest důsledek historického pojetí, připojení ke Starému Zákonu; jest to ona »vůle«, kterouž židovství obmyslilo rostoucí křesťanství; slepá, planoucí, tvrdá, ukrutná vůle, ona vůle, která dříve při dobytí cizích měst rozkazovala hlavy kojenců tříštiti o kameny. Zároveň tento dogmatický duch učinil nejhloupější a nejprotivnější pověru ubožáckých, otrockých duší věčnými součástkami náboženství; co dříve se hodilo »obyčejnému člověku« (jak mínil Origenes) anebo otrokovi (jak posměšně dí Demosthenes), tomu musili nyní věřiti duševní knížata pro spásu svých duší. Poukázal jsem již v dřívější kapitole na dětské pověry Augustinovy; Pavel nebyl by ani na okamžik věřil, že člověk může býti proměněn v osla (víme, jak mluvil o andělích), Augustin naproti tomu má to za přijatelno. Kdežto tedy nejvyšší náboženské intuice staženy byly a zcela znetvořeny, obdržely zároveň dávno odbyté bludné představy primitivních lidí — čarodějství, zaklínání a j. — úředně zajištěné domovské právo in praecinctu ecclesiae (v okruhu církve).

Augustin. Žádný člověk neposkytuje nám tak ušlechtilý, ale zároveň také truchlý obraz rozervanosti, jakou takto organisované křesťanství způsobilo v srdcích, jako na př. v Augustinově. Nelze otevříti žádného z jeho spisů, aniž bychom nebyli dotčeni žhavostí citu a zaujati posvátnou vážností myšlénky; nelze dlouho v nich čísti, aniž bychom nemusili naříkati, že takový duch, vy-

[72]) Viz str. 223.

volený býti učeníkem živého Krista, stvořený, jako jen málo jich, pokračovati v díle Pavlově a pravému náboženství apoštolovu dopomáhati v rozhodném okamžiku k vítězství, přece nedovedl čeliti mocnostem chaosu, z něhož sám vyšel — bez vlasti, bez raçy, bez náboženství — tak že posléze v jakémsi šíleném zoufalství pojme jediný ideál: napomáhat organisovati římskou církev jakožto záchrannou, pořádající, jednotící, svět ovládající moc — stůj co stůj, i kdyby ho to stálo lepší stránku jeho vlastního náboženství. Pomyslíme-li však, jak Evropa na počátku 5. stol. vyhlížela (Augustin zemřel 430); poučili-li jsme se z jeho Confessiones o společenském a mravním stavu tak zvaných civilisovaných lidí oné hrozné doby; uvědomíme-li si, že tento »professor rhetoriky«, vychovaný od rodičů ve »spes litterarum« (Confessiones II., 3), zběhlý v hladkém Ciceronovi a jemnostech novoplatonismu, musil se dožíti, kterak drsní Gotové, truculentissimae et saevissimae mentes (De civitate I., 7) Říma dobyli, a kterak divocí Vandalové jeho africké rodiště zpustošili; uvážíme-li, pravím, jaké hrůzoplodné okolí na tohoto vysokého ducha se všech stran doráželo, nebudeme se diviti, že muž, který v každé jiné době by byl povstal za svobodu a pravdu proti tyrannii svědomí a korrupci, zde váhu své osobnosti hodil na misku autority a bezvýjimečného hierokratického násilného panství. Podobně jako u Pavla i zde žádnému věci znalému nebude zatěžko rozeznávati mezi pravým vnitřním náboženstvím Augustinovým a náboženstvím jemu vnuceným; zde však rozvojem křesťanství stala se věc mnohem tragičtější, neboť nepodjatost a s ní i pravá velikost člověka se ztratila. Nikoliv svobodně, upřímně a bez starosti odporuje sobě tento muž, nýbrž jest již podmaněn, protiva vnucena mu byla cizí rukou. Zde nejde, jako u Pavla, jenom o dvojí vedle sebe běžící světový názor, a také nikoli jen o to, že zatím věc třetí k tomu přibyla: mysterie, svátosti a obřady z národnostního chaosu; nýbrž Augustin musí dnes opak toho tvrditi, co pravil včera; on musí, aby mohl působiti na lidi, kteří by mu jinak nerozuměli; on musí, protože svůj samostatný úsudek na prahu římské církve přinesl jí za oběť; on musí, aby si nenechal ujíti

dialektickou sofistiku v hovoru s domnělými sektáři. Jest to tragický pohled. Nikdo na př. nechápal jasněji než Augustin, jaké osudné následky nucené přestupování ke křesťanství s sebou přináší; již za jeho doby měli v církvi (hlavně v Italii) převahu lidé, kteří nestáli v žádném vnitřním vztahu ke křesťanskému náboženství a kteří nový kult mysterií přijali místo starého, jenom protože stát to žádal. Jeden — dí Augustin — stává se křesťanem, poněvadž jeho službodárce to poroučí, druhý, protože se naděje vyhráti při za přispění biskupova,[73]) třetí si přeje nějaké postavení, čtvrtý dostane tím bohatou ženu. S bolestí Augustin přihlíží k tomuto rozvoji, jenž také se stal jedovatým kostižerem křesťanství, a on důrazně varuje před obvyklým »obratem mass«; a přec jest to týž Augustin, jenž prohlásil učení o compelle intrare in ecclesiam (o nuceném vstupu do církve), jenž tento ve svých následcích tak vážný princip se snaží sofisticky odůvodniti, jenž žádá trest smrti za nevěru a užití státní moci proti kacířství! Muž, jenž pronesl o náboženství tato krásná slova: »láskou jdeme mu vstříc, láskou je hledáme, láska jest to, jež klepá (na dvéře srdcí), láska, jež působí setrvání ve zjeveném«[74]) — tento muž stává se mravním původcem inkvisičních soudů! Ovšem on nevynašel pronásledování a náboženskou vraždu, neboť tyto věci staly se křesťanství vlastními od okamžiku, kdy se stalo státním náboženstvím, přece však je potvrdil a posvětil mocí své autority; teprve skrze něho stala se nesnášelivost netoliko politickou, nýbrž náboženskou povinností. Vysoce karakteristický pro pravého, svobodného Augustina jest zase na př. způsob, kterak energicky odmítá tvrzení, že Kristus mínil Petra, když pravil: »na této skále vzdělám církev svou«, ba označuje je za něco nesmyslného, blasfemického, ježto Kristus přece zjevně mínil: na skále této »víry«, nikoli tohoto muže; ze které příčiny Augustin také ostře rozlišuje mezi viditelnou církví, jež stojí částečně na písku, a mezi skutečnou církví;[75])

---

[73]) O biskupech jakožto soudcích v civilních přích viz dále níže.

[74]) De moribus eccl. I. § 31.

[75]) Biskupa římského Augustin oslovuje ve svých listech jednoduše jako »spolubratra«. Užívá ovšem také výrazu »tvo-

a opět jest to on více než kdo jiný, jenž pomáhá založiti moc této viditelné, římské, k Petrovi se odvolávající církve, jenž ji velebí jakožto bezprostřední od boha dosazenou, »ab apostolica sede per successiones episcoporum«,[76]) a jenž tento čistě náboženský výrok na panství doplňuje mnohem více rozhodujícím panstvím politické kontinuity: — římská církev zákonité pokračování římské říše. Jeho hlavní spis De civitate Dei jest vnuknut jak myšlénkou římského imperia tak i Janovou apokalypsou.

Ještě mnohem ukrutněji a osudněji jeví se tento život v odporu, toto budování z trosek vlastního srdce, pozorujeme-li vnitřní život a vnitřní náboženství Augustinovo. Augustin jest od přirození mystikem. Kdo nezná jeho Confessiones? Kdo nečetl opět a opět ono skvostné místo, desátou kapitolu sedmé knihy, kde vypisuje, kterak našel boha teprv tehdá, když jej hledal ve vlastním srdci?[77]) Komu by netanula na mysli rozmluva s jeho umírající matkou Monikou, onen divný květ mystiky, který by byl mohl býti trhán v Brihadaranyaka-Upanishadách: »Byť mlčelo smyslů bouření, by mlčely ony stínové postavy země, vody a vzduchu, byť mlčela klenba nebes a byla i duše mlčky v sebe obrácena, tak že sebe zapomenuta by se vznášela nad sebou samou, by mlčeli i snové a vysněná zjevení,

---

je Svatost«, ale nejen o římském biskupovi, nýbrž o každém knězi, i když není biskupem; dle tehdejšího obyčeje každý křesťan náležel ke »společenství svatých«.

[76]) Epist. 93 ad Vincent (dle Neandra).

[77]) »Odvrátil jsem se (od knih) ke svému vlastnímu vnitřku; tebou veden vstoupil jsem do nejhlubších hlubin svého srdce, tyc mi pomohl tak učiniti. Vstoupil jsem. Třeba bylo mé oko slabé, já přec zřetelně jsem spatřil — vysoce povznesené nad toto mé duševní oko, povýšené nad můj rozum — neměnitelné světlo. Nebylo to obyčejné, smyslům známé světlo, a neodlišovalo se snad od tohoto světla pouhou silnější svítivostí, jako kdyby denní světlo stále světlejším a světlejším se stávalo, až by bylo naplnilo všecek prostor. Nikoliv, takové to nebylo, nýbrž jiné, zcela jinaké. Také nevznášelo se vysoce nad mým rozumem, asi jako olej nad vodou anebo nebe nad zemí, nýbrž vznešené nade mnou bylo, protože mne sama stvořilo, a byl jsem nepatrný jako jeho tvor. Kdo zná pravdu, zná ono světlo, a kdo zná ono světlo, zná věčnost. Láska je zná. O, věčná pravdo a pravá lásko a milovaná věčnosti! tys můj bůh! Dnem i nocí po tobě vzdychám!«

by mlčel každý a každé jméno, byť mlčelo vše, co zmírajíc odchází, by mlčel vesmír... a On sám mluvil, nikoli však skrze tvory, nýbrž On sám, a my slyšeli jeho slova, nikoli jakoby někdo mluvil lidským jazykem aniž hlasem andělským, aniž hromem aniž hádankou allegorií... a byť tento Jediný chopil diváka a celého jej ztrávil a ponořil v mystickou blaženost (interiora gaudia): neměl by věčný život podobati se této představě, jak nám ji vnukl krátký, stony přivolaný okamžik?« (IX., 10.) Leč Augustin není snad pouze mystikem mysli (jakých křesťanství znalo mnoho), nýbrž jest náboženským geniem, toužícím po vnitřním, Kristem hlásaném »obratu« a skutečně skrze epištoly Pavlovy účastným této obrody; vypravuje nám, kterak právě pouze skrze Pavla do jeho vášněmi rozervané, dlouholetými vnitřními boji a neplodnými studiemi plné zoufalosti propadlé duše náhle vniklo světlo, klid, blaho (Confess. VIII., 12). S nejplnějším přesvědčením, s hlubokým porozuměním pojímá základní učení o milosti, gratia indeclinabilis, jak ji jmenuje; ona mu jest tak velice základem jeho náboženství, že odmítá pro ni pojmenování »učení« (De gratia Christi, § 14.); a jako pravý Kristův učeník ukazuje, že zásluha skutků představou milosti jest vyloučena. Kolísavější a s indickými učiteli náboženství nepřirovnatelno jest jeho pojetí o významu vykoupení i dědičného hříchu, neboť zde kalí židovská kronika jeho soudnost, avšak to jest téměř věcí vedlejší, ježto na druhé straně se zase drží pojmu obrody jakožto nepošinutelného středu křesťanství.[78]) A nyní přijde týž Augustin a zapře téměř všecka svá nejvnitřnější přesvědčení! On, jenž nám pověděl, kterak objevil boha ve vlastní nejvnitřnější duši, a jak Pavel jej přivedl k náboženství, píše nyní (proti Manicheovcům): »Nevěřil bych v evangelium, kdyby mne autorita katolické církve nenutila tak činiti.« Zde tedy stojí pro Augustina církev, o níž sám dosvědčil, že chová málo pravých křesťanů, výše než evangelium; jinými slovy: církev jest náboženství. V protivě k Pavlovi, jenž zvolal:

---

[78]) Jmenovitě v De peccato originali. O milosti vyslovuje se Augustin zvlášť zřetelně ve svém listě Pavlínovi, v němž polemisuje proti Pelagiovi.

každý se starej, kterak budovati na podkladě Kristově, — prohlašuje Augustin: nikoli duše, ale biskup určuje víru; on zabraňuje nejvážnějším křesťanům, co téměř každý papež i později dovoloval, totiž pouhé zkoumání odchylného učení: »jakmile biskupové promluvili — praví — nelze dále zkoumati, nýbrž násilím má vrchnost bludné učení potlačovati.«[79]) Kterak čisté učení o milosti u něho dostává trhliny, nutno sledovati v obšírných dějinách dogmatu; docela se jí vzdáti Augustin nemohl, avšak on zdůrazňoval tolik skutky, že, kdyby i jako »dar boží« zůstaly součástmi milosti, právě tento poměr by se ztratil obyčejnému oku. Tím byly stále číhajícímu materialismu dvéře do kořán otevřeny. Jakmile Augustin položil důraz na to, že bez zásluhy skutku není vykoupení, bylo předvětí, že schopnost k těmto skutkům jest darem milosti, a tato tudíž květem na stromě víry, záhy zapomenuto. Augustin sám dospěl tak daleko, že mluví o relativní hodnotě různých skutků a uvažuje i o smrti Kristově s tohoto hlediska vypočítatelné ceny.[80]) To jest židovství na místě křesťanství. A přirozeně toto kolísání základních názorů způsobilo právě takové kolísání ve příčině všech vedlejších otázek. K otázce poslední večeře, která právě teď se počala vynořovati, ještě přijdu; svá stručná naznačení hodlám ukončiti pouhým příkladem, aby se vidělo, kterak dalekosáhlé následky měly vyplynouti během staletí ze vnitřních protiv oné se vzmáhající církve. Na různých místech Augustin rozvíjí bystrou dialektikou pojem transcendentality představy času (jak bychom dnes řekli); slova pro svůj pojem nenachází, tak že na př. ve dlouhé rozpravě o tomto předmětě

---

[79]) Učení, na něž se církev později odvolává (tak na př. římská synoda z r. 680) žádá od světské vlády, aby učinila orthodoxii »jedinovládnou a pečovala, aby býlí bylo vypleněno« (Hefele, III., 258).

[80]) Vše bližší o Augustinově učení o milosti v Harnackově velké Dogmengeschichte. Nástin jest pro tuto nekonečně složitou otázku příliš krátký. Laik však nesmí nikdy přehlédnouti, jakkoliv stínování jest spletité, že základní otázka jest a zůstane prajednoduchá. Ona spletitost jest pouze následek disputací; zde se dostáváme v obor duševní mechaniky. Naproti tomu náboženství milosti má se k náboženství zákona a zásluhy jednoduše jako + k —: není každý s to něco si mysliti při subtilitách mathematiků a ještě méně theologů, avšak mezi plus a minus měl by každý umět rozeznávati.

v IX. knize svých Confessiones posléze doznává: »Co jest tedy čas? Dokud se mne nikdo na to netáže, vím to dost dobře; jakmile však to chci tázajícímu vysvětliti, nevím to více« (kap. 14.). Ale my mu rozumíme zcela dobře. Chce ukázati, že pro boha, tedy pro empiricky neomezené nazírání, dle našeho pojmu není žádného času, a tím dovoditi, jak bezpředmětny jsou hovory o předchozí i budoucí věčnosti. Vidíme, že pojal jádro pravého náboženství; neboť jeho důkazy nutí nahlédnouti, že veškeré kronice minulosti a prorokování budoucnosti přísluší pouze obrazný význam, čímž však také odměna i trest padají. A jest to týž muž, který později nemohl se dost vynasnažiti, aby bezpodmínečnou věčnost pekelných trestů dokázal a hluboce v mysl vštípil jakožto nepochybnou, základní, konkretní pravdu. Jsme-li tedy dokonale oprávněni v Augustinovi spatřovati předchůdce Martina Luthera, tož stal se zároveň skutečným, mocným průkopníkem onoho protipavelského směru, který později našel nepokrytý výraz v Ignácovi a jeho řádu a v jejich náboženství pekla.[81])

Harnack shrnuje svoji kapitolu o Augustinovi takto: »Augustinem stalo se církevní učení co do objemu i významu nejistějším... Okolo starého dogmatu, kteréž se zachovávalo ve ztuhlé platnosti, tvořil se veliký nejistý kruh nauk, v němž nejdůležitější my-

---

[81]) Viz str. 496. Také i odpustkový zlořád teprve o několik století později povstavší mohl se potud odvolávati na Augustina, ježto právě ze vzmíněného relativního hodnocení skutků a zvláště smrti Kristovy vzešel pojem opera supererogationis (skutky nad potřebnou míru), z kteréhožto nadbytečného základu potom prostřednictvím církve zásluhy byly zadávány. — Celá naše představa pekla a pekelných muk byla, jak nyní víme, vzata z náboženství staroegyptského. Dantovo Inferno jest dokonale vypodobeno na egyptských památnících. Ještě zajímavější jest, že i představa operum supererogationis, pokladu milosti, jímž duše z očistce (též egyptské dědictví!) mohou býti vysvobozeny, rovněž jest prastarý egyptský majetek. Mše a modlitby za zemřelé, jež dnes v římské církvi hrají tak velikou úlohu, trvaly v doslovné téže formě několik tisíciletí před Kristem. Též na náhrobních kamenech četlo se jako dnes: »O, vy živoucí na zemi, když jdete okolo tohoto hrobu, modlete se nábožně za duši zemřelého N. N.« (Srovn. prof. L. Reinisch: Ursprung und Entwickelung des Aegyptischen Priestertums).

šlénky víry žily a jenž přece nikým nemohl býti přehlédnut a pevně spojen.« Ačkoliv právě on tak neumdleně působil pro jednotu církve, zanechal, jak viděti, ještě více látky k boji a rozdvojení, nežli jí našel. Bouřlivý boj ve vlastním srdci potrval též i po jeho vstupu do církve až do konce jeho života: ne sice v podobě zápasu mezi smyslovým požitkem a touhou po ušlechtilé čistotě, nýbrž jakožto boj mezi hrubě materialistickou, pověrečnou církevní vírou a nejsmělejším idealismem pravého náboženství.

Tři hlavní směry.

Jako jsem ve druhé kapitole nechtěl psáti dějiny práva, rovněž tak neodvažuji se nyní psáti dějiny náboženství. Podaří-li se mi vzbuditi živou a zároveň vnitřně správnou představu o podstatě zděděného boje — boje různých náboženských ideálů o nadvládu — dosáhl jsem svého cíle. Skutečně podstatnou věcí jest, že historické křesťanství — dvojaká bytost od prvního začátku — vsadilo boj do prsou jednotlivce. Oběma velikými postavami, Pavla a Augustina, pokusil jsem se při vší stručnosti to ozřejmiti. Tím jsou také dány hlavní živly vnějšího boje, totiž boje v církvi. »Pravý základ jest lidské srdce«, dí Luther. — Omezuji se na nejpotřebnější doplněk toho, co již bylo dostatečně naznačeno. Takto budeme míti přehled, jenž nás přivede až na práh 13. století, kde sice vnější boj teprve náležitě počíná, vnitřní pak zhruba se vybouřil; nadále stojí proti sobě odlišné názory, principy, mocnosti — především odlišné raçy, jež však samy s sebou jsou poměrně svorny a vědí, co chtějí.

Ve svých nejvšeobecnějších obrysech pozorován ukazuje se boj v církvi za prvního tisíciletí předem v zápase mezi východem a západem, později mezi jihem a severem. Toto určení nesmí se arci bráti čistě zeměpisně: »východ« znamená zde poslední vzpychnutí hellénského ducha a hellénské vzdělanosti, »sever« byl počínajícím probouzením germanské duše; určitého místa, určitého středu pro tyto obě síly nebylo; Germán mohl býti italským mnichem, Řek africkým presbyterem. Proti oběma stál Řím. Jeho ramena sáhala až na nejdalší východ a až na nejvzdálenější sever; proto také pojem Říma nelze zde bráti místně; přece však byl tu nepošinutelný střed, staroposvátné město Řím. Specificky římské vzdělanosti, jakožto protivy vzdělanosti

hellénské, nebylo, všecka vzdělanost v Římě ode dávna byla a zůstala hellénskou; o nějaké individualně římské duši, přirovnatelné k duši germánské, teprv nemohlo býti řeči, ježto starořímský národ zmizel s povrchu země a Řím stal se pouze administrativním středem beznárodní směsice; kdo mluví o Římu, mluví o národnostním chaosu. Přes to Řím neukázal se slabším mezi zápasícími, nýbrž silnějším. Dokonale ovšem nezvítězil ani na východě ani na severu; zřejměji než před tisícem let stojí ještě dnes ony tři veliké »směry« naproti sobě; přece však jest řecká církev schismatická vzhledem ke svému náboženskému ideálu podstatně římsko-katolickou, ani dcerou velikého Origena ani gnostiků, a reformace severu odvrhla specificko-římské jenom částečně a zrodila kromě toho teprv tak pozdě svého Martina Luthera, že značné části Evropy, které již před několika stoletími jí náležely, ježto onen »sever« sáhal až do srdce Španělska, až na brány Říma, nyní bez záchrany zromanisované, jí se ztratily.

Pohled na tyto tři směry, v nichž se stal pokus vybudovati křesťanství, stačí, abychom povahu toho boje, jejž jsme zdědili, učinili názornu.

»Východ.« Čarovný ranný rozkvět křesťanství byl směru hellénského. Štěpán, první mučenník, jest Řek. Pavel — jenž tak energicky vyzývá, že nutno se zbaviti židovských bájek a báchorek pro staré ženy — jest duch řeckým myšlením prosycený, jenž patrně také jen tehdy jest svůj, když mluví k hellénsky vzdělaným. Záhy však přidružil se k sokratické vážnosti a platonské hloubce názorů jiný čistě řecký rys, tíhnoucí k abstrakci. Tento hellénský směr ducha stvořil základnu křesťanské dogmatiky, a nejen základnu, nýbrž ve všech těch věcech, jež jsem výše nazval vnější mythologií — jako učení o Trojici, o poměru Syna k Otci, Slova (Logos) ke vtělení a t. d. — i celé dogma. Novoplatonismus a to, co bychom byli oprávněni nazývati novoaristotelismem, byl tehdá ve vysokém rozkvětu; všichni hellénsky vzdělaní lidé, ať byli národnosti kterékoliv, zabývali se pseudometafysickými spekulacemi. Pavel jest sice velmi opatrný, užívaje filosofických důvodů; jenom jako zbraně ku přesvědčování a odporování jich užívá; naproti tomu spisovatel evangelia Janova slučuje beze všeho život Ježíše Krista a mythi-

ckou metafysiku pozdějšího hellenismu v jedno. Od tohoto počátku jsou dějiny křesťanského myšlení a křesťanského utváření víry po dvě století výhradně rázu řeckého; potom to trvalo ještě asi dvě stě let, až s dodatečným anathematisováním největšího hellénského křesťana Origena na cařihradské synodě r. 543 hellénská theologie byla nadobro umlčena. K židovství se klonícím sektám z oné doby, jako Nazarenům, Ebionitům a t. d. nepřísluší trvalá důležitost. Řím jakožto střed říše a vší směny, poskytl přirozeně a nutně ihned organisační střediště, jak pro všecko ostatní tak i pro sektu křesťanů; theologických myšlének však za tím nebylo žádných; když konečně na počátku 3. stol. povstala »latinská theologie«, tož nestalo se tak v Italii, nýbrž v Africe; a byla to Římu nepohodlná církev a theologie, až Vandálové a později Arabové ji zničili. Ale Afrikáni na konec přece působili pro Řím, zrovna jako všichni ti Řekové, kteří — jako Irenaeus — se dostali v okruh této velmoci. Nejenom že považovali přednost Říma za něco, co se rozumí samo sebou, ale oni potírali také všecky ony hellénské představy, jež pouze na politiku a správu mířící Řím musil považovati za škodlivé, předem tedy hellénského ducha vůbec ve vší jeho zvláštnosti, odporující všelikému kristalisačnímu pochodu a toužícímu v bádání, spekulaci a tváření nového stále v neomezeno.

Zde vlastně se jedná o boj mezi zcela bezduchým, ač administrativním vzhledem až k nejvyšší virtuositě dostoupivším císařským Římem a mezi naposled zasvítivším starým duchem tvůrčího hellénství — duchem, jenž arci mnohonásob až k nepoznání jinými živly byl prosáknut a zkalen a mnoho pozbyl své dřívější síly a krásy. Tento boj byl tvrdošíjně a bezohledně veden, nejenom důvody, ale i všemi prostředky lsti, násilím, úplatky, nevědomostí i chytrým používáním všech politických konjunktur. Že v takovém boji musil Řím zvítěziti, ježto v oněch dřívějších dobách (až ke smrti Theodosiově) císař byl skutečnou vrchní hlavou církve i ve věcech dogmatických, a císařové — přes vliv, jaký přechodně na ně měli velicí a svatí metropolitové v Byzanci — stále pociťovali neomylným úsudkem zkušených politiků, že jediné Řím jest schopen zavésti jednotu, organisaci a kázeň. Kterak by me-

tafysické rozumování a mystické pohroužení bylo mohlo zvítěziti naproti prakticko-soustavné politice? Tak na př. byl to Konstantin I. — nepokřtěný ještě vrah manželky své a dítek, týž muž, jenž zvláštními výnosy upevnil postavení pohanských augurů — Konstantin to byl, jenž svolal první oekumenickou synodu (325 v Nicaei) a jenž proti zdrcující většině biskupů prosadil svou vůli, t. j. učení svého egyptského chráněnce Athanasia.[82]) Tak povstalo tak zvané nicaejské vyznání víry: na jedné straně chytrá vypočítavost cíle vědomého, nesvědomitého, zcela nekřesťanského politika, jenž toliko jednu otázku si kladl: jak ujařmím své poddané co nejdokonaleji; na druhé straně zbabělá neupřímnost zastrašených prelátů, kteří dali svůj podpis pod něco, co uznávali za nepravé a, jakmile se vrátili do svých dioecesí, proti tomu počali agitovati. Nejzajímavější věcí při tomto prvním a základním koncilu jest pro nás laiky fakt, že většina biskupů, jakožto pravých žáků Origenových, byla vůbec proti všelikému sešněrování svědomí do takových duševních svěracích kazajek a hledala formuli víry dosti širokou, aby ve věcech, přesahujících rozum lidský, ponechána byla volnost a aby takto bylo zaručeno existenční právo vědecké theologii a kosmologii.[83]) Tito helléněští křesťané usilovali o volnost uvnitř orthodoxie, podobnou, jaká panovala v Indii.[84]) Tomu však právě chtěl Řím a císař zabrániti; nic nemělo zůstati kolísavého, nic nejistého, nýbrž jako v každém jiném oboru, tak měla i v oboru náboženském nadále naprostá jednotvárnost po vší říši římské býti zákonem. Jak nesnesitelno bylo vysoce vzdělanému hellénskému duchu omezené a »omezující« dogmatisování, vysvitá dostatečně z faktu, že Řehoř Nazianský, muž, jehož římská církev pro jeho pravověrnost čítá ke svým svatým, ještě r. 380 (tedy dlouho po nicejském koncilu) mohl

---

[82]) Jak výlučně politickými a nikoli náboženskými ohledy nechal se Konstantin při tom vésti, když jsa se svým okolím zaujat pro Aria, přece se dal na stranu protivnou, jakmile pozoroval, že strana tato poskytuje silnější záruky mocnější organisace, zkrátka více naděje na politický úspěch, možno čísti v Bernouilliho »Das Konzil von Nicaea«.

[83]) Karl Müller: Kirchengeschichte I., 181.

[84]) Srovn. str. 391 násl.

psáti: »Někteří z našich bohoslovců považují svatého Ducha za jakýsi způsob božského působení, jiní za tvora božího, jiní za samého boha; jiní praví, že sami nevědí, co by měli přijati z úcty před svatým Písmem, jež zřetelně se o tom nepronáší.«[85]) Avšak císařsko-římský princip nemohl ustoupiti před sv. Písmem; jen trošíčka myšlénkové svobody a jeho neobmezená autorita byla by vydána v šanc. Proto na druhé všeobecné synodě v Cařihradě (r. 381) bylo vyznání víry ještě doplněno s úmyslem zacpati poslední otvory, a na třetí všeobecné synodě v Efezu r. 431 výslovně bylo ustanoveno, že »nesmí tomuto vyznání pod trestem vyloučení z církve nic býti přidáno a nic z něho býti odňato«.[86]) Takto duševní hnutí zmírajícího hellénství, trvavší přes tři století, posléze zcela zastaveno. Jak se to stalo v jednotlivostech, možno se dočísti v dílech dějepisných; jest však užívati děl bohoslovců všech církví velmi obezřele, neboť zcela přirozený stud veďe je, aby rychle překlouzli přes okolnosti doprovázející koncily, na nichž dogmatická víra křesťanská domněle »na věčné časy« byla ustanovena.[87]) Jedno concilium mělo ovšem takový průběh, že bylo i v římsko-katolických spisech označeno jakožto »loupežnická synoda«; avšak nestrannému bylo by nesnadno rozhodnouti, která synoda tohoto titulu nejvíce si zasloužila. Nikde to nešlo méně důstojně než právě na slavném třetím oekumenickém koncilu v Efezu, kde strana tak zvaná pravověrná, t. j. ona, která všecko další smýšlení chtěla spoutati, přivedla celou armádu ozbrojených sedláků, otroků a mnichů do města, zastrašit protivné biskupy, překřičeti je a v případě potřeby i ubíti. To ovšem byl jiný způsob pracovati na theologii a kosmologii, než způsob hellénský. Snad bylo to správno pro tyto ubohé doby i pro tyto lidi-ubožáky! K tomu však přistupuje

---

[85]) Dle Neandra: Kirchengeschichte IV. 109. Dle Hefele: Konziliengeschichte II., 8 zdá se také, jakoby Řehoř Nazianský o rozšířeném symbolum Cařihradském (r. 381) nebyl se radil a je nebyl podepsal.

[86]) Hefele: Konziliengeschichte II., 11 násl., 372. —

[87]) Nehledě ke všem novým spisům doporoučel bych stále ještě »neučencům« kapitolu 47. z Gibbonova Roman Empire, jakožto nedostižnou alespoň pro předběžný přehled. —

důležité uvážení: já alespoň pro svou osobu přes svůj odpor proti národnostnímu, v Římě ztělesněnému chaosu, věřím, že Řím zdůrazněním konkrétního naproti abstraktnímu prokázal náboženství službu a zachránil je před nebezpečím naprosté roztříštěnosti. Bylo by však směšno obdivovati se tak omezeným a sprostým povahám jako Cyrilovi, vrahu ušlechtilé Hypatie, a míti úctu ke koncilům, jako na př. k efezskému, jemuž předsedal týž Cyril a jejž sám císař (Theodosius mladší) nazval hanebným a neblahým shromážděním a jejž musil ze své moci rozpustiti, aby vzájemnému spílání a surovým násilnostem svatých pastýřů učinil konec.

Již na tomto oekumenickém koncilu v Efezu nestálo v popředí hellénské thema, t. j. mythologická mystika, neboť nyní započalo specificky římské tvoření dogmat, a to zaváděním marianského kultu a kultu Krista-dítěte. Že však to byl už dávno obvyklý egyptský import po celé římské říši a zvláště po Italii, pověděl jsem již.[88]) Proti pojmenování »matka boží« místo matka Kristova, vešlému v obyčej v křesťanstvu teprve na počátku 5. stol., vystoupil šlechetný a téměř fanaticky pravověrný Nestorius, jenž v tom spatřoval — a nikoli neprávem — obrodu pohanství. Zcela důsledně byli to právě egyptský biskup a egypští mniši, tudíž přímí dědicové kultu Isidy a Hora, kteří vášnivě a zuřivě lůzou a ženami podporováni se zasazovali za tyto prastaré obyčeje. Řím se přidal ke straně egyptské; císař, jenž si oblíbil Nestoria, byl pozvolna proti němu popuzován. Zde však nejde o vlastní věc hellénskou, nýbrž jest to počátek nového období: zavádění pohanských mysterií do křesťanské církve. Toto potírati bylo věcí severu; neboť nyní jednalo se méně o metafysiku, než o svědomí a mravnost; proto zdá se také tvrzení s různých stran pronášené, že Nestorius (rodilý z římské vojenské osady Germanicopolis) byl z germánské krve, dosti věrohodným; v každém případě byl protestantem.

Ještě slovo o východě, než přejdeme k severu.

Hellénská theologie za doby svého rozkvětu točila se hlavně okolo otázek, které jsou na rozhraní mezi

---

[88]) Viz str. 28 II.

mythem, metafysikou a mystikou. Proto jest také téměř nemožno v populárním díle šíře se tím zabývati. Již na konci první kapitoly při pojednání o našem hellénském dědictví poukázal jsem k tomu, kolik abstraktní spekulace řeckého původu — ovšem silně znetvořené — přešlo do našeho náboženského myšlení.[89]) Pokud takové myšlení bylo běžno, jak tomu bylo v předkřesťanském Řecku, kde vědychtivý mohl přecházeti od jedné »haeresie«, t. j. z jedné »školy« do druhé přes ulici, tvořily tyto abstrakce doplněk intellektualního života, jenž snad byl tím vítanější, ježto řecký život jinak byl prožíván v uměleckém pozorování a ve vědeckém zaměstnání empirickým světem. Metafysická vloha mstila se nekonečně smělou obrazotvorností. Uvažujeme-li však o životě a slovech Ježíše Krista, musíme vycítiti, že tyto pyšné spekulace nemají trvalosti, nýbrž spíše se rozplývají v niveč. Metafysika jest přec ještě fysika, Kristus naproti tomu jest náboženství. Jej nazývali Logos, Nús, Demiurgos; učiti se Sabelliem, že Ukřižovaný jest »pouze přechodná hypostase slova«, anebo s Pavlem ze Samosata, že »pozvolna se stal bohem«, to všecko znamená proměňovati živou osobnost v allegorii, a to v allegorii nejhoršího druhu, v allegorii abstraktní.[90]) Pochopíme dobře, kterak Ignác z Antiochie tázán jsa na authenticitu toho onoho slova Písma, mohl odpověděti, jemu že platí za nefalšované listiny Ježíše Krista jeho život a smrt.[91]) Nutno přiznati, že hellénská theologie, velmi duchaplná a svobodomyslná ve výkladu slova Písma, daleká otrockého smýšlení západnických bohoslovců, přece byla náchylna tyto nezfalšované doklady, totiž skutečný zjev Ježíše Krista ztratiti s očí.

Avšak vedle kritiky jest také místo pro obdiv, leč také i pro hluboké politování, uznamenáme-li, kterak

---

[89]) Viz str. 104.

[90]) Jestliže i tak bystrý myslitel jako Schopenhauer tvrdí: »Křesťanství jest allegorie zobrazující pravdivou myšlénku«, tož nemožno dost energicky odmítnouti tak zřejmý blud. Bylo by možno všecko allegorické z křesťanství odstraniti a křesťanské náboženství by obstálo. Zajisté život Kristův jakož i jím hlásaný obrat vůle jsou skutečností a nejen obrazem.

[91]) Arci seděl Ignatius u nohou apoštola Jana, ba viděl prý dle jedné tradice jako dítě samého spasitele.

všecko největší a nejpravdivější, co zde kvetlo, bylo Římem zavrženo. Nemíním se dáti do bohosloví a zkoušeti čtenářovu trpělivost; spíše se chci omeziti na jedinou větu Origenovu, což nám dá tušiti, co křesťanské náboženství ztratilo tímto vítězstvím západu nad východem.[92])

Ve 29. kapitole své pěkné knihy O modlitbě mluví Origenes o mythu prvotního hříchu a poznamenává: »Nutno uznati, že lehkověrnost a nestálost Evina nepočala teprve v okamžiku, kdy nedbala božího slova a poslechla hada, nýbrž již dříve zde byla, jelikož had proto se na ni obrátil, poněvadž ve své chytrosti již Evinu slabost postřehl.« Touto jednou větou byl tento — od Židů, jak Renan správně poznamenal (viz str. 383.) na suchý, historický fakt stlačený — mythus k plnému životu probuzen. S mythem zároveň i příroda dochází svého práva. Co možno nazývati hříchem, toužíme-li po něčem vyšším, náleží nám již »od přírody«, jak Pavel pověděl; s pouty kroniky odvrhujeme i pouta důvěřivé pověry; nestojíme tu více naproti veškeré přírodě, jako cos cizího, výše zrozeného a hloub padlého, spíše náležíme jí a vrháme na ni zpět světlo milosti, jež padlo v naše lidské srdce. Origenes rozvíjeje zde dále Pavlovu myšlénku, osvobodil zároveň vědu a odstrčil závoru, uzavírající srdce oproti pravému, bezprostřednímu náboženství.

To byla hellénská theologie, jež v boji podlehla.[93])

»Sever.« Pozorujme nyní druhý protiřímský proud, jejž jsem shrnul pod název »severu«, tož ihned uznamenáme, že pochází z docela jiného duševního směru a musil si získati platnost za docela změněných časových poměrů. V hellénismu bylo Římu potírati vyšší a starší kulturu než byla jeho kultura, naproti tomu nešlo při

---

[92]) Pro další odkazuji čtenáře předem k malému, již citovanému dílku od Hatche: The influence of Greek ideas and usages upon the christian church (německy od Preuschena a Harnacka 1892); tato knížka jest unikum, požívajíc autority u odborníků, avšak lze ji čísti každému vzdělanému mysliteli i bez theologického vyškolení.

[93]) Že v 9. stol. tato theologie znovu obživla v osobě velikého Scota Erigeny, skutečného předchůdce čistě křesťanského náboženství, bylo již výše naznačeno a bude o tom ještě řeč níže a potom v 9. kap.

severu nejdříve o spekulativní učení, nýbrž o smýšlení, a představitelé tohoto smýšlení stáli na značně nižším kulturním stupni než představitelé římské myšlénky;[94]) teprve po staletích tento rozdíl byl vyrovnán. K tomu přistoupila ještě další okolnost. Musila-li v dřívějším boji zárodková ještě římská církev se snažiti, aby získala pro svoji věc autoritu císařovu, tož nyní stála tu jakožto hotově organisovaná, mocná hierarchie, o jejíž bezvýjimečné autoritě nikdo nemohl pochybovati bez nebezpečí života. Zkrátka, boj jest jinaký a vybojuje se za jiných okolností. Boj mezi východem a západem byl asi před tisícem let skončen; Mohamed jej potlačil, schisma zůstalo jako cenotaph, leč nikoli jako živoucí další rozvoj; naproti tomu trvá boj mezi severem a jihem ještě mezi námi dále a vrhá hrozivé stíny na naši nejbližší budoucnost.

V čem tato vzpoura severu spočívala, měl jsem již příležitost se zmíniti.[95]) Zde tedy ještě jest potřebno krátké doplnění.

Nejdříve poznámka, že jsem užil výrazu »sever«, poněvadž slovo »germánství« neodpovídalo by jevům skutečnosti, anebo v nejlepším případě by se rovnalo velmi smělé hypothese. Odpůrce státního a církevního ideálu, jenž v Římě došel svého ztělesnění, nacházíme všude a za všech dob; vystupuje-li hnutí mocně teprve tehdá, když přichází od severu, tož děje se tak, poněvadž zde v slovano-kelto-germánství celí národové jednotně myslili a cítili, kdežto dole v chaosu byla to náhoda, jestliže přišel na svět jednotlivec svobody milovný a vnitřně náboženský. Avšak to, co by se mohlo zváti »protestantským« smýšlením, existuje od nejdřívějších dob: není-liž to ovzduší, jež dýší evangelické zprávy na každé řádce? Představujeme-liž si apoštola svobody listu Galatským s hlavou skloněnou, protože pontifex maximus na kurulské stolici prohlásil nějaké dogmatické rozhodnutí? Což nečteme v onom

---

[94]) Jednotlivec z barbarského severu mohl arci hodně vynikati, a obyvatel císařství byl zajisté po většině hodně hrubý člověk; avšak »kultura« znamená hromadný pojem, což viděti bylo zvláště na Řecku, a tu možno beze všeho tvrditi, že v germánských zemích kultura počala vznikati sotva před 13. stoletím.

[95]) Viz str. 311.

právem proslulém listě Anonymově Diognetovi z pranejstarších dob křesťanských: »Neviditelné jest náboženství křesťanů«?[96]) Renan dí: »Les chrétiens primitifs sont les moins superstitieux des hommes . . . chez eux pas d'amulettes, pas d'images saintes, pas d'objets de cultes.«[97]) Ve druhém stol. dosvědčuje Celsus, že křesťané daleko se od sebe oddálili ve svých výkladech a theoriích, jsouce sjednoceni jenom tímto jedním vyznáním: »skrze Ježíše Krista jest pro mne svět ukřižován a já pro svět«.[98]) Co možná největší vnitrnost náboženská, dalekosáhlé zjednodušení vnějšího projevu náboženského, volnost individuální víry: toť povaha ranného křesťanství vůbec. Tato volnost byla tak veliká, že i na západě, kde přec Řím od počátku převládal, po staletí každá země, ba často každé město se svým okrskem mělo svoje zvláštní vyznání víry.[99]) Naši severní mužové jsou přílišně prakticky-světsky založeni, příliš zaměstnáni státními organisacemi, zájmy obchodními a vědami, než aby někdy sáhli k tomuto nejpravějšímu protestantství z doby předřímské. Kromě toho tito ranní křesťané měli to také lépe než my: stín theokraticko přetvořené římské imperialistické myšlénky ještě na ně nebyl padl. Naproti tomu byl to osudný povahový rys právě u severního hnutí, že musilo vždy nejprv vystoupiti jako reakce, že musilo nejprv strhávat, než mohlo pomýšleti na výstavbu. Ale právě tato záporná povaha dovoluje sloučiti zcela nepřehledné množství velmi rozmanitých faktů pod tento jeden pojem: vzpoura proti Římu. Od vystoupení Vigilantiova ve 4. stol. (proti zlořádu mnišství, ohrožujícímu blaho národů) až k Bismarckovu boji proti jezovitům — jeden příbuzenský rys spojuje všecka tato hnutí; neboť jakkoliv různý by byl popud ke vzpouře, Řím sám představuje jednotnou, tak železně

---

[96]) § 6.

[97]) »První křesťané byli všech lidí nejméně pověrčiví. u nich není amuletů, ani obrazů svatých, ani předmětů uctívaných.« — Origines du Christianisme 7. vyd. VII. 629. (Překl.)

[98]) Srovn. Origenes: Proti Celsovi, V. 64.

[99]) Srovn. Harnack: Das apostolische Glaubensbekenntnis, 27. vyd. str. 9. Odchylky jsou dost značny. Nynější tak zvané »apoštolské vyznání« vešlo v užívání teprve v 9. století.

logickou, tak pevně utvářenou ideu, že všecko nepřátelství proti ní dostává zvláštní zabarvení stejného rázu.

Přidržme se tedy v zájmu jasného souhrnu uvedeného pojmu »vzpoury proti Římu«. Nutno však u něho činiti důležitý rozdíl. Pod jednotným vnějškem chová totiž pojem »Řím« dva základně různé směry: jeden prýští z křesťanského pramene, druhý pak z pohanského; jeden míří k církevnímu, druhý k politickému ideálu. Řím jest, jak praví Byron, »a hermaphrodite of empire«.[100]) I zde opět neblahá dvojakost, s níž se setkáváme v křesťanství krok za krokem! A stojí tu vedle sebe netoliko dva ideály — politický a církevní — nýbrž politický ideál Říma, židovsko-pohanský v základech i výstavbě, skrývá tak velkolepý sociální sen, že za všech dob dovedl oslniti i mohutné duchy, kdežto vlastní náboženský ideál, byť i proniknutý přítomností Kristovou (tak že mnohá povznesená duše v této církvi zří jenom Krista), přímo zavedl protikřesťanské představy a nauky do křesťanství a pozvolna je vypěstoval. Mnohému muži dobrého úsudku zdál se tudíž politický ideál Říma náboženštějším než jeho církevní ideál. Dostalo-li se tedy vzepření proti Římu jakési jednotnosti skrze okolnost, že základní princip Říma v obou oborech, politickém i církevním, jest absolutní despocie, a že tudíž každý odpor znamená vzpouru, tož přece snadno pochopíme, že příčiny ke vzpouře byly pro různé lidi ve skutečnosti rozličny. Tak na př. germánská knížata dřívější doby přijímala náboženské učení beze všeho, jak je hlásal Řím, nestarajíce se, bylo-li křesťanské čili nic, ale hájila zároveň svých vlastních politických práv proti politickému ideálu, jenž byl základem římského náboženství a jehož velkolepým snem bylo »boží město« na zemi, a vydala jen v největší tísni něco málo ze svých národních nároků, kdežto byzancký císař Lev, nejsa nikterak ohrožen v některém svém politickém právu, jen z čistě křesťansko-náboženského přesvědčení, aby zadržel vnikající tam pohanskou pověru, podjal se boje proti uctívání obrazů a tím zároveň i proti Římu.[101]) Jak složity jsou již tyto příklady,

---

[100]) The deformed transformed, I. 2.

[101]) Čtěme v Hefelově Konziliengeschichte, sv. III., obšírné a aggresivně strannické líčení sporu o uctívání obrazů; uvidíme, že Lev Isaurijský a jeho rádcové se snažili

pozorně-li se na ně díváme! Vždyť ona germánská knížata upírala sice papeži světské nároky a církevní představu civitas Dei, používala však papežské autority, jestliže jim z ní kynul prospěch; na druhé straně takoví lidé, jako Vigilantius a Lev Isaurijský, kteří z čistě náboženského zájmu brojili proti věcem, jež považovali za nekřesťanský zlořád, upadali ve velikou nedůslednost, ježto nepopírali v zásadě autority Říma a tudíž důsledně se jí měli podrobiti. Zmatek zde jenom lehce naznačený zveličuje se stále, čím zevrubněji věc zkoumáme. Kdo by ovládal dalekosáhlé vědění a věnoval se vylíčení vzpoury proti Římu (asi od 9. do 19. stol.), vynesl by najevo, že Řím měl proti sobě veškerý svět a že děkuje za svoji nepřirovnatelnou moc nutivé síle neúprosně logické ideje. Nikdo nikdy nejednal logicky proti Římu; Řím pak byl bezohledně logický pro sebe a takto přemohl i otevřený odpor i četné vnitřní pokusy vnutiti mu jiný směr. Neztroskotal pouze Lev Isaurijský, jenž napadl Řím zevně, ztroskotal rovněž

---

brániti rychlému úpadku náboženského vědomí zaváděním pověreckých, nekřesťanských obyčejů. Dogmatický spor tu nebyl, ani zájem politický; naopak svým mužným jednáním popuzuje císař všecek svůj lid, vedený nepřehledným množstvím nevědomých mnichů, proti sobě, a Hefelovo psychologické vysvětlení, že se císaři nedostávalo aesthetického citu, jest věru dětsky naivní, než aby zasluhovalo vyvrácení. Naproti tomu nahlížíme každodenně více, jak Lev měl pravdu, tvrdě, že ctění obrazů znamená zpětný pokles do pohanství. V Malé Asii archaeologie dnes sleduje od místa k místu přeměnu dřívějších bohů ve členy křesťanského pantheonu, jenž potom jako dříve zůstali místními bohy, k nimž se potom putovalo jako před tím a ještě dnes putuje. Tak na př. ze seleucijské, obry usmrcující Atheny stala se »svatá Thekla ze Seleucie«; oltáře panny Artemidy byly překřtěny na oltáře »panny matky boží«; bůh z Colossu platil nadále za archanděla Michala. Pro obyvatelstvo byl ten rozdíl sotva zpozorovatelný (viz Ramsay: The Church in the Roman Empire, str. 466 násl.). S těmito starými lidovými, naprosto nekřesťanskými, ano protikřesťanskými pověrami souviselo všecko ctění obrazů; ať si církev zaváděla tolik »distinguo«, kolik jen chtěla, obraz přec zůstával jako kámen v Mekce předmětem magickými silami nadaným. Naproti takovým faktům, kterými nejenom v Malé Asii, nýbrž v celé Evropě se udržuje víra v místní divotvorná božstva až podnes (pokud sáhá vliv Říma), vyjímají se »důkazy«, jež Řehoř II. ve svých listech Lvovi uvádí pro ctění obrazů, velmi potrefně. Dva z nich hlavně mají působiti pádně. Kristem (Mat. IX., 20) uzdravená žena postavila na místě, kde byla

tak i sv. František z Assisy ve snaze reformovati uvnitř ecclesia carnalis, jak nazýval církev římskou;[102]) ztroskotal apoštolský nadšenec Arnold z Brescie, ve své domněnce, oddáliti církev od jejích světských cílů; ztroskotali Římané v opětovaných zoufalých vzpourách proti tyranii papežů; ztroskotal Abaelard, fanatik pro římský náboženský ideál, ve svém pokusu sloučiti s ním racionalnější, vyšší myšlení; ztroskotal Abaelardův protivník Bernard, reformátor mnišství, jenž by rád byl vnutil papeži a vší církvi své mystické pojetí náboženství a zavřel ústa násilně »nevyrovnatelným doktorům rozumu« (jak je posměšně nazýval); ztroskotal zbožný opat Joachim ve svém boji proti »zbožnění římské církve« a proti »tělovým představám« svátostí; ztroskotal devotní rakouský dům i bavorský, jež bojovaly až do 17. stol. za ponechání laického kalicha a kněžského manželství ve svých státech;[103]) ztroskotalo Polsko ve svých smělých refor-

---

vyléčena, sochu Kristovu, a bůh, nehněvaje se, dal vyrůsti u paty sochy dosud neznámou léčivou bylinu! Druhý důkaz jest ještě pěknější. Abgar, kníže Edesský, současník spasitelův, zaslal Kristovi list, a tento mu v dík poslal svou podobiznu! (Hefele, str. 383 a 395.) — Velmi pozoruhodný a pro posudek římského stanoviska svrchovaně poučný jest fakt, že papež císaři vytýká (str. 400), že oloupil lidi o obrazy a dal jim za ně »pošetilé řeči a hudební žerty«, což znamená, že Lev, jako o několik let později Karel Veliký, zavedl zase do chrámu kázání a pečoval o povznesení mysli hudbou. Toto obojí zdálo se římskému mnichovi zrovna tak zbytečným, jako se mu zdálo ctění obrazů býti nevyhnutelným. Uvážíme-li nyní, že Germanicia, Lvova domovina na hranicích Isaurie, byla od císařů pozdě zřízená veteránská osada (Mommsen: Röm. Gesch. 3. vyd. V.. 310); uvážíme-li, že četní Germáné sloužili ve vojsku; uvážíme-li dále, že Lev Isaurijský byl muž z lidu, který tedy nikoli svým vzděláním, nýbrž svou povahou mohl se tak dalece lišiti od pravých Maloasiatů. aby právě nenáviděl, co oni milovali: tož mohla by vzniknouti otázka, zdali tento útok na římsko-pohanský materialismus, třeba povstal na jihu, přece nebyl zrozen z duše severní? Mnohá hypothesa stojí na slabších nohou.

[102]) Že duševní rozvoj tohoto podivuhodného muže se děl nejvýš pravděpodobně pod přímým vlivem Valdenských, bylo v novější době ukázáno a zasluhuje největší pozornosti. (Srovn. Thode: Franz v. Assisi, 1885, str. 31 násl.)

[103]) Pro toto a předcházející tvrzení viz Smetsovo biskupsky schválené vydání Concilii Tridentini canones et decreta s dějepisným úvodem, 1854, str. XXIII.

mačních pokusech; ztroskotala Francie při vší tuhosti ve svém pokuse zachovati alespoň stín polonezávislé gallikánské církve — — —[104]) především však ztroskotali od Augustina až k Janseniovi všickni ti, kteří se snažili zavésti do římské soustavy apoštolské učení o víře a o milosti v její čistotě a nefalšovanosti, jakož i od Danta až k Lamennais-ovi a Döllingerovi všickni, kdož žádali odluku církve od státu a náboženskou svobodu jednotlivce. Všickni tito mužové a hnutí — a jsou jich ve všech stoletích legie — jednali nelogicky a nedůsledně; neboť chtěli buď základní římskou ideu reformovati anebo uvnitř této ideje si vymíniti jistou míru osobní, vztažmo národní svobody: obé však jest zjevná neshodnost. Neboť základní princip Říma jest (nikoli teprv od 1870, nýbrž odjakživa) božské dosazení a z toho plynoucí neomylnost; naproti němu svoboda myšlení může býti jen zločinnou libovůlí; a co se týká reformy, jest poukázati, že římská idea, jakkoliv se nám jeví spletitou při bližším pozorování, jest přece organickým produktem spočívajícím na pevných základech vícetisíciletých dějin a dále vybudovaným pod přísným dozorem povahy a náboženských potřeb všech lidí, kteří v nějakém vztahu náležejí národnostnímu chaosu — a jak daleko tento sáhá, není nám neznámo.[105]) Kterak muž bystroduchosti Dantovy mohl se považovati za pravověrného římského katolíka a přece žádati odluku světské a duchovní moci, jakož i podřízenost této oné? Vždyť Řím právě jest dědicem nejvyšší světské moci; knížata užívají meče jenom jako jeho mandatarii, a Bonifác VIII. naplnil svět úžasem jen svou otevřeností a nikoli novotou svého stanoviska, zvolav: ego sum Caesar! ego sum Imperator! Kdyby se byl Řím vzdal tohoto nároku, byl by si zasadil

---

[104]) Ztroskotal konečně Jiří Poděbradský v neúnavné, nelogické a lepší věci hodné snaze smířiti trosky husitství s Římem, a ztroskotal hrozně všecek národ český, že nejednal důsledně a neodtrhl se úplně a naprosto od Říma, maje k tomu příležitost a příznivé okolnosti — a stůně hrozně bolestně národ český právě dnes, že jeho hlavy a vůdcové si neuvědomují anebo z pohodlí ani uvědomiti si nechtějí úžasný dosah fakta, že římský klerikalismus vniká už v samu dřeň národa a připravuje mu mravní katastrofu, po níž následovati musí i katastrofa politická se všemi důsledky. (Poznam. překladat.)

[105]) Viz str. 294.

smrtelnou ránu. Nezapomínejme nikdy, že církev čerpá všecku svoji autoritu z předpokladu, že jest zástupkyní boží; jak Antonio Perez praví s čistě španělským humorem: »El Dios del cielo es delicado mucho en suffrir compañero in niguna cosa (Bůh nebes jest příliš žárlivý, než aby v některé věci strpěl soka.[106]) A v této souvislosti nepřehlédněme též, že všecky nároky Říma jsou historické, jak náboženské tak i politické; také jeho apoštolský primát odvozuje se z historického dosazení, nikoli z nějaké duševní převahy.[107]) Kdyby Řím v některém bodě se vzdal historické souvislosti, musila by celá budova brzy se sřítiti, a nejnebezpečnějším bodem bylo by právě ono připojení k supremacii římského světského imperia, potom rozšířeného na božské imperium; neboť náboženské dosazení jest tak velice přitaženo za vlasy, že ještě Augustin je popíral,[108]) kdežto skutečné imperium jest z nejmassivnějších základních faktů dějin a pojato také jako »božského původu« (a proto neomezené) sáhá dále a tkví pevněji než některá evangelická tradice nebo učení. Žádný tedy z výše jmenovaných protestantů — neboť tito a nikoli oni, kteří z římské církve vystoupili, zasluhují tohoto záporného označení — žádný nepůsobil trvalým vlivem; uvnitř tohoto pevného rámce bylo to nemožností. Vezmeme-li do rukou obšírnější církevní dějiny, užasneme nad velikým počtem vynikajících katolických mužů, kteří celý svůj život věnovali zevnitřnění náboženství, boji proti materialistickým pojetím, šíření augustinského učení, odstranění kněžských zlořádů a t. d.; jejich působení však zmizelo beze stopy. Aby v této církvi něco trvalého vykonaly, musily znamenité osob-

---

[106]) Citováno Humboldtem v listu Varnhagenovi van Ense ze 26. září 1845.

[107]) Právě proti Petrovi užil Kristus slov, jakých neužil proti žádnému apoštolu: Zvedni se, satane, ode mne, pohoršuješ mne, neboť nechceš, co jest božského, nýbrž co lidského jest. (Mat. XVI., 23.) A nejenom trojí zapření Krista, nýbrž i Pavlem jakožto »přetvářka« bičované chování jeho v Antiochii (Gal. II., 13) dávají nám poznati v Petrovi prudkou sice, ale slabou povahu. Připustíme-li tedy, že skutečně se mu dostalo primátu, tož nestalo se tak zajisté pro jeho zásluhy a taktéž nikoli pro přirozenou převahu jeho vynikající velikosti, nýbrž následkem bohem oblíbeného, historicky uskutečněného dosazení.

[108]) Viz výše na str. 62. II.

nosti, buď jako Augustin, odporovati sobě samým, anebo jako Tomáš Aquinský, chopiti se specificky římské myšlénky u kořene a vlastní individualitu odhodlaně od mládí dle toho přetvářeti. Jinak zůstalo jen jedno východiště: úplná emancipace. Kdo zvolal s M. Lutherem: »Jest konec s římskou stolicí!«[109]) — ten se vzdal beznadějného boje, v němž nejprve hellénský východ a potom celý sever, pokud v něm setrval, přemožen zanikl: zároveň umožnil tento boj národní obrodu tam, neboť, kdo se Říma zříká, setřásá zároveň myšlénku imperia.

Tak daleko to nedošlo v době, kterou se zabýváme — s jedinou výjimkou počínajícího hnutí Valdenského. Boj mezi severem a jihem byl a zůstal nerovný, uvnitř církve za autoritativní považovanou vybojovaný. Sekt bylo nesčetně mnoho, avšak ponejvíce čistě theologických; arci mohlo arianství vydati specificky germánské křesťanství, ale jeho vyznavačům nedostávalo se kulturních předpokladů, aby mohli propagandisticky působiti a své stanovisko zastávati; naproti tomu ubozí Valdenští, ač Řím je opětovně (posledně roku 1685) všecky — pokud se jich mohl zmocniti — dal zavražditi, udrželi se až do dneška a mají nyní v samém Římě vlastní chrám: důkaz to, že kdo jest tak důsledný jako Řím, má trvání, byť byl sebe slabší.

Posud jsem byl nucen líčiti tento boj jaksi à rebours, právě pro roztříštěnost a nedůslednost severních mužů naproti jednotnému nepříteli. Kromě toho byla to zase přirozeně jen naznačení. Fakty jsou jako komáři: jakmile se světlo rozžehne, vletí sami po tisících okny dovnitř. Proto chci také zde, jakožto doplněk již naznačeného o boji mezi severem a jihem, vybrati jenom dva muže za příklad: jednoho realního a jednoho ideálního politika, oba horlivé theology v hodinách prázdně a povždy nadšené dítky římské církve: míním Karla Velikého a Danta.[110])

---

[109]) List z r. 1520 papeži Lvu X.

[110]) Dante narodil se 1265, tedy ve velikém hraničním století; kromě tohoto formálního oprávnění, jej zde jmenovati, vyplývá ještě druhé oprávnění z okolnosti, že oko tohoto velikého básníka hledělo netoliko vpřed, ale i dozadu zpět. Dante jest zrovna tak koncem jako začátkem. Počíná-li jím nová doba, není to tím, že by byl zakončil starou dobu; zvlá-

Dobyl-li si kdo práva vykonávati vliv na Řím, byl to Karel; byl by mohl zničiti papežství, ale on je zachránil a na tisíciletí nastolil; on — jako nikdo před ním nebo po něm, byl by měl moc, alespoň Němce definitivně odloučiti od Říma; on naopak činil to, co imperium v době největšího lesku nedovedlo, a přivtělil je nadobro »svaté« a »římské« říši. Tento tak osudně horlivý přívrženec Říma byl však přece dobrým Němcem, a nic mu neleželo více na srdci než tuto církev, které si jako ideálu vášnivě vážil, shora až dolů zreformovati a vyrvati z drápů pohanství. Papeži posílal hodně hrubé dopisy, v nichž o všem možném polemisuje a církevně uznané koncily nazývá ineptissimae synodi; a od apoštolské stolice sáhala jeho péče až k šetření, kolik kuběn chovají venkovští faráři! Zvlášt horlivě staral se, aby svaté Písmo, jež pod vlivem Říma téměř docela upadlo v zapomenutí, kněžím anebo alespoň biskupům bylo známo; bděl přísně, aby opět zavedena byla kázání, a to taková, »jimž by lid mohl rozuměti«; zakázal kněžím prodávati posvěcený olej jako čarovný prostředek; vydal příkaz, že v jeho říši žádní noví svatí nesmějí býti vzýváni, a t. d. Zkrátka, Karel osvědčil se dvěma vzhledy jakožto germánský kníže: předně jest on a nikoli biskup, ba ani římský biskup, pánem ve své církvi, za druhé, usiluje o zevnitřnění náboženství, jež Indoevropanu jest vlastní. Nejzřejměji vystupuje to při sporu obrazovém. V proslulých, papeži zaslaných libri Carolini odsuzuje sice Karel obrazoborství (ikonoklasmus), ale zrovna tak i ctění obrazů (ikonodulii). Přiměřeno a dobře jest, míní, míti obrazy za ozdobu a k upomínce, jest však úplně lhostejno, máme-li obrazy nebo ne, a nikterak nesmí býti obraz uctíván a tím méně vzýván. Tím postavil se Karel v odpor k učení a praksi římské církve, a to s plným vědomím, zavrhuje výslovně usnesení synod a autoritu církevních otců. Činěny a posud činí se pokusy i v nejmodernějších církevních dějepisech vylíčiti věc jako neporozumění; řecké slovo proskynesis bylo prý nesprávně překládáno slovem

Karel Veliký.

ště jeho názory o poměru mezi státem a církví vězí zcela v karolinsko-ottonských názorech a snech, a on zůstává slepým pro veliký politický převrat Evropy, jenž tak bouřlivě okolo něho se ohlašuje.

adoratio a tím Karel byl prý sveden a t. d. Avšak těžiště docela nespočívá v kasuistickém rozlišování mezi adorare, venerari, colere a t. d., jež ještě dnes hraje velikou úlohu v theorii a tak malou v praksi; nýbrž stojí tu dva názory proti sobě: papež Řehoř II. učil: jisté obrazy jsou divotvorny; Karel naproti tomu tvrdí: všecky obrazy mají pouze cenu uměleckou, samy o sobě jsou lhostejny, opačný názor jest modloslužba. Sedmá všeobecná synoda v Nicaei r. 787 ustanovila ve své sedmé schůzi, že »obrazům a jiným svatým nářadím má se přinášeti kadidlo a světla k jich uctívání«; Karel na to odpověděl doslova: »Jest pošetilé páliti před obrazy světla a kadidlo.«[111]) A tak má se věc ještě dnes. Řehoř I. výslovně nařídil misionářům (okolo 600), aby se nedotýkali pohanských místních bohů, jakož i čarodějných pramenů a spokojili se křesťansky je překřtíti;[112]) jeho rady následuje se ještě ve 20. stol.; zoufale, ale beze všeho trvalého výsledku bojují ještě dnes katoličtí preláti proti pohanství od Říma zásadně vypěstěnému.[113]) V každém římském poutnickém kostele jsou jisté obrazy, jisté sochy, zkrátka artefakty, jimž se připisuje zcela určitá působivost; anebo jest studna, jejíž voda vytryskla na místě, kde se zjevila matka boží a t. d.; toto je prastarý fetišismus, který v lidu nikdy nevymřel, od kultivovaných Evropanů však již v dobách Homérových byl přemožen. Tento fetišismus Řím znovu posílil a vypěstoval — snad právem, snad veden instinktem, že je tu něco, čeho takoví, kteří ještě »nevstoupili v denní světlo života«, nemohou postrádati — a proti němu zdvihl se Karel. Protiva jest patrna.

Co pak pořídil Karel ve svém boji proti Římu? Pro okamžik mnohé, trvale však ničeho. Řím poslouchal, kde musil, odporoval, kde mohl a šel klidně svou cestou dále, jakmile mocný ten hlas na věky umlkl.[114])

---

[111]) Viz v Hefelových Konziliengeschichte III. 472 a 708. Jest k tomu potřeba drzosti, chtít nám laikům namluviti, že jest zde nevinné nedorozumění; zde naopak stojí naproti sobě dva různé názory světové, dvě různé raçy.

[112]) Greg. papae Epist. XI., 71 (dle Renana).

[113]) Z množství dokladů jeden; r. 1825 svědčí kolínský arcibiskup, hrabě Spiegel Desenberg, že v jeho arcibiskupství »pravé Ježíšovo náboženství přešlo v hrubé uctívání obrazů« (Briefe an Bunsen 1897, str. 76).

Ještě méně než nic — možno-li — pořídil Dante, jehož reformní myšlénky byly dalekosáhlejší a jehož nejnovější a zasloužilý římsko-katolický životopisec chválí: »Dante pojal myšlénku reformy nikoliv po způsobu kacířském proti církvi, nýbrž prostřednictvím církve a mínil, že jest katolickým, nikoli kacířským nebo schismatickým reformatorem.«[115]) Právě proto také nevykonal žádného vlivu na církev, ani v životě ani při smrti. »Katolický reformátor« jest contradictio in adjecto, neboť hnutí římské církve může spočívati jen v tom, že její základy stále jasněji, stále logičtěji, stále nepoddajněji se vyvíjejí a se vykonávají. Rád bych věděl, jaká kletba by dnes stihla muže, jenž by jako katolík se odvážil zástupce Kristova takto osloviti: Dante.

E che altro è da voi all' idolatre,
Se non c'egli uno e voi n'orate cento?[116])

a jenž, označiv římské kněžstvo za nekřesťanskou, »neevangelickou havěď«, pokračuje:

Die questo ingrassa il porco, sant' Antonio,
Ed altri assai, che son peggio che porci,
Pagando di moneta senza conio.[117])

Jak úplně podlehli všichni ti severští mužové, kteří snili o reformě »nikoli proti církvi, nýbrž prostředni-

---

[114]) Tisíc let po Karlu Vel. »svatý olej« prodává se jako domácí prostředek velmi čile; tak ohlašují na př. v Mnichově vycházející noviny: Der Armen-Seelen Freund, Monatsschrift zum Troste der leidenden Seelen im Fegefeuer, ve 4. seš. r. 1898, »svatý olej« z lampy p. Duponta v Toursu po 30 fenikách láhev! Tento olej se velebí jakožto velmi působivý proti zánětům! (Vydavatel těchto novin jest katolický městský farář a časopis jest pod biskupskou censurou. Vysoká šlechta prý jest p. Duponta nejlepší odběratelkou.)

[115]) Kraus: Dante (1897), str. 736.

[116]) Inferno, zpěv XIX. »Co že vás odlišuje od modloslužebníka nežli to, že on vzývá jednu modlu a vy sto?«

[117]) Paradiso, zpěv XXIX. »Z výnosu (z bludného vodění »hloupého lidu«) krmí sv. Antonín svou svini, a totéž činí jiní, jenž horší jsou než svině a platí neraženou mincí« (t. j. odpustky). I Boccaccio nazývá kněžstvo »sviněmi, jež tam se utíkají, kde nemusí pracovati«. (Decamerone, III., 3.)

ctvím církve«, vidíme právě odtud, že dnes žádný by se neodvážil takto mluviti.[118]) I Dantovo zdůraznění víry naproti skutkům:

— La fé, senza la qual ben far non basta
Purgatorio XXII. atd. — sotva by dnes někomu bylo trpěno. Nač však chci zde obrátiti pozornost, jest, že Dantovy názory o čistě duševním, světské moci podřízeném úřadě církve propadly dvojnásobnému anathema články 75. a 76. syllabu z r. 1864. A jest to zcela logické, ježto síla Říma spočívá v jeho důslednosti a zvláště v tom, že pod žádnou podmínkou se nevzdává svých časných nároků. V pravdě jest to kulhavá, nemyslivá orthodoxie, která hledí Danta omýti, místo aby otevřeně doznala, že náleží k nejnebezpečnějšímu druhu protestantů. Šel zajisté Dante dále než Karel Veliký. Tomuto tanul na mysli jakýsi způsob caesaro-papežství, v němž císař, jako Konstantin a Theodosius, měl míti dvojí moc, oproti papežocaesarii, jíž se domáhal římský pontifex maximus; i zůstal tudíž alespoň uvnitř římské světovládné myšlénky. Dante naproti tomu žádal úplné oddělení církve od státu, což by ovšem bylo zkázou Říma, čemuž papežové lépe rozuměli než Dante a nejnovější jeho životopisec. Dante vrhá na Konstantina příčinu všeho zla, poněvadž založil církevní stát:

Ahi, Constantin! di quanto mal fu matre,
Non la tua conversion, ma quella dote
Che da te prese il primo ricco patre![119])

Ba dvojí hany dle něho zasluhuje Konstantin, jednou, protože církev svedl na scestí, po druhé, poněvadž seslabil vlastní říši. V 55. verši 20. zpěvu »Ráje« dí Dante, že Konstantin, propůjčiv církvi moc, »zničil svět«. A sledujeme-li tuto ideu v Dantově spise De Monarchia, vyjde najevo, že tu jest zcela pohansko-historické učení: představa, že vláda světa jest pra-

---

[118]) Dantovi bylo by se vedlo jako oněm církevním otcům a svatým, o nichž Balzac v Louis Lambert-ovi píše: »dnes by je církev prohlásila kacíři a atheisty«.

[119]) Inferno, XIX. »O Konstantine! jakého zla příčinou bylo tvoje nikoli obrácení, ale obdarování, jež první bohatý otec od tebe obdržel.«

vým dědicem římské říše.[120]) Jak jest možno, tak blízko jíti okolo římské církevní moci a přec jí nepochopiti? Vždyť právě církev jest dědičkou oné moci světové. Teprve její uchvácením povstala civitas Dei. Již dávno Augustin dovodil silou logiky, již by bylo přáti Dantovi a jeho obráncům, že moc státu spočívá na moci hříchu; ježto pak Kristovou smrtí zlomena byla moc hříchu, má stát býti podroben církvi, jinými slovy: církev stojí nadále v čele státního řádu. Papež jest dle orthodoxního učení zástupcem božím, vicarius Dei in terris;[121]) kdyby byl pouze »zástupcem Kristovým«, anebo »nástupcem Petrovým«, tož bylo by ovšem možno považovati ten úřad za duchovní správu, neboť Kristus pravil: Moje říše není z tohoto světa; leč kdo by si byl měl osobovati nějakou autoritu nad zástupcem všemocného božství na zemi? Kdo by směl popírati, že časné věci zrovna tak jsou bohu podřízeny jako věčné? Kdo by se odvážil odpírati mu v některé příčině supremacii? Ať si tedy byl Dante v theologických věroučných věcech přísně pravověrným katolíkem, jenž nepochyboval o neklamném učitelském úřadu církve[122]) — na takové dogmatické domněnce nezáleží,

---

[120]) De Monarchia, celá druhá kniha. Viz jmenovitě 3. kapit., v níž »božské předurčení« římského národa k světovému panství se odvozuje ne snad z výkladů starozákonních proroků anebo docela z dosazení Petrova, nýbrž z rodokmene Eneáše a Kreusy! Raça a nikoli náboženství rozhoduje u Danta.

[121]) Concilium Tridentinum, decretum de reformatione, kap. 1.

[122]) Kraus, str. 703 násl. zdá se vítězně zastávati svou thesi, ale netuší, jak málo znamená taková pravověrnost, a jak nebezpečné jest jeho vlastní stanovisko pro římskou církev. Nemohu se zdržeti, abych neobrátil pozornost k tomu, že Dantovo proslulé vyznání víry na konci XXIV. zpěvu »Ráje« jest přímo smutně abstraktní. Kraus považuje za konečný důkaz jeho pravověrnosti credo, jež nevyslovuje jména Ježíše Krista! Mně naopak napadá, že Dante se drží pouze všeobecně mythologického. A vzpomínám-li řady ijných výroků, mám dojem, že Danta vůbec (jako mnohé jiné muže jeho doby) sotva lze nazývati křesťanem. Veliký kosmický bůh v nebi a římská církev na zemi: všecko intellektualní a politické, nebo mravní a abstraktní. Lidstvo cítí nekonečnou touhu po náboženství, avšak náboženství samo, ono nebe, jež nepřichází se vnějšími posuňky, bylo ušlechtilým duchům v kolébce ukradeno. Dantova básnická velikost značně spočívá v této hrozné tragice 13. stol., století Innocence III.

nýbrž jest potřeba věděti, co člověk vší svou vlohou jest a musí býti, co člověk chce a musí chtíti, a Dante byl puzen netoliko prudkými slovy vrhati se na nedotknutelnou osobu veleknězovu a bičovati všecky sluhy církve, nýbrž podkopávati samy základy římského náboženství.

Náboženské raçové instinkty.

Úmyslně jsem zdůraznil boj mezi severem a jihem jenom v jeho jevu uvnitř římské církve, a to nejenom, poněvadž jsem už měl příležitost mluviti o jiných jevech, anebo protože náležejí teprve do následující kulturní doby, nýbrž protože se mi zdá, že právě tato stránka bývá opomíjena, a právě ona jest pro porozumění naší přítomnosti veliké důležitosti. Reformací katolická církev spíše sesílila; neboť jí vyloučeni byli z ní neslučitelní živlové v podobě jí oddaných a přece vzpůrných synů — po způsobě Karla Velikého a Danta, kteří přinášeli mnohem více nebezpečí, než kdyby byli nepřáteli, živlové, kteří vnitřně zaráželi logický rozvoj římského ideálu a vně málo anebo docela nic jí nemohli prospívati. Karel Veliký s Dantem jakožto říšským kancléřem byli by římskou církev až na dno zatlačili; Luther naproti tomu jí přinesl tolik světla o ní samé, tak že tridentský koncil znamená pro ni ráno nového dne.

K rozdílům raçovým nechci se zde již vraceti, ač jsou základem boje mezi severem a jihem; co jest patrné, nemusí teprv býti dokazováno. Nemohu však přerušiti tuto krátkou úvahu o severní síle v křesťanském náboženském boji a přejíti k Římu, aniž bych poprosil čtenáře, aby si vzal nějaké dobré dějepisné dílo, na př. první svazek Lamprechtova díla Deutsche Geschichte; pozorné studium přesvědčí jej, jak hluboko zakořeněna jsou v germánské národní povaze jistá základní přesvědčení; zároveň naučí se nahlížeti, že,

---

a Tomáše Aquinského! Jeho naděje omezuje se na luce intelletual (Ráj XXX), a jeho pravým vůdcem není ani Beatrice ani sv. Bernard, nýbrž autor Summa theologiae, jenž téměř úplně odkřesťanštěné křesťanství a noc doby všemu vědění a krásnu nepřátelské se snažil osvítiti čistým světlem rozumu a zidealisovati. Tomáš Aquinský znamená racionalistický doplněk materialistického náboženství; jemu Dante se vrhl v náruč (Viz zajímavou, ač docela jinou thesi zastávající knihu anglického katolíka, E. G. Gardnera: Dante's Ten Heavens, 1898.)

i kdyby Jakub Grimm se svým tvrzením, že »germánská síla rozhodla vítězství křesťanstva«, měl pravdu;[123]) toto křesťanství se podstatně liší od křesťanství národnostního chaosu. Jde tu jakoby o závity mozku;[124]) cokoliv do nich vloženo jest, musí se podle nich ohýbati. Jako loď svěřená zdánlivě jednotvárnému živlu oceánu putovati bude po daleko odchylných drahách, jak ji ten který proud zachvátí, zrovna tak tytéž ideje urazí v různých hlavách různé dráhy a dostanou se do končin, majících jen málo společného. Jak nekonečně významna jest na př. u starých Germánů víra ve všeobecný, nezměnitelný, předem určený a předem určující osud![125]) Již v tomto jednom, všem Indoevropanům společném závitu leží — snad vedle mnohé pověry — záruka bohatého duševního rozvoje různými směry a různými cestami. Ve směru idealistickém víra v osud nutně povede k náboženství milosti, ve směru empirickém ku přísně induktivní vědě. Neboť přísně empirická věda není, jak často se tvrdívá, rozenou nepřítelkyní všeho náboženství, ještě méně pak učení Kristova; byla by se, jak jsme viděli, s Origenem výborně snášela, a v 9. kap. ukáži, že mechanismus a idealismus jsou sourozenci; věda však nemůže obstáti bez pojmu nutnosti, a proto, jak i Renan musí přiznati, »každý semitský monotheismus jest již z domu protivníkem vší fysické vědy«.[126]) Jako židovství, tak žádá i pod římským vlivem rozvité křesťanství za základní dogma neomezenou tvůrčí libovůli; odtud antagonismus a nikdy nekončící boj mezi církví a vědou; u Indů ho nebylo; Germánům jen uměle byl vnucen.[127]) Zrovna tak významný jest fakt, že starým Germánům, jako Indům a Řekům, mravní úvahy se nezaostřily v otázku dobra a zla.[128]) Z toho musilo se vyvinouti s touže nutností náboženství víry v protivě k nábožen-

---

[123]) Geschichte der deutschen Sprache, 2. vyd. str. IV. a 550.

[124]) Srovn. str. 429.

[125]) Viz mé vývody v kap. 3.

[126]) Origines du Christianisme, VII, 638.

[127]) Srovn. str. 391.

[128]) Lamprecht (str. 193) sám nemá, jako většina našich současníků, ani tušení o smyslu tohoto jevu (jejž v 9. kap. obšírně objasňuji). On míní, že »mravní idealismus ještě dřímá«!

ství skutků, t. j. idealismus v protivě k materialismu, vnitřní, mravní obrat v protivě k semitské posvátnosti zákona a římskému obchodování s odpustky. Zde máme ostatně výborný příklad o významu pouhého směru, t. j. pouhé orientace v duševním prostoru. Neboť nikdy žádný člověk neučil, že život může býti dobrý bez dobrých skutků,[129]) a naopak jest to předpoklad židovství a náboženská zásada přívrženců Říma, že dobré skutky bez víry nic nejsou; o sobě jest každé z těchto pojetí stejně ušlechtilé a mravní. Dle toho však, jak se to neb ono zdůrazňuje, vkládáme podstatu náboženství ve vnitřní proměnu člověka, v jeho smýšlení, anebo nastupují tu vnější observance, vně způsobené vykoupení, vedení knih o dobrých a zlých činech a sečtení mravnosti na způsob položky k dobru.[130]) Neméně pozoru-

---

[129]) Neuvěřitelno jest, že ještě dnes i ve vědeckých římských kruzích se učí (viz na př. Brück: Lehrbuch der Kirchengeschichte, 6. vyd. str. 586), že Luther kázal, kdo věří, ať si jen vesele hřeší. Na tuto zločinnou hloupost stačí v odpověď tento citát: »Jako stromy dříve musí býti než ovoce a ovoce nedělá stromy ani dobrými ani zlými, nýbrž stromy dělají ovoce, tak musí i člověk dříve býti zbožný nebo zlý, než koná dobré nebo zlé skutky. A jeho skutky nečiní jej dobrým nebo zlým, nýbrž on dělá dobré nebo zlé skutky. Podobné vidíme ve všech řemeslech: dobrý nebo špatný dům nedělá dobrého nebo špatného tesaře, nýbrž naopak; žádné dílo nečiní mistra, nýbrž jaký jest mistr, takové podle něho také jest dílo.« Von der Freiheit eines Christenmenschen.

[130]) Již za starých dob byla u Israelitů »celá idea dobra a zla uvedena na peněžní tarif« (R. Smith: Prophets of Israel str. 105), tak že Ozeáš musil naříkati: »Kněží sežerou oběti za hříchy mého lidu a jsou žádostivi jejich hříchů« (IV, 8). Pamatuji, jak jsem v Italii křivopřísežníkovi hrozil nepokojným svědomím. »Ach, co pak, milý pane«, odpověděl, »to byla jenom malá lež; sedm let očistce, deset soldů mě to bude stát!« Mínil jsem, že si se mnou tropí žerty, a když oba Františkáni příště klepali na mé dvéře, tázal jsem se ctihodných pánů, kterak nebesa trestají »menší« lež. »Sedm let očistce!« byla ihned odpověď pohotově, »vy však jste dobrodinec z Assisi, vám se mnoho sleví«. — Zajímavo jest, jak Visigotové již v 6. stol. bojovali proti »zlořádu v pokání, že lidé do vůle hřeší a vždy zase obdrží od kněze rozhřešení (Hefele III, 51): opětně známky to boje Germánů proti vnitřně cizímu náboženství. Jednotlivosti o tarifu odpustkovém za peníze nebo ranách karabáčem krátce před prvním křižovým tažením najdeme v Gibbonově Roman Empire, kap. LVIII.

hodny jsou takové věci jako nemožnost vpraviti starým Germánům pojem »ďábla«; mamon vyjádřil Wulfila slovem »Viehgedräng«, avšak slova beelzebub a satan musil nechati nepřeložena.[131]) Šťastní lidé! A co to dá mysliti, vzpomeneme-li si na židovské náboženství strachu a na stálé zdůrazňování ďábla a pekla Baskem Loyolou.[132]) Jiné věci mají zase čistě historickou zajímavost, na př. fakt, že Germáné neměli kněžstva jakožto stavu a každá theokracie jim byla cizí, což ostatně, jak Wietersheim ukazuje,[133]) vnikání římského křesťanství velmi usnadnilo. Přenechávám však toto bádání o vrozených náboženských směrech čtenáři, abych mohl také něco pověděti o třetí veliké moci v boji na doplněnou toho, co již uvedeno bylo o východě a severu.

Síla Říma spočívala především v dalším trvání myšlénky imperia, ano původně ve skutečném trvání císařské moci. Byl to pohanský císař Aurelián, jenž první uklidnil spor mezi křesťany, označiv hlas římského biskupa za rozhodující, a pravým zakladatelem římského křesťanství jakožto světové moci není ani papež, ani některý církevní otec, ani koncil, nýbrž císař Theodosius. Tento z vlastní moci nařídil výnosem z 10. ledna 381, že všecky sekty mimo ty, které byly jím za státní náboženství povýšeny, jsou zapovězeny, a jenž všecky církve konfiskoval ve prospěch Říma; on to byl, jenž zřídil úřad »říšského inkvisitora« a smrtí trestal každou odchylku od přikázané jím orthodoxie. Jak velice však všecko pojetí Theodosiovo bylo »imperialní« a nikoli náboženské anebo docela apoštolské, jde s dosta- Řím.

[131]) Lamprecht, str. 359.

[132]) Viz str. 229. Tento timor servilis zůstal i nadále pevností všeho náboženství v Loyolově řádu. Velmi zábavný jest Parkmanem v Die Jesuiten in Nord-Amerika str. 148 sdělený dopis kanadského jezovity, který pro svoji mladou obec objednává obrazy: 1 Krista, 1 âme bienheureuse, více svatých panen, celý výběr zatracených duší! To nám připomíná Tylorem (Anfaenge der Kultur, II, 337) vypravovanou anekdotu. Misionář rozmlouval s náčelníkem Indiánů a pravil mu: »Můj bůh jest dobrý, ale trestá bezbožníky«; načež Indián odpověděl: »Můj bůh jest také dobrý, ale on netrestá nikoho, spokojen jsa činiti dobré všem.«

[133]) Völkerwanderung, 2. vyd. II, 55.

tek najevo z fakta, že blud ve víře a pohanství byly právnicky vyznačeny jako urážka majestátu.[134]) Úplný význam tohoto stavu věcí chápeme teprv, když uznamenáme, že přede dvěma stoletími tak ohnivý duch jako Tertullián žádal obecnou snášelivost, míně, že každý má boha ctíti po svém přesvědčení, jedno náboženství že nemůže jinému býti na škodu, a když vidíme dále, že 150 let před Theodosiem Clemens z Alexandrie užívá slova »hairesis« ještě ve starém smyslu, totiž na označenou zvláštní školy v protivě k jiným školám, aniž by slovo to mělo nějakou příhanu.[135]) Kacířství jako zločin jest dědictvím římské imperiální soustavy; myšlénka vznikla teprve, když císařové se stali křesťany a nespočívá — opakuji to — na náboženských předpokladech, nýbrž na představě, že jest urážkou majestátu, jinak věřiti než věří císař. Tuto císařskou vážnost dědil později pontifex maximus.

Ve druhé kapitole pojednal jsem obšírně o moci pravé římské státní myšlénky, jakož i o hluboko zasahujících změnách, jež tuto ideu v pravý opak zvrátily, jakmile zmizel její tvůrce, národ římský.[136]) Svět byl zvyklý dostávati zákony z Říma, a sice jenom z Říma; byl tomu tak zvyklý, že i oddělená byzancká říše se ještě nazývala »římskou«. Řím a vláda staly se synonymními výrazy. Pro lidi národnostního chaosu byl Řím jediným prostředkem, jenž je udržoval pohromadě, jedinou organisační ideou, jediným talismanem proti vnikajícím sem barbarům. Svět není řízen toliko zájmy (jak mnohý nejnovější dějepisec učí), nýbrž především ideami, i potom, když tyto ideje se rozplynuly ve slova; a tak vidíme i osiřelý, císařský Řím uchovávati si prestýž, jako žádné jiné město Evropy. Od jakživa Řím slul Římanům »svatým městem«; že jej ještě dnes tak nazýváme, není zvykem křesťanským, nýbrž pohanským dědictvím; starým Římanům byla

---

[134]) Jmenuji Theodosia, poněvadž mimo vůli měl i moc; avšak předchůdce jeho Gratian to byl, jenž prvně vytknul pojem »orthodoxie«, a to rovněž jakožto čistě státní záležitosti; kdo nebyl pravověrný, ztratil občanské právo.

[135]) Tertullian: Ad Scap. 2; Clemens Stromata 7, 15 (obé dle Hatche str. 329).

[136]) Viz jmenovitě str. 149 násl.

právě vlast a rodina posvátností v životě. Nyní ovšem už nebylo Římanů; přece však Řím zůstal svatým městem. Brzy také nebylo římských císařů (kromě jména), jakýsi zlomek císařské moci však zbyl: pontifex maximus. I zde se něco událo, co původně nijak nesouviselo s křesťanským náboženstvím. Dříve, v předkřesťanských dobách byla úplná podřízenost kněžstva moci světské základním principem římského státu, kněží byli ctěni, avšak žádný vliv na veřejný život nebyl jim dovolen; pouze ve věcech svědomí měli jurisdikci, t. j. mohli ukládati na sebe žalujícímu (zpověď!) trest na usmíření jeho viny (pokání!), anebo případně jej vyloučiti z veřejné bohoslužby, ba i vložiti naň božskou kletbu (exkomunikace). Když však císař všecky úřady republiky spojil ve svých rukou, stávalo se víc a více obyčejem považovati pontifikát za nejvyšší jeho hodnost, čímž pomalu pojem pontifika obdržel význam, jehož dříve nikdy neměl. Caesar nebyl žádný titul, nýbrž jenom eponym; pontifex maximus znamenal naproti tomu nejvyšší (a odjakživa jediný) doživotní úřad; jakožto pontifex byl císař »posvěceným majestátem« a před tímto »zástupcem božského na zemi«[137]) musil se každý skláněti — poměr to, na němž přestupem císařů ke křesťanství ničeho nebylo měněno. Ale jiná věc ještě sem přistupuje. S tímto veleknězem souvisela další důležitá představa, a to již od nejstarších dob: nevelmi vlivný na venek byl pontifex kněžstva neomezenou nejvyšší hlavou; kněží jej volili, ale vyvolili si v něm svého doživotního diktatora; on sám jmenoval pontifices (biskupy, jak bychom dnes řekli), on sám měl ve všech otázkách náboženství se týkajících konečné rozhodovací právo.[138]) Přisvojil-li si tedy císař úřad velekněze, tož mohl později křesťanský pontifex maximus vět-

---

[137]) Že tato z prastaré pohanské doby vzatá formule byla tridentským koncilem přijata pro křesťanského papeže, viděli jsme výše.

[138]) Tyto vývody dle Mommsenova Römisches Staatsrecht a s použitím Esmarchova Römische Rechtsgeschichte. Jak veliká ostatně byla autorita pontifika maxima ve starém Římě, jde s dostatek najevo z jednoho místa u Cicerona (De nat. Deorum, lib. III. c. 2), kde praví, že ve všech věcech náboženských dotazuje se velekněze a řídí se jeho výrokem.

ším právem sebe považovati za caesara a imperatora, ježto mezitím skutečně se stal vše spojující nejvyšší hlavou Evropy.

To jest ta »stolice« (od dob Numových proslulá »sella«), již převzal křesťanský biskup v bezcísařském Římě, to jest ono dědictví, bohaté vážností, vlivem, nadprávím, po tisíciletí zpevněné. Ubohý apoštol Petr má o to malou zásluhu.[139])

Řím tedy měl, ne-li vzdělanost a národní karakter, tož přece nesmírné přednosti pevné organisace a staroposvátných tradic. Vliv formy v lidských věcech nelze přeceňovati. Taková zdánlivá vedlejší věc, jako na př. vkládání rukou na ochranu hmotné, viditelné, historické kontinuity jest něco tak bezprostředně působivého na obraznost, že u davů platí více než nejhlubší spekulace a nejsvětější příklady ze života. A to vše jest starořímská škola, starořímské dědictví z doby předkřesťanské. Staří Římané — jinak nevynalézaví — byli mistry v dramatickém zobrazování důležitých symbolických úkonů.[140]) Novořímané zachovali tuto tradici. A tak mladé křesťanství nalezlo zde, a jediné zde stávající již formu, trvající již tradici, vycvičenou již státnickou zkušenost, o něž se mohlo opříti a v nichž se mohlo vykrystalisovati v pevnou, trvalou podobu. Nalezlo netoliko státnickou ideu, nýbrž i vycvičené státníky. Tertullian na př., jenž zadal první smrtící ránu volně-spekulativnímu hellénskému křesťanství, ježto zavedl do církve řeč latinskou místo řecké — řeč, v níž všeliká metafysika a mystika jest nemožna a v níž Pavlovy listy zbaveny jsou svého hlubokého významu — Tertullian byl advokátem a zavedl »v západní dogmatice směr právnický«, jednou zdůrazněním materiálně soudního momentu v náboženských představách, potom zavedením právnicky zbarvených, latinskému praktickému světu přizpůsobených pojmů do představ

---

[139]) Že papežové skutečně nastoupili římskou stolici a jí děkují za svoji moc, svědčí nově římsko-katol. církevní historik. Prof. Fr. X. Kraus píše ve Wissenschaftliche Beilage zur Münch. Allgem. Zeitung z 1. února 1900, č. 26, str. 5: »Brzy když caesarové ustoupili z paláců palatinských, usadili se tam papežové, aby takto v očích lidu nepozorovaně nastoupili na místo imperatorů.«

[140]) Viz str. 168.

o bohu, o »dvou substancích« Kristových, o svobodě člověka (myšleného jakožto právnicky obžalovaného)[141]) a t. d. Vedle tohoto theoretického očiňování praktických mužů byla ještě jejich organisační činnost. Ambrož na př., pravá ruka Theodosiova, byl civilním úředníkem a stal se biskupem, než ještě byl pokřtěn! On sám otevřeně vypravuje, jak byl »odvolán od tribunálu«, poněvadž ho císař chtěl upotřebiti k velikému dílu organisace církve, a jak se tím dostal do trapného postavení, že byl nucen poučovati jiné o křesťanství, dříve než sám o něm byl poučen.[142]) Takovými muži byly položeny základy římské církve, nikoliv Petrovými nástupci v Římě, jejichž jména v prvních stoletích sotva jsou známa. Nevypočítatelnou cenu pro vliv biskupů mělo na př. nařízení Konstantinovo, dle něhož v právním zřízení rozhodčího soudu (receptum arbitrii) bylo ustanoveno, je-li biskup rozhodčím soudcem, že jeho rozsudek zůstává v plné platnosti a bez vyšší instance; pro křesťany bylo často náboženskou povinností obrátiti se na biskupa; nyní stal se tento i civilněprávně jejich soudcem.[143]) Téhož původu, čistě státního a nikterak náboženského, jest také imponující idea nejpřísnější jednoty ve víře i kultu. Stát musí míti jednotnou, všude platnou, logicky vypracovanou ústavu; jednotlivci ve státě nemohou právně rozhodovati dle libovůle, nýbrž musí, chtíce nechtíce, býti zákona poslušni; tomu všemu velmi dobře rozuměli tito advokátští církevní doktoři a práva znalí biskupové, a to jim platilo za pravidlo i v náboženském oboru. Tato úzká souvislost římské církve s římským právem nalezla zřejmý výraz v tom, že církev stála po staletí pod jurisdikcí tohoto práva a všichni kněží ve všech zemích eo ipso byli považováni za Římany a požívali veškerých výsad, které byly spojeny s tímto

---

[141]) Srovn. Harnack, str. 103. O závadném účinku latiny na všecku spekulaci a vědu viz Goethovy poznámky v jeho Geschichte der Farbenlehre.

[142]) Srovn. počátek De officiis ministrorum.

[143]) I toto nebylo novým křesťanským vynálezem; už ode dávna trvalo v Římě jus civile naproti jus pontificium; jenom že zdravý smysl svobodného římského národa nedopustil, aby toto právo nabylo praktického vlivu.

právním poměrem.[144]) Avšak obrat evropského světa k tomuto politickému a juristickému křesťanství nestal se, jak se tvrdí tak často, božským zázrakem, nýbrž střízlivou cestou přinucení. Již zbožný Eusebius (jenž žil dávno před Theodosiem) naříká na nevýslovnou přetvářku domnělých křesťanů; jakmile křesťanství se stalo úředním náboženstvím říše, nebylo více potřeba přetvářky; lidé stali se a byli křesťany, jako platili své daně, a byli »římskými křesťany«, poněvadž císaři nutno dávati, co jest císařovo; nyní stalo se náboženství jako ta země majetkem císařovým. Křesťanství jakožto povinné světové náboženství jest dokázatelně římskou imperiální myšlénkou a nikoliv náboženskou ideou. Když tedy světské imperium pobledlo a mizelo, zbyla tato myšlénka; od císařů dekretované náboženství mělo dáti spojivo pro svět roztříštěný; všem lidem stalo se tím dobrodiní, a proto rozumnější vždy opět tíhli k Římu, neboť tam nalézali netoliko pouhé náboženské nadšení, nýbrž i praktickou organisaci, která každé protivné hnutí všemi prostředky ubíjela, majíc znalost lidí, diplomatickou obratnost, a předem střední nepošinutelnou osu, totiž nepodmíněný primát Říma, t. j. pontifika maxima. V tom tkvěla předně a především síla římského křesťanství jak naproti východu, tak i severu. K tomu přibyl ještě další fakt, že Řím, ležící v zeměpisném středu národnostního chaosu a k tomu téměř výhradně světsky a státnicky nadán, znal zevrubně povahu a potřeby míšeneckého obyvatelstva a neměl v národních vlohách a národních požadavcích překážek projevovati vlídnost na všecky strany, pod jedinou ovšem podmínkou, aby jeho vrchnostenské právo bezpodmínečně bylo uznáváno a zachováváno. Řím tedy byl netoliko jedinou pevně utvářenou církevní mocí prvního tisíciletí, nýbrž i nejvíce pružnou. Nic není neohebnějšího a nepodajnějšího než náboženský fanatik; i nejušlechtilejší náboženský nadšenec nepřizpůsobí se snadno odchylnému pojetí. Řím naproti tomu byl přísný, a když musil býti, byl i ukrutný, ale nikdy skutečně fanatický, alespoň ne ve věcech náboženských a v dobách dřívějších. Papežové byli tak to-

---

[144]) Savigny: Römisches Recht im Mittelalter, svaz. I. kap. 3.

lerantní, tak se velice snažili všecko vyrovnati a církev učiniti přijatelnu všem odstínům, že později někteří z nich, kteří už dávno odešli na věčnost, musili býti v hrobě exkomunikováni k vůli jednotě doktriny![145]) Augustin na př. měl potíže s papežem Zosimem, jenž dogma o prvotním hříchu (peccatum originale) nepovažoval za dost důležité, aby vyvolal pro ně nebezpečný boj s Pelagiany, an tito docela nebyli smýšlení protiřímského, nýbrž naopak papeži přiznávali více práv, než jich protivníci.[146]) A kdo sleduje odtud církevní dějiny až k velikému sporu o milosti mezi jezovity a dominikány v 17. stol. (v základě táž věc jest uchopena na druhém konci a bez Augustina) a vidí, jak papež se snažil uklidniti tento spor, že strpěl obě soustavy a zapověděl jejich přívržencům vzájemně se kaceřovati;[147]) kdo zkumným okem sleduje tyto dějiny, najde, že Řím ze svých mocenských nároků nikdy neslevil ani joty, jinak ale že byl snášelivý jako žádná jiná církevní organisace. Teprve náboženští přemrštěnci v jeho středu, jmenovitě četní vnitřní protestanté, jakož i prudká oposice zvenku vnutily pozvolna papežské stolici vždy určitější, stále jednostrannější dogmatický směr; až posléze nerozvážný jeden pontifex maximus 19. stol. vyhlásil ve svém Syllabu vší evropské kultuře boj.[148]) Papežství bylo dříve moudřejší; veliký Řehoř hořce si stěžuje na bohoslovce, kteří přirozeností božskou a jinými nepochopitelnými věcmi sebe a jiné trápí, místo aby se věnovali praktickým a dobrodějným úkolům. Řím byl by rád býval, kdyby nebylo žádných bohoslovců. Jak Herder správně podotkl: »Kříž, marianský obraz s dítětem, mše, růženec půso-

---

[145]) Alespoň o jednom papeži, Honoriovi, jest to nyní konečně dokázáno (viz Hefele, Döllinger a t. d.).

[146]) Viz Hefele, II. 114 a 120 násl.

[147]) Brück: Lehrbuch der Kirchengeschichte, 6. vyd., str. 744 (pravověrně římsko-katolické).

[148]) Ježto tvrzení, že papež »vyhlásil ve svém Syllabu boj vší evropské kultuře«, narazilo na odpor, tož připomínám slovné znění § 80. jmenovaného dokumentu: Si quis dixit: Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese conciliare et componere: anathema sit. (Řekne-li kdo: Římský papež může a má se smířiti a snášeti s pokrokem, s liberalismem a novověkou civilisací: budiž proklet!)

bily pro jeho účel více, než velmi jemné spekulace by byly vykonaly.«[149])

Že tato netečnost šla ruku v ruce s vyslovenou světskostí, jest zcela přirozeno. Ale i to byl živel síly. Řek hloubal a »sublimoval« příliš, náboženský Germán mínil to vážně. Řím naproti tomu nikdy se neuhnul ze zlaté prostřední cesty, po níž nejraději putuje ohromná většina lidí. Potřebí jen čísti díla Origenova jakožto vzor toho, oč usiloval východ, a potom v ostré protivě k tomu Lutherovo Von der Freiheit eines Christenmenschen, jakožto shrnutí toho, co si myslil sever náboženstvím, abychom ihned pochopili, jak málo to i ono se mohlo hoditi lidem národnostního chaosu — a nejen jim samým, nýbrž všem, kteří jakkoliv byli nakaženi jedem míšenectví (promiscua connubia). Luther předpokládá lidi, kteří v sobě samých nalézají oporu, Origenes pak pohybuje se na výšinách poznání, kde Indové byli zdomácnělí, leč nikoli obyvatelé říše římské, ba ani muž jako Augustin.[150]) Řím naproti tomu dobře rozuměl povaze a potřebám onoho pestrého obyvatelstva, jež mělo býti po staletí nositelem a zprostředkovatelem civilisace a kultury. Řím ne-

---

[149]) Ideen zur Geschichte der Menschheit XIX. I, 1.

[150]) Že Augustin nechápal hellénského myšlení, bylo mu už Jeronýmem vytknuto. A jak to platilo o vší římské církvi, může každý snadno poznati, kdo si přečte v Hefelově Kirchengeschichte, sv. II. str. 255 násl. edikt cís. Justiniana proti Origenovi a patnáct anathemat cařihradské synody z r. 543 na něho. Co tito lidé přehlédli, jest pro posouzení jejich duševních vloh zrovna tak poučno, jako to, co uznali za hodno klatby. Že na př. Origenes prvotní hřích považuje za stávající již před pádem v ráji, horlivci ani neuznamenali, a jest to přece středem jeho naprosto protiřímského náboženství. Naproti tomu bylo jim největší hrůzou, že tento jasný hellénský duch předpokládal množství obydlených světů jako věc samozřejmou, a že učil, že země pozvolna během doby se vyvinula. Nejúžasnějším však shledávali, že velebil zničení těla při smrti jakožto osvobození (kdežto tito od Říma vedení lidé chaosu nedovedli si představiti nesmrtelnost jinak než jako věčné žití svého bídného těla). — Mnozí papežové, ku př. Celestin, zhoubce Nestoriův, neuměli slova řeckého a měli vůbec jen nepatrné vzdělání, čemuž nikdo se nebude diviti, kdo byl poučen Hefelovými dějinami koncilů, že tak mnohý z těch biskupů, kteří většinovým usnesením utvořili křesťanské dogma, neuměl ani čísti, ani psáti, ba ani jména svého podepsati.

žádal ani velikosti povahy ani samostatného myšlení od svých přívrženců; pro každé nadání, pro všeliké horování měl sice místo — ovšem s podmínkou poslušnosti — avšak takoví nadaní a horující lidé tvořili jenom pomocné voje, neboť zřetel byl nepohnutě obrácen k velikému množství a pro ně bylo náboženství tak důkladně přeloženo ze srdce a hlavy do viditelné církve, že se stalo každému přístupným, srozumitelným, až hmatavě zřejmým.[151]) Nikdy žádná instituce neprojevila tak podivuhodnou, cíle vědomou znalost středních vrstev lidských, jako ona církev, která se již záhy počala organisovati okolo římského velekněze jakožto středu. Od Židů přijala hierokracii, nesnášelivost, dějepisný materialismus, avšak varovala se pečlivě neúprosně přísných, mravních příkazů a vznešené prostoty vší pověře nepřátelského židovství, neboť tím by si byla odpudila lid, jenž vždy bývá více pověrecký než náboženský; germánská vážnost byla jí vítána, jakož i mystické vzrušení — avšak bděla, aby přísná vnitrnost neučinila cestu spásy pro slabé duše příliš trnitou a aby mystický vysoký vzlet neemancipoval od kultu církve; mythických spekulací hellénských neodmítala sice, chápajíc jejich cenu pro lidskou fantasii — avšak zbavila mythus jeho plastického, rozvoje schopného a proto věčně revolucionářského významu a zaklela jej k trvalé nehybnosti jako idol k uctívání vystavený. Naproti tomu přijala s povděkem obřady a zvláště svátosti nádherymilovného, v čarodějství své náboženství hledajícího národnostního chaosu. A to jest její vlastní živel, to jediné, čím imperium, t. j. Řím samostatně přispěl k budově křesťanství; a tím bylo docíleno, že — kdežto svatí mužové neúnavně poukazovali na křesťanství jako na protivu pohanství — veliká massa, aniž by znamenala zvláštní nějaký rozdíl, přestoupila z jednoho do druhého; nalezliť opět skvostně oblečené kněžstvo, průvody, obrazy, divotvorná posvátná místa, mystické proměňování oběti, hlásání hmotného věčného života,

---

[151]) Temperamentní afrikánská církev předcházela zde, jako ve mnoha jiných věcech, římskou církev dobrým příkladem a pojala ve své vyznání víry slova: Věřím v odpuštění hříchů, v těla vzkříšení a život věčný skrze svatou církev (viz Harnack: Das apostolische Glaubensbekenntnis, 27. vyd., str. 9).

zpověď, odpouštění hříchů, odpustky — vesměs věci, na něž dávno již byli zvyklí.

Vítězství národnostního chaosu.

O tomto nepokrytém, slavnostním vstupu ducha národnostního chaosu do křesťanství musím na konec pověděti ještě několik slov na objasněnou; dalť on křesťanství zvláštní zabarvení, jaké až po dnes ve všech vyznáních (i od Říma odpadlých) více či méně zavládá, a dospěl svého formálního zakončení na konci doby, jež nás zde zaměstnává. Prohlášení článku víry o transsubstanciaci r. 1215 znamená dokončení tisíciletého rozvoje tímto směrem.[152])

Připojení ke vnějšímu náboženství Pavlovu (v protivě k jeho vnitřnímu náboženství) podmiňovalo pojetí smírné oběti obdobné se židovským; avšak právě Žid zasluhuje upřímný podiv za svůj neustálý boj proti pověře a čarodějství; jeho náboženství byl abstraktní materialismus, a nikoli konkretní.[153]) Naproti tomu až do konce 2. stol. rozšířil se po celé římské říši jako mor naprosto konkretní, byť i mysticky zbarvený materialismus. Jest dokázáno, že toto náhlé vzplanutí všech pověr vyšlo od Semitů, od oněch Semitů totiž, kteří nestáli pod dobrodějným zákonem Jehovy;[154]) bylo se zajisté židovským prorokům hodně namáhati, aby potlačili vždy znovu se vynořující víru v magické působení požitého obětního masa;[155]) a právě tato mezi rodilými materialisty dalece rozšířená víra létla nyní všemi zeměmi silně sesemitštělého národnostního chaosu. Věčný život si žádali tito bídní lidé, kteří zajisté cítili, jak málo věčnosti obsahovalo jejich vlastní bytí. Věčný život slibovali jim kněži nově přetvořených mysterií prostřednictvím »agap«, společných slavnostních hostin, na nichž, proměněno v božskou substanci, požíváno bylo maso a krev, čímž opět proměněno bylo lidské tělo, požívajíc tuto látku věčnosti, aby po smrti

---

[152]) Konečné formální dokonání následovalo po několika letech, předně zavedením povinného klanění se hostii r. 1264, za druhé všeobecným zavedením slavnosti Božího Těla r. 1311.

[153]) Viz str. 230—1 násl.

[154]) Viz R. Smith: Religion of the Semites (1894) str. 358. Pro celou tuto otázku jest čísti přednášky 8., 9., 10. a 11.

[155]) Viz Smitha a za doplněk Cheyne: Isaiah, str. 368.

zase povstalo k věčnému životu.[156]) Tak píše na př. Apulejus o svém zasvěcení v mysterie Isidy, že nesmí skryté prozraditi, jen tolik může říci, že přišel až na hranice říše smrti, vstoupil na práh Proserpiny a navrátil se odtamtud ve všech živlech »novězrozený«.[157]) I mýstové kultu Mithrasova sluli in aeternam renati, na věky znovuzrození.[158])

Že v tom musíme spatřovati oživnutí pranejstarších, nejvšeobecnějších, totemistických bludných představ, proti nimž nejušlechtilejší lidé všech zemí ode dávna a s úspěchem bojovali, nepodléhá pochybnosti.[159]) Zdali ta představa někdy existovala v této zvláštní semitské formě egyptsko-římských mysterií u Indoevropanů, zdá se mi býti velmi pochybno; ale právě Indoevropané vytvořili mezi tím jinou ideu až k plné jasnosti, totiž představu zástupnictví při obětech: in sacris simulata pro veris accipi.[160]) Tak vidíme na př. již staré Indy užívati pečených koláčů ve formě terče (hostie) jakožto symbolických zástupců zvířat, jež mají býti zabíjena. Nuž v římském chaosu, kde všecky myšlénky neorganicky mezi sebou pomíchány byly, nastalo splynutí oné semitské představy v člověku magicky způsobené výměny látkové s arickou symbolickou představou onoho simulata pro veris, jež nemá dále ničeho za účel, než přeložení dříve slovně

---

[156]) Rohde: Psyche, I. vyd. str. 687.

[157]) Der goldene Esel, kniha XI.

[158]) Rohde na j. m. a Dieterich: Eine Mithrasliturgie.

[159]) Užití slova totemismus na tomto místě dalo podnět k nedorozuměním a obsahuje skutečně téměř velmi smělou myšlenkovou ellipsu. Totemismus znamená »uctívání zvířat«, obyčej v celém světě rozšířený; dotyčné zvíře jest svaté a nezranitelné (kráva v Indii, opice v jižní Indii, krokodil u některých afrických kmenů a t. d.). Sledujeme-li však další rozvoj tohoto obyčeje, objevíme, že svaté totem přece mnohdy bylo obětováno, tak na př. v Mexiku jako bůh ctěný mládenec, při čemž vládne domněnka, že požitkem božského masa a krve stává se každý účastníkem božství. Pro tuto souvislost označil jsem tyto představy jako totemismus.

[160]) Leist: Graeco-italische Rechtsgeschichte, str. 267 násl., Ihering: Vorgeschichte der Indoeuropaeer, str. 313; a t. d.

pojaté oběti díků do srdce obětujícího.[161]) Tak požívali tedy při obětních hostinách předkřesťanských římských mysterií nikoliv maso a krev, nýbrž chléb a víno — magicky proměněné. Jest známo, jakou úlohu hrály tyto mysterie; tak se čte u Cicerona De legibus II, 14, že teprve tyto mysterie (již tehdá sestávající ze křtu a »hostiny lásky«) prý darovaly lidem »v životě rozum a ve smrti naději«. Nikomu však neujde, že zde v těchto obrozencích (renati) máme před sebou pojetí obrody zcela protivné tomu, jak učil a žil Kristus. Absolutnímu idealismu, jenž usiluje o úplnou přeměnu vnitřního člověka, jeho podnětů a cílů, staví se tu naproti až k šílenství stupňovaný materialismus, kterýž doufá v magickou proměnu pomíjitelného těla v nesmrtelné následkem požití tajemného pokrmu. Tato představa znamená moralní atavismus, jak jej mohla zploditi jen doba naprostého úpadku.

Jako na jiné věci, tak i na tyto mysterie působilo ranné, pravé křesťanství ve smyslu idealisujícím a užívalo forem své doby, aby je naplnilo novým obsahem. V nejstarším, poevangelickém spise, nalezeném r. 1883 — v Učení dvanácti apoštolů z prvního křesťanského století, jest mystická hostina pouze obětí díků (eucharistie). Při kalichu mluví obec: »Děkujeme ti, otče náš, za vinný kmen tvého sluhy Davida, jejž jsi nám ukázal skrze svého sluhu Ježíše; budiž tobě čest na věky.« Při chlebě mluví: »Děkujeme ti, otče, za život a poznání, jež jsi nám zjevil skrze svého sluhu Ježíše; budiž ti čest na věky.«[162]) V pozdějších tak zvaných Apoštolských Konstitucích označují se chléb a víno jako »dary ku poctě Kristově«.[163]) O nějaké proměně živlů v tělo a krev Kristovu nikdo tehdá nevěděl ničeho. Jest přímo karakteristické pro nejprvotnější křesťany, že se vyhýbají ve svých dobách tolik užívanému slovu »mysterion« (jež vyjádřeno jest latinsky slovem sacramentum. Teprve ve 4. stol., když křesťanství se bylo stalo úředním, povinným ná-

---

[161]) Tak i Augustin ve svých dobrých chvílích to pojímá: »non ipsi in cordibus nostris invisibile sacrificium esse debemus« (De civit. Dei X, 19).

[162]) Dle vydání římsko-katolického professora Narcissa Lieberta.

[163]) Kniha VIII, kap. 12

boženstvím naprosto nekřesťanského císařství, vystupuje toto slovo jakožto nepochybný symptom nového pojmu.[164]) Přece však bojovali nejlepší duchové neustále proti pozvolnému zavádění materialismu a čarodějstva do náboženství. Origenes na př. míní, že nejenom jest tomu »obrazně« rozuměti, když se mluví o těle Kristově v eucharistii, nýbrž obraz ten hodí se »jen pro lidi sprostné«; v pravdě děje se jen »duševní sdílení«. Proto jest také lhostejno dle Origena, kdo se účastní »večeře«, její požívání neprospívá a neškodí, nýbrž vše závisí na smýšlení.[165]) Augustin měl mnohem těžší postavení, ježto žil uprostřed tak surově smyslného světa, že nachází v církvi rozšířenou představu, že pouhé požívání chleba a vína činí členem církve a zajišťuje nesmrtelnost, ať žije kdo ve zločinu neb ne — představa to, proti níž on často bojuje a prudce.[166]) I vážení učitelé církevní, na př. Chrisostomos, tvrdili již tehdá, že posvěceným pokrmem tělo požívajícího v podstatě své se mění. Přes to Augustin zachovává svoje stanovisko, že svátosti jsou stále jen symboly. Sacrificia visibilia sunt signa invisibilium, sicut verba sonantia signa rerum (Viditelné svátosti jsou znaky neviditelných [milostí], jako zvuková slova jsou znaky věcí).[167]) Hostie jest tedy dle Augustina k tělu Kristovu v témž poměru jako slovo k věci. Učí-li se přes to při »večeři« o skutečném sdílení »božského«, tož jde tu o sdílení mysli a skrze mysl. Tak jasný výrok nedává místa k výkladům a vylučuje pozdější římské učení o mešní oběti.[168]) Již tyto velmi zběžné poznámky dostačí, aby

---

[164]) Hatch, str. 302. Srovn. také, co pověděno na str. 29, II.

[165]) Dle Neandra: Kirchengeschichte, 4. vyd. II. 405.

[166]) Srovn. na př. kn. XXI., kap. 25. De civitate Dei.

[167]) De civitate Dei, kn. X. kap. 19. Toto učení bylo později téměř slovně přijato od Wyclifa, vlastního pramene reformace; píšeť zajisté o hostii: non est corpus dominicum, sed efficax ejus signum. (Není to tělo Páně, nýbrž působivý jeho znak.)

[168]) Teprve Řehoř Veliký (okolo r. 600) učil, že mše znamená skutečné opětování oběti Kristovy na kříži, čímž »večeře« obdržela kromě sakramentalního (pohanského) významu ještě sakrificialní (židovský).

i zcela nezasvěcený nahlédl, že pro pojetí eucharistie byly otevřeny dvě cesty: jedna byla ukázána ideálnějšími, k duševnímu obrácenými mysteriemi čistějších Hellénů (nyní skrze život Kristův naplněna konkretním obsahem jakožto »slavnost vzpomínková«), kdežto druhá připínala se k semitským a egyptským čarodějským učením, chtíc spatřovati ve chlebě a víně skutečné tělo Kristovo a způsobiti jeho požíváním magickou přeměnu.

Tyto dva směry[169]) šly vedle sebe celá století, aniž kdy bylo došlo k rozhodnému dogmatickému boji. Snad přispěl pocit jistého nebezpečí, aby vyvarováno bylo takovému boji; kromě toho Řím, jenž dávno již mlčky nastoupil druhou cestu, věděl, že má proti sobě nejznamenitější otce církevní i nejstarší tradici. Opět byl to příliš svědomitý sever, jenž vrhl pochodeň nepokoje do tohoto idylického klidu, kde v jediné universální a neomylné církvi lidé žili dvěma náboženstvími. V 9. stol. učil poprvé jako nezvratitelnému dogmatu opat Radbert ve své knize Liber de corpore sanguine Domini, že magická proměna chleba v objektivně přítomné tělo Kristovo na všecky, kteří jej požívají, — i na nevědomé a nevěřící — působí magicky, propůjčujíc jim nesmrtelnost. A kdo zvedl tu rukavici? Byl to král francký, později podporovaný králem anglickým! Jako vždy, byl první instinkt pravý; germánská knížata tušila ihned, že jde tu o jejich národní nezávislost.[170]) Z nařízení Karla Lysého vyvrátil

[169]) Ve skutečnosti jsou jenom dva. Kdo jen trochu popatřil do čarodějného kotla theologické sofistiky, bude mi povděčen, že jsem nejmožnějším zjednodušením se snažil uvésti nejenom jasnost, nýbrž i pravdivost do tohoto spletitého předmětu, kterýž jednak následkem nejchytřejšího výpočtu lakotných kněží, jednak náboženským blouzněním upřímných duchů, ale s porušenou duševní rovnováhou, se stal šermířskou půdou pro bláznovství a hlubokomyslné nemyslitelnosti. Zde zvláště leží prvotní hřích všech protestantských církví; ty zajisté se bouřily proti římskému učení o mešní oběti a transsubstanciaci, a přece nikdy neměly zmužilosti odkliditi pověry národnostního chaosu, nýbrž braly útočiště k mizerným sofistikám a kolísaly až do dnes v bezcharakterní nerozhodnosti sem a tam na dialektických jehelních špičkách, aniž kdy vstoupily na pevnou nohu.

[170]) Vysoce pozoruhodno jest, že účast na starých mysteriích rušila příslušnost k vlastnímu národu. Zasvěcenci tvořili mezinárodní a mimonárodní rodinu.

nejprve Ratramnus a později veliký Scotus Erigena učení Radbertovo. Že se zde nejednalo o nějakou libovolnou theologickou disputaci, poznáváme z toho, že onen Scotus Erigena přednáší celou origenistickým duchem provanutou soustavu, ideální náboženství, v němž sv. Písmo jest pojato jakožto »symbolika nevýslovného« (res ineffabilis, incomprehensibilis) a kde se dovozuje, že rozdíl mezi dobrem a zlem jest metafysicky neudržitelný a t. d., a že právě v témže okamžiku hrabě Gottschalk dle Augustina rozvíjí učení o božské milosti a praedestinaci. Nyní nenechal se spor diplomaticky uklidniti. Germánský duch počal se probouzeti; Řím nesměl tomu připustiti, jinak by brzy bylo po jeho moci; Gottschalk byl od církevních držitelů moci veřejně téměř k smrti zbičován a potom doživotně uvržen do žaláře. Scotus, jenž záhy se utekl do své anglické domoviny, byl z nařízení Říma úkladně zavražděn. Takto bylo po staletí jednáno o přirozenosti eucharistie. Papežové chovali se osobně arci stále ještě velmi zdrželivě, téměř dvojsmyslně; jim záleželo více na udržení všech křesťanů pohromadě pod vrchnopastýřskou jejich berlou, než na diskussích, které mohly otřásti církví v jejích základech. Leč když v 11. stol. ohnivý duch Berengar z Toursu opět počal šířiti po vší Francii náboženství idealismu, nemohlo rozhodnutí na sebe dlouho nechat čekati. Nyní seděl na papežské stolici Řehoř VII., spisovatel Dictatus papae,[171]) v němž poprvé nezahaleně prohlášeno, že

[171]) V novější době autorství papežovo bráno v pochybnost, avšak vědečtí římští katolíci připouštějí, že toto vypsání domnělých »práv« Říma pochází, ne-li od samého papeže, tož zajisté z kruhu jeho intimních ctitelů, a tudíž v hlavní věci podává mínění Řehořovo, což jinak jest dotvrzeno jeho skutky i listy (Hefele, 2. vyd. V. 75). Komicky vyjímá se kroucení pod jezovitským vlivem píšících učenců, majících od Řehoře mnoho, ale nikoli jeho upřímnost a pravdymilovnost a komolících slova i činy právě toho papeže, za něhož římská státní myšlénka dosáhla své nejčistší, nejnezištnější formy a tudíž také i největšího morálního vlivu. Brück (§ 114.) se snaží dovoditi, že Řehoř »nechtěl universalní monarchie«, že »nepovažoval knížata za své vasally« a t. d., při čemž však nemůže zamlčeti, že Řehoř mluvil o imperium Christi a napomínal všecka knížata i národy, aby »uznávali církev za svou představenou a paní«. Takovéto zacházení s fakty je nedůstojno a neplodno. Římská hierokratická světová státní idea jest dost velkolepá, že netřeba za ni se styděti.

císař a knížata jsou bezpodmínečně papeži poddáni; bylť on pontifex maximus, který první uložil biskupům vasalskou přísahu věrnosti k Římu, muž, jehož čisté smýšlení zdesateronásobilo jeho jinak velikou moc; nyní Řím se také cítil dost silným, aby prosadil svůj názor ve příčině eucharistie. Vláčen z jednoho vězení do druhého, z jednoho koncilu na druhý, byl Berengar nucen, chtěje zachránit život, r. 1059 v Římě před shromážděním 113 biskupů[172]) své učení odvolati a přiznati se k víře, že »chléb není pouze svátostí, nýbrž pravým tělem Kristovým, jenž zuby bývá rozžvýkán«. — Přece trval boj ještě dále, ba nyní stal se všeobecným. Ve druhé polovině 13. stol. nastalo probuzení náboženského vědomí ve všech zemích, kam vnikla slovansko-germánská krev, od Španělska až do Polska, z Italie až do Anglie,[173]) jakého od té doby nebylo snad viděti; znamenalo to první zásvit nového dne a vystoupilo nejdříve jako reakce proti vnucenému neassimilovatelnému náboženství národnostního chaosu. Všude povstávaly biblické společnosti a jiné zbožné spolky, a všude, kde se rozšířila znalost sv. Písma v lidu, následovalo, jako s mathematickou nutností, zavržení světských i duchovních nároků Říma, a předem zavržení proměny chleba, jakož vůbec římského učení o mešní oběti. Situace byla denně kritičtější. Kdyby byl politický stav býval příznivější na místě nejneutěšenějšího, jaký kdy v Evropě byl, bylo by tehdá nastalo energické a konečné odpadnutí od Říma až na jih Alp a Pyrenejí. Reformátorů bylo dosti a nebylo jich ani potřeba. Slovo antikrist na označenou římské stolice bylo v ústech všech. Že mnoho obřadů a učení církevních vzato bylo přímo z pohanstva, věděli i sedláci; nebylo to tehdy

---

[172]) Divokými zvířaty jmenuje je ve svém listě papeži, kteří počnou řváti při pouhém slově »duševní společenství s Kristem« (viz Neander VI., 317). Později Berengar nazval papežskou stolici sedem non apostolicam, sed sedem satanae (stolicí nikoli apoštolskou, nýbrž satanovou).

[173]) Okolo r. 1200 byly Waldenské obce »ve Francii, Aragonii, Katalonii, Španělsku, Anglii, Nizozemí, v Německu, v Čechách, Polsku, na Litvě, v Rakousích, Uhrách, Chorvatsku, Dalmacii, Italii, Sicilii a t. d.« (Viz výborný spis L. Kellera: Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen, 1897.)

ještě zapomenuto. A tak nastala dalece rozšířená vnitřní vzpoura proti sezevnějšení náboženství, proti pobožnůstkářství a proti odpustkům. Řím však stál té doby v zenitu své politické moci, rozdával koruny a sesazoval krále, a nitky veškerých diplomatických intrik probíhaly jeho rukama. Tehdá vstoupil na kurulský stolec právě onen papež, jenž prohlásil památná slova: ego sum Caesar! ego sum imperator! Jinak věřiti než on, bylo zase jako za doby Theodosiovy urážkou majestátu. Pobiti byli bezbranní; uvězněni, zastrašeni, demoralisováni oni, k nimž byly nutny ohledy; koupeni, kdo koupiti se dali. Počal režim římského absolutismu i v oboru, v němž dosud vládla poměrná snášelivost, v oboru nejvnitřnějšího náboženského přesvědčení. A sice bylo to zavedeno dvěma opatřeními, jejichž vzájemná náležitost v prvním okamžiku nenapadá, avšak zřejma jest z hořejšího výkladu: překlad bible do národních jazyků byl zakázán (i četba latinské Vulgaty vzdělanými laiky); dogma o transsubstanciaci bylo vydáno.[174])

---

[174]) Innocenc zapověděl již r. 1198 čísti bibli; synoda toulousská (1229) a jiné koncily zostřovaly tento zákaz. Synoda v Toulouse co nejpřísněji zapověděla laikům čísti i jen zlomky sv. Písma s jedinou výjimkou žalmů (c. XIV.). Byla-li tedy krátce před Lutherem bible v Německu velmi rozšířena, tož znamená to sypati písek do očí, má-li to Janssen a jiní katoličtí spisovatelé za důkaz svobodomyslnosti papežské stolice. Vynález tisku právě působil rychleji, nežli mohla protipůsobiti vždy pozvolná kurie; kromě toho mělo evangelium vždy přitažlivost na Němce [a na Čechy, jak známo, také], a záleželo-li jim více na čem, nedbali zákazů. Ostatně tridentský koncil brzy vnesl pořádek do této záležitosti, a r. 1622 zapověděl papež vůbec bez výjimky všecku četbu bible mimo latinskou Vulgatu. Teprve ve 2. polovině 18. stol. byly dovoleny papežsky schválené překlady se schválenými poznámkami — opatření to proti doslova věrným vydáním biblických společností. Jak to naproti tomu vyhlíželo ve 13. st. s biblickým studiem u řím. kléru, ukazuje humoristický fakt, že na synodě v Nymphě r. 1234, v níž sešli se řečtí a římští katolíci za účelem dohody a opětného spojení, ani u těchto ani u oněch, ani v chrámech, ani v klášterech celého města i okolí nebylo lze sehnati bibli, tak že nástupci apoštolů byli nuceni slovného znění sporného citatu nechati a opříti se zase jednou o církevní otce a koncily místo o sv. Písmo (viz Hefele V. 1048). Právě v témž okamžiku vyznává ku pronásledování Waldenských vyslaný dominikán Rainer, že tito kacíři jsou znamenitě zběhlí ve sv. Písmě a že viděl nevzdělané sedláky, kteří do-

Tím byla budova dostavěna, a to zcela logicky. Arci Apoštolské konstituce vštěpovaly právě laikovi, »když sedí doma, že má pilně probádávati evangelium«,[175]) a v eucharistii má spatřovati »přinášení darů ke cti Kristově«; ale kdo pak tehdy věděl ještě něco o ranném, nefalšovaném křesťanství! Ostatně Řím od počátku nestojí, jak jsem prokázal, na specificky náboženském anebo docela specificky evangelickém stanovisku; Řím zapudiv evangelium z domu a srdcí křesťanů a učiniv úředně základem náboženství magický materialismus, na němž se vzpřímil zmírající národnostní chaos, jakož i židovskou obětní theorii, skrze niž stal se kněz nezbytným prostředníkem: přiznal jednoduše barvu. Na téže čtvrté lateranské synodě, na níž r. 1215 bylo prohlášeno dogma o magické proměně, byl sorganisován inkvisiční soud jakožto trvalé zařízení. Nejen učení, ale i soustava byla nadále upřímna. Synoda Narbonneská postavila r. 1227 princip: »Osoby a statky kacířů přenechávají se každému, kdo se jich zmocní;[176]) haeretici possunt non solum excommunicari sed et juste occidi« (kacíři mohou býti netoliko exkomunikováni, nýbrž i právem zavražděni), učil krátce potom první zcela římský církevní doktor Tomáš Aquinský. Tyto principy a nauky nebyly snad později odstaveny; jsouť logickou konsekvencí římských předpokladů a mají ještě dnes právní platnost; v posledních letech 19. stol. vynikající římský prelát Hergenröther to potvrdil a dodal: »Jenom nemožnoli jinak, ustoupí se.«[177])

Dnešní stav.

Na počátku 13. stol. téměř tisíciletý boj končil zdánlivě bezpodmínečným vítězstvím Říma a dokonalou porážkou germánského severu. Ono dříve jmenované probuzení [slovansko-]germánského ducha v náboženském oboru však brzy proniklo do občanského, politického a intellektuálního života; nyní se nejednalo předem o náboženství, nýbrž povstala všecko lidské objímající vzpoura proti principům a methodám Říma vůbec. Boj znovu se rozzuřil, avšak s jinými výsledky

---

vedli celý Nový Zákon z paměti odříkávati (citováno u Neandra VIII., 414).

[175]) První kniha O laicích, oddíl 5.

[176]) Hefele V. 944.

[177]) Srovn. Döllinger: Das Papsttum (1892, str. 527).

vůbec. Kdyby římská církev směla býti snášeliva, byl by snad ukončen; ona však nesmí, byla by to samovražda; a takto náš namáhavě získaný duševní i hmotný majetkový stav stále jest podkopáván. Kromě toho má Řím, aniž by jich hledal anebo najímal, ve všech nepřátelích germánstva své spojence.[178]) Nenastane-li mezi námi záhy mocné obrození ideálního smýšlení, a to specificky náboženského smýšlení; nepodaří-li se nám záhy strhati cizí hadry, visící na našem křesťanstvu jako znaky obligatní přetvářky a nepravdivosti; nemáme-li více tvůrčí síly, abychom ze slov a z pohledu na ukřižovaného syna člověka utvořili dokonalé, živoucí, pravdě naší bytosti a našich vloh jakož i nynějšímu stavu naší kultury přiměřené náboženství, bezprostředně přesvědčivé, úchvatně krásné, tak přítomné, tak plasticky pohyblivé, tak věčně pravdivé a přece tak nové, tak že bychom se mu musili oddati, jako žena svému milému, bez otázek, jistě, nadšeně, — náboženství tak přesně přizpůsobilé našemu zvláštnímu [slovansko-]germánskému bytí — tomuto vysoce nadanému, avšak zvlášť něžnému a snadno upadajícímu bytí —, že má schopnost nás uchvátiti v našem nejhlubším nitru, ušlechtiti a posíliti; nepodaří-li se to však: tož ze stínů budoucna vystoupí nový Innocenc III. a obnovená čtvrtá lateránská synoda, a ještě jednou budou praskavě k nebi plápolati plameny inkvisičního soudu. Svět zajisté — a též Slovan i Germán — vždy ještě raději se vrhne v náruč syrsko-egyptským mysteriím, než aby měl útěchu z fadního mastičkářství ethických společností a podobných institucí. Na druhé straně abstraktní, kasuisticko-dogmatický, římskou pověrou nakažený protestantismus, jak nám jej předala reformace v různých odrůdách, není živou silou; chová v sobě arci velikou sílu: duši germánskou; avšak tento kaleidoskop mnohonásobné a vnitřně nedůsledné nesnášelivosti znamená závoru pro tuto duši a nikoli podporu; odtud ta hluboká lhostejnost většiny jeho vyznavačů a politování hodné úhoření největší síly srdce: síly náboženské. Řím jakožto dogmatické náboženství snad je slabý, ale jeho dogmatika jest aspoň důsledná; kromě

---

[178]) Ale nynější Němci v Rakousku spojují se vesele se spojenci Říma proti Čechům. — Poznam. překladat.

toho jest právě tato církev za jistých ústupků tolerantní, jest všeobsáhlá, jako pouze buddhismus a dovede připraviti všem povahám, všem vlohám rozumu i srdce domovinu, civitas Dei, v níž skeptik, kterého (jako mnohého papeže) sotva lze nazývati křesťanem,[179]) jde ruku v ruce s průměrným duchem propadlým pohanským pověrám, i s nejvroucnějším blouznivcem, na př. s Bernardem z Clairvaux, »jehož duše se opíjí v náplni domu božího a nové víno pije s Kristem v říši jeho otce«.[180]) K čemuž potom přistupuje ještě svůdně vábná světová a státní myšlenka, těžce padající na váhu; neboť jakožto organisační soustava, jakožto moc tradice, jako znatel lidí jest Řím veliký a podivuhodný, více téměř, než možno slovy pověděti. Vždyť i Luther prý pravil (Tischreden): »Co se týká vnějšího vedení, jest Řím nejlepší pro svět.« Jediný David — silný v nevinně-čisté vzpouře pravého Indoevropana proti hanbě způsobené našemu kmeni — mohl by snad takového Goliáše poraziti, nikdy však celá armáda filosofujících Liliputánů. Též smrti Říma nebylo by si přáti; neboť naše [slovansko-]germánské křesťanství nebude a nemůže býti náboženstvím národnostního chaosu; bludná představa světového náboženství jest již sama sebou chronistickým a sakramentalním materialismem; ona lpí v protestantské církvi z římské minulosti jako úbytě; jenom v omezování možno vyrůsti k plnému držení své idealisující síly.

Jasné porozumění v následcích svých těžkým bojům v oboru náboženském v 19. stol. a ve kvačící budoucnosti jest nemožno, netane-li v představě v hlavních rysech správný a živě zbarvený obraz boje v ran-

---

[179]) V pohrobní při proti Bonifácovi VIII. bylo mnoha církevními hodnostáři přísežně stvrzeno, že tento nejmocnější všech papežů se smál představě nebes a pekla a pravil o Ježíši Kristu, že byl velmi moudrým člověkem a nic více. Hefele jest nakloněn považovati právě toto obvinění za neodůvodněné (VI., 461). A přece — anebo spíše proto — právě Bonifác VIII. pochopil jako nikdo před ním ani po něm jádro římské myšlenky a ve své proslulé bulle Unam sanctam, na níž dnešní katolictví spočívá jako na základním kameni, ji projevil. Ostatně Sainte Beuve ve svém Port-Royalu (kn. III. kap. 3.) dokazuje přesvědčivě, že »možno býti dobrým katolíkem a zároveň sotva křesťanem«.

[180]) Helfferich: Christliche Mystik, 1842, II. 231.

ném křesťanstvu, až do r. 1215. Co přišlo později — reformace a protireformace — jest mnohem méně důležito vztahem čistě náboženským, spíše politikou prostoupeno a politikou ovládáno; mimo to zůstane hádankou, schází-li znalost předcházevšího. Této potřebě snažil jsem se v této kapitole vyhověti.[181])

Oratio pro domo.

Kdyby hořejšímu vylíčení měla býti učiněna výtka strannickosti, odpověděl bych, že se mi nedostalo daru lži. Co má svět z objektivních frásí? Jde-li o nejvyšší statky srdce, tož jdu raději jako staří Germáni do boje nahý se smýšlením, jež bůh mi dal, než oděn v umělém brnění vědy, která právě zde ničeho nedokazuje, anebo docela snad zahalen do togy prázdné, vše vyrovnávající rhetoriky.

Nic mne není vzdálenějšího, než abych stotožňoval jednotlivce s jejich církvemi. Naše dnešní církve sjednocují i oddělují dle podstatně vnějších znaků. Čtu-li kardinála Manninga Memorials a slyším jej nazývati jezovítský řád rakovinou katolictví, slyším-li jej žalovati, že vynášení svátosti jest hotovou modloslužbou, spílati církvi proto »kramářských bud« a »směnných trhů«, vidím-li jej horlivě působiti pro rozšíření Bible a bojovati veřejně proti římské tendenci na její potlačení, anebo vezmu-li takové výborné spisy do rukou jako Schellův Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes, tož živě pociťuji, že jediná božská bouře by dostačila smésti osudné kejklířství se zděděnými bludnými představami z doby kamenné, rozptýliti zaslepenosti zapadlého míšeneckého imperia jako mlhy a všecky Germány sjednotiti v krevní bratrstvo — právě v náboženství a skrze náboženství.

Kromě toho v mém líčení zůstal střed všeho křesťanství — postava Ukřižovaného — nedotčen. A právě tato postava jest naším pojítkem, byť způsob myšlení i vloha raçová nás od sebe odlučovaly. Měl jsem mezi

[181]) Kdo chce seznati pokus zásadního vyvrácení mých náhledů, v této i jiných kapitolách pronesených o podstatě a dějinách římské církve, tomu doporučuji Dra Alb. Ehrharda »Kritische Würdigung« těchto »Základů«, jež vyšlo jako 14. seš. sbírky: Vortraege und Abhandlungen der Leogesellschaft (1901) u Meyera a spol. ve Vídni.

katolickými duchovními více dobrých a věrných přátel a podnes žádného jsem neztratil. A vzpomínám si, kterak jeden velmi nadaný dominikán, jenž rád se mnou rozmlouval a jemuž vděčím za mnohé poučení o věcech bohosloveckých, všecek zoufalý zvolal: »Ale vy jste hrozný člověk! ani sv. Tomáš Aquinský by s vámi nebyl hotov!« A přece tento velebný pán mne nezbavil své přízně, jakož já jsem mu zachoval svoji úctu. Co nás pojilo, bylo právě přece větší a mocnější než to mnohé, co nás dělilo; byla to postava Ježíše Krista. Byť každý z nás se domníval o druhém, že se ztápí ve zhoubném bludu, tak že, postaven na zápasiště světa, nebyl by váhal ani na okamžik bezohledně jej napadnouti; tam v tišině kláštera, kde jsem pátera navštěvoval, cítili jsme se vždy opět vábeni k onomu stavu, jejž Augustin tak skvostně líčí, kde vše — i hlasy andělů — mlčí a jen ten Jeden mluví; tu věděli jsme, že jsme spojeni a se stejným přesvědčením doznávali jsme oba: »nebe a země pominou, ale Jeho slova nepominou.«

Osmá kapitola.

Stát.

Methinks I see in my mind a noble, and puissant nation rousing herself like a strong man after sleep, and shaking her invincible locks: methinks I see her as an eagle mewing her mighty youth, and kindling her undazzled eyes at the full midday beam; purging and unscaling her long-abused sight at the fountain itself of heavenly radiance; while the whole noise of timorous and flocking birds, with those also that love the twilight, flutter about, amazed at what she means, and in their envious gabble would prognosticate a year of sects and schisms.

Milton.

Kdyby bylo mou úlohou líčiti boj ve státě historicky až do 13. stol., byl bych nucen prodlíti zvlášť obšírně u dvou věcí: u boje mezi papežstvím a císařstvím a u onoho pozvolného přetváření, jímž z většiny svobodných germánských mužů se stali nevolníci, kdežto jiní opět se povznesli k mocné, nahoru i dolů ohrožující třídě dědičného šlechtictví. Mám zde však na zřeteli pouze 19. stol., a ani onen osudný boj ani ty pestré přeměny, jež podstoupila násilně sem tam zmítaná společnost, nemají dnes více než historický zájem. Slovo »císař« stalo se nám tak bezvýznamným, že celá řada evropských knížat si je přisvojila jakožto ozdobu své titulatury, a »bílí evropští otroci« (jak je pojmenoval anglický spisovatel Sherard) nejsou přežilými svědky bývalé feudální soustavy, nýbrž oběti nového hospodářského rozvoje.[1]) Jakmile naproti tomu sáhneme hloub, shledáme, že onen boj v e s t á t ě jest konec konců boj o s t á t, totiž boj mezi universalismem a nacionalismem. Toto poznání osvětluje neobyčejně naše porozumění dotyčným událostem, a to když se stalo, tu opět z oné doby padá jasné světlo na dobu naši a učí nás takto viděti ve mnoha případech dnešního světa jasněji, nežli by jinak tomu bylo. Císař a papež.

Z této rozvahy podává se beze všeho plán této kapitoly. Nutno však předeslati poznámku.

Římskou říši bylo právem možno zváti »říší světovou«: o r b i s r o m a n u s bylo obvyklé označení. Ovšem říkalo se »římský« a nikoli jenom »svět«. Neboť třeba byl placený dvorní básník, honě se za zvučnými šestiměry, psal často citovaná slova:

Tu regere imperio populos, Romane, memento!

tož přece i od některých vážných historiků bezmyšlenkovitě učiněný předpoklad, že tím jest vysloven římský

---

[1]) Viz v 9. kap. oddíl: »H o s p o d á ř s t v í.«

program, jest zcela vratký. Jak jsem ukázal ve druhé kapitole: politická základní myšlénka starého Říma nebyla expanse, nýbrž soustředění. O tom neměly by prázdné frase Virgilovy nikoho mýliti. Dějepisnými událostmi byl Řím nucen šířiti se okolo pevného středu, avšak i ve dnech své nejrozsáhlejší moci, od Trajana do Diokleciana, každému dbalému pozorovateli nic nebude tolik nápadno jako ono přísné sebeovládání a sebeomezování. Toť jest tajemství římské síly; tím se osvědčuje Řím býti v pravdě politickým národem mezi všemi. Avšak kam až sáhá tento národ, tam ničí svéráznost, tvoře orbis romanus; jeho účinek jest nivelisující. A když už potom římského národa nebylo, a v Římě ani Caesara, zůstal jen princip nivelisace, ničení všeliké svéráznosti. Na tento princip vsadila potom církev pravou universální myšlénku, jaké čistě politický Řím nikdy neznal. Císařové to byli, v první řadě Theodosius, kteří stvořili pojem římské církve, při čemž zajisté jim tanul na mysli předem jen orbis romanus a jeho lepší kázeň; leč takto na místo politického principu vstoupil princip náboženský, a kdežto první jest přírodou omezen, jest druhý od přírody bezmezný. Obrat ke křesťanství stal se nyní mravní povinností, ježto závisela na něm věčná spása lidí; mezí nemohlo býti pro takovéto přesvědčení.[2]) Na druhé straně bylo státní povinností příslušeti k římské církvi s vyloučením každého jiného utváření křesťanské ideje; císařové přikázali tak pod nejpřísnějším trestem. Takto dřívější, zásadně omezená, římská myšlénka rozšířila se na myšlénku universálního imperia; a jelikož politika dala organismus, církev pak velitelskou ideu universality, tož jest jen přirozeno, že pozvolna z imperia stala se theokracie a velekněz záhy si postavil na hlavu Diadema imperii.[3])

---

[2]) Viz na př. podivuhodný list Alcuinův Karlu Velikému (ve Waitzově Deutsche Verfassungsgeschichte II. 182), v němž opat napomíná císaře, aby rozšířil imperium po všem světě, nikoli z politické ctižádosti, nýbrž poněvadž tím pošinuje dále hranice katolické víry.

[3]) Který papež prvně ovinul okolo tiary dvojproužek, jest otázkou spornou; stalo se to zajisté v 11. nebo 12. stol. Jeden proužek nesl nápis: Corona regni de manu Dei [královská koruna z ruky boží], druhý pak: Diadema imperii de manu Petri [panovnický diadem z rukou

Nač bych hned z počátku rád obrátil pozornost, jest okolnost, že nelze v některém císaři — a byť to byl i Jindřich IV. — spatřovati zástupce a hajitele světské moci v protivě k moci církevní. Tresť křesťansko-římského císařství jest idea universální moci. Tato idea však, jak jsme viděli, nepochází od starého Říma; náboženství právě přineslo tento nový princip: zjevenou pravdu, říši boží na zemi, čistě ideální, totiž na ideách založenou, ideami lidstvo ovládající moc. Císařové ovšem sesvětštili do jisté míry tento princip v zájmu svého panství, přece však, jakmile jej vůbec přijali, tu zároveň se mu pronajali. Císař, který by nebyl příslušníkem římské církve, který by nebyl hlavou i ochráncem náboženského universalismu, nebyl by býval císařem. Pře mezi císařem a papežem jest tedy vždy spor uvnitř církve; jeden chce míti více vlivu pro regnum, druhý pro sacerdotium; avšak sen universalismu zůstává jim oběma společný, rovněž i věrnost oné císařsko-římské církvi, jež měla býti povolána poskytnouti všeslučující duševní pojítko světové říše. Jednou jmenuje císař papeže »z císařské moci« (jako 999 Otto III. Sylvestra II.), jest tedy nepopíratelný autokrat; podruhé korunuje papež císaře »z náplně moci papežské« (jako Innocenc II. 1131 Lothara); původně jmenují císařové (vztažmo knížata zemská) všecky biskupy, později činí papežové nároky na toto právo; také se mohlo státi, že shromáždění biskupů si osobilo nejvyšší moc, prohlásilo se výslovně »neomylným«, sesadilo papeže a zavřelo jej (jako v Kostnici 1415), kdežto císař seděl jako bezmocný divák mezi preláty, nejsa ani schopen Husa ochrániti před smrtí. A tak dále. Zřejmě běží při všech těchto věcech o spory kompetenční uvnitř církve, t. j. uvnitř universalisticky myšlené theokracie. Jestliže němečtí arcibiskupové veleli vojsku, které Bedřich I. 1167 poslal proti Římu a papeži, tož by bylo podivno, chtít v tom spatřovati skutečnou vzpouru světské moci proti církevní. Zrovna tak by bylo divno, kdybychom chtěli vyličovati

---

Petrových]. Dnes má papežská koruna již třetí zlatý proužek; dle Wolfganga Menzla (Christliche Symbolik 1854, I. 531), jenž se klonil ke katolicismu, jsou tyto tři proužky symbolem panství římské církve nad zemí, peklem i nebem. Dále zajisté již nesáhá žádné panství.

chiae gladiis; leč praktický politik nikdy si věc tak nestvůrně nepředstavoval jako básník; pro něho byla jen jedna monarchie, a tou jest církev, a jí slouží oba meče. Tato jedna monarchie jest církev: světské a zároveň nadsvětské imperium. A poněvadž idea tohoto imperia jest tak docela theokratická, nemůže nám býti s podivením, jestliže nejvyšší moc pozvolna přechází s krále na velekněze. Že by měli oba státi stejně vysoko, jest povahou lidskou úplně vyloučeno; i Dante dí na konci svého spisu, že císař má »Petrovi prokazovati úctu« a »nechat se osvítiti paprsky« jeho světla, čímž implicite přiznává, že papež stojí nad císařem. Konečně vnesl do věci světlo silný, jasný duch, politicky i právnicky vysoce vzdělaný; stalo se tak právě na hranici doby, o níž zde mluvím; na konci 13. století.[5]) Již ve své bulle Ineffabilis Bonifác VIII. požadoval bezpodmínečnou volnost církve, a tato znamená neomezenou moc. Avšak učení o obou mečích natropilo již tolik spousty v myšlení knížat, že ani nepomyslili, že druhý meč jest v nejlepším případě v bezprostřední moci císařově; nikoli, každý jednotlivý kníže chtěl jej vésti nezávisle; a božská monarchie zvrhla se takto v tím povážlivější polyarchii, ježto každé knížátko si osvojilo císařskou theorii a považovalo sebe za přímo bohem dosazeného neomezeného monáře. Možno sympathisovati s knížaty, neboť připravovali národy, ale jejich theorie vlády z boží milosti jest prostě absurdní, jestliže zůstávali uvnitř římské universalní soustavy, t. j. v katolické církvi, a dvojnásob absurdní, jestliže odpadli od velikolepé myšlénky jediné, bohem žádané civitas Dei. Tomuto zmatku hleděl tedy Bonifác VIII. svou věčně památnou bullou Unam sanctam učiniti konec. Každý laik měl by ji znáti, neboť, ať se od té doby stalo anebo v budoucnosti stane cokoliv, logika universálně-theokratické ideje[6]) povede římskou církev vždy nutně zpět k pojetí neomezené moci církve a její duchovní vrchní hlavy. Nejprve Bonifác vykládá, že může býti pouze jedna

---

[5]) Dante se tedy toho dožil, ale jak se zdá, nedovedl toho oceniti aniž vyvoditi z toho nutných důsledků.

[6]) Nelze zaměňovati s národním theokratismem, pro nějž dějiny poskytují mnohé příklady (v první řadě židovství).

církev — což by byl onen bod, jemuž by se musilo ihned odporovati, neboť z něho následuje všecko ostatní s logickou nutností. Potom přijde rozhodující a, jak učí dějiny, pravdivé slovo: »Tato jedna církev má jen jednu hlavu, a nikoli dvě jako netvor nějaký!« Má-li tedy jen jednu hlavu, musí jí býti poddány oba meče, duchovní i světský: »Oba meče jsou tudíž v moci církve, duchovní i světský; tohoto musí býti užíváno pro církev, onoho pak od církve; jednoho od kněžstva, druhého od králů a vojínů, ale dle vůle kněze, a to tak dlouho, pokud on to trpí. Avšak jeden meč musí býti podřízen druhému, světská autorita autoritě duchovní... Božská pravda s sebou přináší, že duchovní moc má dosazovati moc časnou a ji souditi, není-li dobrá.«[7]) Tím bylo nutné učení římské církve konečně rozvito jasně, logicky a poctivě. Neznamená viděti takové myšlénce na dno, mluví-li se o kněžské ctižádosti, o nenasytném žaludku církve a t. d.; zde základem jest spíše velkolepá idea universálního imperia, jež má netoliko podrobiti si všechny národy a tím zajistiti věčný mír,[8]) nýbrž také každého člověka s jeho věrou, jednáním i doufáním úzce obepnouti. Jest to universalismus ve své nejvyšší potenci, vnější i vnitřní, tak že na př. bylo usilováno všemi prostředky o jednotu jazyka. Skála, na níž spočívá tato říše, jest víra v božské dosazení, nic menšího nedovedlo by nésti takovou budovu; jest tudíž toto imperium nutně theokracií a v theokratickém státě hierarchie zaujímá první místo; její kněžská hlava jest tudíž přirozenou vrchní hlavou státu. Této logické dedukci nelze nikterak rozumně odporovati, jenom pochybnými sofismaty. Vždyť v nejsvětštějším všech států, v Římě, imperator si přisvojil titul a úřad velekněze (pontifex maximus) jakožto nejvyšší hodnost, jakožto záruku božského oprávnění (Caesar Divi genus — neboť i tato myšlénka není křesťanská). Neměl tudíž v křesťanském státě, v onom

---

[7]) Viz bullu Ineffabilis v Hefelově Konziliengeschichte 2. vyd. VI., 297 násl., i bullu Unam sanctam tamtéž str. 347 násl. Cituji tedy dle orthodoxně církevního a zároveň autoritativního pramene.

[8]) Tato myšlénka vždy opět se vrací u starých spisovatelů.

státě, jemuž teprve náboženství poskytlo universalitu a všemoc, naopak pontifex maximus míti oprávnění považovati svůj úřad za imperatorský?[9])

Tolik jen o duplex potestas.

Oba tyto vývody: první o zásadní totožnosti mezi císařstvím a papežstvím (oba jen články a projevy téže myšlénky svaté římské universální říše), druhý o zápase mezi různými vládnoucími živly uvnitř této velmi složité hierarchie, slouží méně za předmluvu k následujícímu než za shostění se ballastu, jenž kroky naše velmi brzdil a bludně vodil; neboť pravý »boj ve státě« leží hloub, a právě ten poskytuje ještě přítomný, ano vášnivý zájem a podporuje porozumění 19. století.

Universalismus proti nacionalismu.

Savigny, veliký učitel práva, píše: »Státy, v něž římský stát se rozpadl, ukazují zpět na stav říše před tímto rozpadnutím.« Boj, o němž jest mi zde mluviti, jest formálně i obsahově závislý na zmizelém imperiu. Jako se prodlužují stíny, čím hloub klesá slunce, tak Řím, tento první skutečně veliký stát, vrhal svůj stín daleko na příští století. Neboť boj nyní vzplanuvší ve státě jest zápasem národů o jejich existenční oprávnění naproti vysněné a požadované universalní monarchii, a Řím zůstavil po sobě nejenom skutečnost beznárodního policejního státu, spořádaného, ale jednotvárného, ale i vzpomínku na veliký národ. Kromě toho Řím zůstavil zeměpisný nástin k možnému a ve mnoha rysech trvale osvědčenému rozdělení chaotické Evropy na nové národy, jakož i základní principy zákonodárství a správy, na nichž individuální samostatnost těchto nových útvarů jako mladá réva na suchém kůlu vyrůstati a síliti mohla. Oběma ideálům, oběma politikům poskytoval tudíž starý Řím zbraně universalismu i nacionalismu. Avšak i nové k tomu přistoupilo, a toto nové bylo živoucí, bylo šťávou pudící květy a listy, bylo rukou mávající zbraní: nový byl náboženský ideál universální monarchie, a nový byl ráz lidí národy utvářecí. Novým bylo, že římská monarchie neměla býti více světskou politikou, nýbrž náboženstvím připravu-

---

[9]) Přirovnejme vhodné slovo španělského státníka Ant. Pereza v předešlé kap.

jícím pro nebe, že její panovník nemá býti střídajícím se Caesarem, nýbrž nesmrtelným, na kříž přibitým bohem, a rovněž tak novým bylo, že na místo zmizelých národů dřívějších dějin vystoupila neznámá dosud lidská raça, stejně tvůrčí a individualistická jako Helléné a Římané, při tom chovající širší, plodotvornější a proto i plastičtější, mnohotvárnou masu: Germány.

Politická situace v prvním tisíciletí, počítajíc od Konstantina, jest tedy přes nepřehlednou matenici událostí zcela zřejma, snad zřejmější než dnešní situace. Na jedné straně vědomá, promyšlená představa imperiálně-hieratické, nenárodní universální monarchie, z rozkazu božího připravovaná od římských pohanů[10]) (nevědomky), nyní ve své božskosti zjevená a proto všeobsáhlá, všemocná, neomylná, věčná, — na druhé straně přirozeně nutné, raçovým instinktem požadované tvoření národností od germánských a s Germány v dalším smyslu (viz kap. 6.) silně smíšených národů, a zároveň nepřemožitelný odpor ke všemu trvalému, bouřlivá vzpoura proti všelikému omezování osobnosti. Odpor byl plamenný, boj neodvratný.

To není libovolné sevšeobecnění. Pozorují-li se zdánlivé libovolnosti dějin okem vlídným, stává se kronika světových událostí zcela průhlednou, a co oko potom spatřuje, není nic nahodilého, nýbrž trvalá příčina nutných, ale pestrých a nevypočítatelných dějů. Takové příčiny vynucují si totiž určité účinky. Kde jest daleko zírající vědomí, jako na př. (pro universalismus) u Karla Velikého a Řehoře VII., anebo na druhé straně (pro nacionalismus) u krále Alfreda nebo Walthera von der Vogelweide, tu nabývá nutné utváření dějin určitějších, snáze znatelných obrysů; ovšem nebylo nutno, aby každý zástupce římské ideje nebo národnostního principu měl jasné pojmy o způsobu a rozsahu těchto myšlének. Římská idea byla dost nutiva, byla faktem nezměnitelným, dle níž každý císař a každý papež, ať si myslil a zamýšlel cokoli, byl nucen se říditi. Také i obvyklé učení, že to byl rozvoj a že církevní ctižádost pozvolna se stávala obsáhlejší, není odůvodněno; rozvoj to byl, přivinutí k časovým pomě-

[10]) Augustin: De civitate Dei V. 21.

rům a t. d., avšak Karel Veliký jednal dle týchž zásad jako Theodosius, a Pius IX. stál na téže půdě jako Bonifác VIII. Ještě méně bylo vědomého usilování o národní útvary. Pozdní římská idea universální theokracie mohla ovšem od vynikajících mužů býti vymyšlena až do jednotlivostí, neboť spočívala na trvajícím imperium, k němuž se bezprostředně připínala, a na pevně založené židovské theokracii, z níž se vyvozovala bez skoků a bez mezer; jak bylo však možno mysliti na nějakou Francii, Německo, Španělsko, pokud jich zde nebylo? Zde šlo o tvůrčí novotvary, jež i dnes ženou větve a poženou, pokud bude život. Před našima očima pošinuje se národní vědomí, a ještě teď možno všude pozorovati ruch národotvorného principu, kde se hne tak zvaný partikularismus: nemůže-li Bavorák cítiti Prušáka a Šváb na oba shlíží s jakousi dávkou podceňování; mluví-li Skot o »svých krajanech«, aby je odlišil od Angličanů, a obyvatel New-Yorku Yankee-e z Novoanglicka považuje za méně dokonalou bytost, nežli jest sám; jestliže místní mrav, místní zvyk, nevyplenitelné, žádným zákonodárstvím nevyhladitelné právní obyčeje župu od župy odlišují — — tož ve všech těchto věcech máme spatřovati symptomy živého individualismu, příznaky schopnosti národa, že jest si vědom své zvláštnosti naproti jiným, schopnosti k organickému novotvaru. Kdyby běh dějin stvořil k tomu vnější podmínky, Germáné vynesli by ještě tucet nových, karakteristicky odlišných národů. Ve Francii tato tvůrčí schopnost byla oslabena postupnou »romanisací«, kromě toho pak nohou surového Korsikána téměř zcela rozšlapána; v Rusku převahou podřízené, negermánské krve zmizela, ač dřívější Slované hojně byli nadáni pro individualní novotvary, jak to dokazují jejich jazyky a literatury. Nuž tuto schopnost, které u jedněch již nenacházíme, u druhých však ještě postihujeme, vidíme v dějinách v činnosti, bezvědomu, nikoli v theorii, nikoli filosoficky dokázánu, nevystavěnu na právnických zřízeních a božských zjeveních, avšak přemáhající všecky překážky, bourající, kde co jest bourati — vždyť čím ztroskotala nezdravá úsilí římského císařství než stále rostoucí žárlivostí kmenů? — a zároveň na všech stranách nepozorovaně, ale bedlivě budující, takže národové už tu dávno stáli, než

je knížata do map vnesla. Kdežto ku konci 12. stol. bludná myšlénka římského imperia mohla ještě Bedřicha Barbarossu zmámiti, mohl německý básník již pěti:

übel müeze mir geschehen
künde ich ie min herze bringen dar,
daz im woll gevallen
wolte fremeder site:
tiuschin zuht gât vor in allen!

A když r. 1232 nejmocnější všech papežů dal prostřednictvím anglického krále jati nepřítele římského vlivu v Anglii, vrchního sudího Huberta de Burgh, nenašel se v celé zemi kovář, který by byl ochoten ukouti mu pouta; vzdorně odpověděl tovaryš, jemuž hrozili mukou: »Raději zemru každou smrtí, než abych někdy měl vložiti železa na muže, který chránil Anglicko před cizincem.« Potulný pěvec věděl, že jest německý národ, kovář pak věděl, že jest anglický národ, když to mnozí velicí politikové sotva počali tušiti.

Zákon omezování.

Jak viděti, nejde tu o vzdušná vejce, snesená od dějepisněfilosofické slepice, nýbrž o věci prareálné. A ježto jest nám známo, že jsme, postavivše proti sobě universalismus a nacionalismus, tím odkryli konkretní základní fakty, rád bych z věci této vyvodil všeobecnější, více vnitrný výraz. Tím sestupujeme do hlubin duše a nabýváme cenného poznání pro posouzení 19. století, neboť oba ony proudy jsou ještě mezi námi, a to netoliko ve viditelné postavě pontifika maxima, jenž v roce spásy 1864 znova slavnostně prohlašoval svou časnou všemoc,[11]) a na druhé straně ve stále ostřeji vystupujících národnostních protivách přítomnosti, nýbrž i ve mnoha míněních a soudech, s nimiž se setkáváme na životních stezkách, aniž tušíce, odkud pocházejí. V nejhlubším základě jde právě o dvojí pojetí světa, jež se vzájemně tak úplně vylučují, že by jedno vedle druhého nikterak nemohlo obstáti a musil by býti mezi nimi boj na život a na smrt — kdyby lidé tak bezmyšlenkovitě nepluli dále, s plnými plach-

[11]) Viz Syllabus § 19. násl., § 4. násl., jakož i četné články proti všeliké svobodě svědomí, jmenovitě § 15.: »Kdo tvrdí, že člověk smí přijati a vyznávati ono náboženství, které dle nejlepšího vědomí za pravé uznává, budiž vyobcován z církve.«

tami avšak s nezdaněnými loďmi, bez cíle, jen po větru. Slovo vznešeného Germána, velikého Götha, i zde objasní tu psychologickou hádanku. Ve svých »Sprüche in Prosa« píše o živě pohyblivé individualitě, jež samu sebe poznává »jako vnitřně bezmezné, vně pak omezené«. To je velmi významné slovo: vnitř neomezené, vně omezené. Tím vyslovuje se základní zákon všeho duševního života. Pro lidské individuum znamená totiž vně omezené tolik jako osobnost, vnitř bezmezné tolik jako svobodu; a nejinak pro národ. Sledujeme-li tedy tuto myšlénku, shledáme, že obě představy se vzájemně podmiňují. Bez vnějšího omezení nemůže trvati vnitřní bezmeznost; touží-li se však po vnější bezmeznosti, bude musit hranice býti vedena uvnitř. Toto poslední jest také formule novořímského církevního imperia. Obětuj mi svoji lidskou osobnost, a já tě obmyslím účastí božskosti; obětuj mi svoji svobodu a já ti zřídím říši, která obsahuje veškeru zemi, v níž věčný řád vládne a pokoj; obětuj mi svou soudnost, a já ti zjevím absolutní pravdu; obětuj mi čas, a já ti daruji věčnost. Neboť skutečně idea římské universální monarchie a římské universální církve míří na vněšně neohraničené: hlavě imperia jsou omnes humanae creaturae, t. j. všecky lidské bytosti bez výjimky podrobeny,[12]) a moc církve sahá netoliko na živé, nýbrž i na mrtvé, jež po staletích ještě může trestati kletbou a pekelnými mukami anebo z očistce do nebeské blaženosti uváděti. Že tato představa jest velkolepa, nepopírám, ale mně jediné na tom záleží, kterak každé míření na takové vně bezmezné předpokládá a nutně podmiňuje vnitřní omezení individua. Od Konstantina, jenž první pojal ideu imperia důsledně novořímsky, až na Fridricha II Hohenstaufského, posledního panovníka, jehož oduševňovala pravdivá universální myšlénka, žádný císař netrpěl ani atomu osobní nebo i zemské svobody (leč nutila-li jej slabost), aby jedněm něco přiznal a druhé tiše usadil. Quod principi placuit, legis habet vigorem (co se knížeti zlíbilo, má platnost zákona), dal se Rudobradý od právníků byzanckého vyškolení poučiti, šel a zbořil ve vzdorné svobodě a občanské píli zkvétající města

---

[12]) Viz bullu: Unam sanctam.

Lombardie a posypal solí kouřící ssutiny Milána. Méně násilný, avšak veden týmž základním názorem, zničil druhý Bedřich pod zemskými knížaty klíčící svobody německého měšťanstva. Kterak nepošinutelně úzce vede pontifex »vnitřní hranice«, nemusí býti teprv vykládáno. Slovo dogma znamenalo starým Řekům mínění, filosofické učení, v římské říši značilo císařské nařízení, nyní však v římské církvi nabylo významu božského zákona víry, jemuž všecky lidské bytosti pod věčným trestem bezpodmínečně se mají podrobiti. Tato soustava — o tom netřeba se klamati — nezůstavuje člověku ani zbla volného sebeurčení, a jest to nemožno, a to z jednoduché příčiny — proti níž žádná kasuistika a ani sebe lepší úmysl ničeho nesvede — poněvadž, kdo řekne »vně bezmezně«, musí také dodati »uvnitř omezeně«, ať chce či nechce. Navenek žádá se oběť osobnosti, dovnitř oběť svobody. Rovněž tak nemůže tato soustava uznávati národních jedinců v jejich zvláštnosti a jako podklad dějepisných událostí; jsouť jí nejvýše nevyhnutelným zlem; neboť jakmile vedena jest ostrá vnější hranice, vždycky se také projeví tendence ke vnitřní neomezenosti; pravý národ nikdy se nepodrobí imperiu.

Státní ideál římské hierokracie jest civitas Dei na zemi, jediný nedílný stát boží; každé členění, způsobující vnější hranice, ohrožuje neomezený celek, neboť plodí osobnost. Proto mizí svobody [slovansko]-germánských národností, volba krále, zvláštní práva a t. d. pod vlivem římským; proto mniši kazatelé pořádají, jakmile počátkem 13. stol. národnosti začínají zřejměji vystupovati, pravé válečné tažení proti amor soli natalis, proti lásce k rodné půdě; proto vidíme císaře pomýšleti na oslabování knížat, a papeže po staletí neunavně usilovati, aby zabránil tvorbu států a — když už nebylo tu naděje na úspěch — zadržovati jejich rozvoj ve směru svobod (při kterémžto snažení zvláště jim přišly vhod křižácké války); proto jezovitské Konstituce pečují na prvním místě, aby členové tohoto řádu byli úplně »odnárodněni« a náleželi jediné universální církvi;[13]) proto čteme v nejnovějších, přís-

[13]) Všeliké rozpravy o jednotlivých národech jsou jezovítům co nejpřísněji zapovězeny; ideálem Ignácovým bylo,

ně vědeckých učebnicích katolického církevního práva (viz na př. 3. vyd. od Philippse 1881, str. 804) stále ještě o pronikání »národnostního principu uvnitř jedné a všeobecné církve boží« jakožto politování hodném jevu v dějinách Evropy. Že veliká většina římských katolíků jsou ještě výbornými vlastenci, jest nedostatek důslednosti, což jim dělá čest; podobně Karel Veliký, jenž se nazýval a Deo coronatus imperator, Romanum gubernans imperium, přispěl svou kulturní činností a germánským smýšlením víc než jiný k rozpoutání národností a ke spoutání důsledné římské myšlénky; avšak takovouto nedůsledností jediné správné učení theokratické universální církve nebývá nikterak dotčeno, a jest nemožno, aby toto učení a tento vliv se uplatnil někdy jinak než v protinárodním směru. Neboť, opakuji, zde neběží o tento jeden určitý církevní a panovnický ideál, nýbrž o všeobecný zákon lidského bytí a činění.

Aby tento zákon byl hodně jasně seznán, budeme nyní uvažovati krátce o protivném světa pojetí: vně omezené, vnitř bezmezné. Vynikající osobnost vystupuje na odiv jenom v postavě vně přesně ohraničeného, se žádným jiným člověkem stejného, zákon svého zvláštního bytí zřejmě projevujícího jevu; genij projevuje nám bezmezný svět svého nitra jenom jako přesně ohraničený individuálný jev. Bylo o tom v první kapitole důrazně mluveno, a ve druhé kapitole, o Římě, viděli jsme potom týž zákon nejostřejšího ohraničení na venek stvořiti vnitř neslýchaně mocný národ. A já

---

dí Gothein (Ignatius von Loyola, str. 336), »všecky národy mezi sebou rozmetati«, jenom kde si státy učinily podmínku, dal vyučování obstarávati domorodcům, jinak byl to jeho stálý princip, každého člena odstraniti z jeho vlasti, čímž zároveň bylo dosaženo, že žádný jezovítský žák nebyl vzděláván členem svého vlastního národa. Soustava se od té doby nezměnila. Buss, ultramontanní spisovatel Dějin společnosti Ježíšovy, chválí ji hlavně, protože »nemá povahy lpící na geniovi národa anebo na zvláštnosti jednotlivé země«. Francouzský jezovíta Jouvency varuje ve své Lern- und Lehrmethode členy řádu zvláště před přílišným čtením spisů v mateřštině, neboť »při tom nejenom že se ztrácí mnoho času, nýbrž snadno možno utrpěti i úraz duševní«. Úraz duše z mateřského jazyka! A bavorský jezovíta Kropf staví v 18. stol. za první zásadu školní, »aby užívání mateřštiny nikdy nebylo dovolováno«. V celém spise

se táži: kdeže bychom byli více oprávněni než při pohledu na Ukřižovaného zvolati: vně omezen, uvnitř neomezený? A ze kterých slov byla by zaznívala tato pravda zřetelněji nežli z těchto: království boží není vně, ve světě omezených postav, nýbrž uvnitř ve vašich srdcích, ve světě neomezenosti? Toto učení jest dokonalá protiva učení církevního. Dějiny jakožto věda pozorovací učí, že jenom ohraničení, k národní svéráznosti vyspěvší národové vykonali veliké věci. Nejsilnější národ světa — Řím — zmizel, a s ním zmizely jeho cnosti, jakmile usiloval státi se universálním. Podobně všude jinde. Nejživější raçové vědomí a nejpřísnější městská organisace byly nutným ovzduším pro nepomíjitelné veliké činy hellénstva; světová moc Alexandrova má jenom význam mechanického rozšíření hellénských vzdělanostních živlů. Původní Peršané byli z nejživějších, účinných, vzhledem k básnictví a náboženství nejnadanějších národů dějin; když však dostoupili trůnu světové monarchie, mizela jejich osobnost a s tím i jejich mohutnost. I Turci ztratili jakožto mezinárodní velmoc svůj skrovný poklad vlastností, kdežto jejich strýcové, Hunnové, bezohledným zdůrazňováním jediné národnostního momentu a násilným vmísením bohatého pokladu zdatných německých a slovanských živlů byli by vzrostli na veliký národ.

Z tohoto dvojího pozorování vyplývá, že omezování jest všeobecným přírodním zákonem, právě tak všeobecným jako snaha po neomezenosti. V ne-

---

(Erlaeuterungsschriften zur Studienordnung der Gesellschaft Jesu, pravověrně římsko-jezovitském) nenajdeme ani jedinkrát slova vlast. — Mezi tiskem této kapitoly seznávám výborné dílo G. Mertze: Die Paedagogik der Jesuiten, v němž s vědeckou nestranností celá soustava vychovávací dle původních aktů se vykládá. Kdo tento suchý, střízlivý výklad pozorně čte, nemůže býti v pochybnosti, že každý národ, který otvírá své školy jezovítům, prostě se dopouští sebevraždy. Nepodezřívám dobrých úmyslů jezovítů a nepopírám, že dosahují jakéhosi paedagogického úspěchu; avšak všecka tato soustava má za účel zásadné zničení individuality — osobní i národní. Na druhé straně musí býti přiznáno, že tento zločinný attentát na to nejsvětější v člověku, takováto zásadní výchova pokolení, »usilujícího z jasna do temna«, jest přísně logickým užitím římského postulatu; ve stuhlé důslednosti leží síla jezovítismu.

omezeno musí člověk chtíti, jeho přirozenost velitelsky to žádá; a aby tak mohl, musí se omezovati.

Boj o stát. Boj ve státě v prvních dvanácti stoletích našeho letopočtu byl tedy v první řadě zápasem mezi jmenovanými dvěma principy omezování, jež ve všech oborech stojí nepřátelsky naproti sobě, a jichžto protiva zde v oboru politickém vede k boji mezi universalismem a nacionalismem. Jde tu o oprávněnost nezávislých národností. Okolo r. 1200 o budoucím vítězství národnostní zásady sotva už mohlo býti pochybováno. Stálo sice papežství na svém nejvyšším vrcholu — tak alespoň dějepisci ujišťují, ale přehlížejí, že tento »vrchol« znamená pouze vítězství nad vnitřním soupeřem o světovou monarchii, nad císařem, a že právě tento spor uvnitř myšlénky imperia a toto papežovo vítězství přivodily konečný úpadek římského plánu. Mezitím zajisté sesílili národové i knížata: vnitřní odpadávání od církevních »hranic« započalo již měrou velmi rozsáhlou, a vnější odpadání od domnělého knížete světa (princeps mundi) prováděno právě od nejzbožnějších knížat se záviděníhodnou nedůsledností. Tak na př. Ludvík Svatý postavil se zřejmě na stranu z církve vyobcovaného Bedřicha a prohlásil papeži: »les roys ne tiennent de nului, fors de Dieu et d'eux-mêmes« (králové na nikom nejsou závislí, leč na Bohu a sobě samých); a po něm záhy následoval Filip Sličný, jenž prostě zajal svéhlavého papeže a přinutil jeho nástupce sídliti ve Francii jemu na očích a potvrditi žádané gallikánské výsady. Boj jest zde jinaký než boj mezi císařem a papežem: neboť knížata tu popírají existenční právo římského universalismu; ve věcech světských chtějí býti úplně nezávisli a v záležitostech církevních pány ve vlastní zemi. Napotom byl zástupce římské hierokracie nucen i za svých skvělých dnů mnoho zastírati, aby si udržel v moci záležitosti víry, a musil se vzdávati svých politických nároků jednoho po druhém; tak zvanému »římskému císaři německého národa« (věru nejhloupější to contradictio in adjecto, jaké kdy bylo vymyšleno) vedlo se ještě hůře; jeho titul byl mu pouze na posměch, a přec jej musil tak draze zaplatiti, tak že dnes jeho nástupce jest jediným panovníkem, jenž nestojí v čele národa, nýbrž netvárného lidského houfu, kdežto nejmocnější mo-

derní stát povstal tam, kde protiřímský směr nalezl tak jasný výraz, že lze tvrditi: »dynastická a protestantská myšlénka pronikají se tak, že sotva je lze rozlišiti.«[14]) Zatím vydáno bylo právě heslo: ani císař ani papež, nýbrž národové.

V pravdě tento boj není ještě dnes ukončen; neboť i když zvítězila zásada národnostní, moc zastupující protivnou zásadu, nikdy neodzbrojila, jsouc dnes v jistých vztazích silnější než jindy, vládnouc daleko lépe ukázněným, bezpodmínečně poddaným zástupem úřednictva než ve kterémkoli dřívějším století a čekajíc jen na hodinu, kdy bezohledně bude moci vystoupiti. Nikdy jsem nechápal, proč vzdělaní katolíci se snaží popírati skutečnost, že římská církev není pouze náboženstvím, nýbrž i světskou vládní soustavou, a že církev jakožto zástupkyně boží na zemi eo ipso ve všech věcech tohoto světa smí si činiti nároky na neomezené panství a také je vždycky činila. Kterak možno věřiti, čemu učí římská církev jakožto pravdivému a přes to mluviti o samostatnosti světské moci, jak činí na př. prof. Phillis ve svém Lehrbuch des Kirchenrechts, § 297, kde v témž paragrafu na předešlé stránce uvádí: »Není věcí státu určovati, která práva přísluší církvi, aniž činiti jejich užívání závislým na jeho schválení? Jestliže tedy stát neurčuje práv církve, tož jde z toho s logickou nutností, že církev určuje práva státu. A co se zde děje s »vědeckou« naivností, opakuje se ve stu jiných knih a se stále obnovovaným ujišťováním vysoce postavených prelátů, a církev se staví ve státních záležitostech jako nevědomý, nevinný beránek, což ovšem se neobejde bez soustavného potlačování pravdy. Být římským katolíkem, věru že bych jinak přiznával pravdu a řídil se napomenutím Lva XIII., že »se nemáme odvažovati mluviti nepravdu, aniž pravdu zamlčovati«.[15]) A prav-

---

[14]) Ranke: Genesis des preussischen Staates. 1874, str. 174. —

[15]) V Breve Sapenumero z 18. srpna 1883. Toto varování platí »historikům«, a svatý otec, zdá se, že měl před sebou celou sbírku novokatolických knih mnou pokáraných, neboť stýská si, že novější dějepisectví se stalo »conjuratio hominum adversus veritatem« (spiknutí proti pravdě), čemuž přisvědčí, kdo poněkud zná tuto literaturu. Nomina sunt odiosa, přece však připomínám, že již

dou jest, že římská církev od počátku — t. j. od Theodosia, jenž ji založil — stále činila nároky na neomezené panství nad věcmi světskými. Pravím: »církev« činila nároky, nepravím, že »papež« tak činil; neboť o tom, kdo má ve skutečnosti vykonávati světskou, jakož i o tom, kdo nejvyšší náboženskou moc, byla za různých dob různá pojetí a mnohá pře; avšak že tato moc náleží církvi jakožto božskému zřízení, bylo vždy učeno a toto učení tvoří, jak jsem se pokusil ukázati v předešlé kapitole, základní axiom římského náboženství, tak že by celá její budova se musila sřítiti, kdyby se církev někdy vážně chtěla vzdáti tohoto nároku. Právě to jest nejvíce podivuhodná a — pokud se zrcadlí v krásném duchu — nejsvětější myšlénka římské církve: toto náboženství nehodlá starati se jen o budoucnost, nýbrž i o přítomnost, nejenom poněvadž pozemský život dle jeho pojetí znamená pro jednotlivce školu věčného žití, nýbrž poněvadž ono bohu ke cti již tento časný svět chce učiniti skvělou předsíní světa věčného. Jak praví tridentský katechismus: Chri-

---

v poznámce ku předešlé kapitole bylo poukázáno, kterak i Janssen, jehož dílo Geschichte des deutschen Volkes tak jest oblíbeno a váženo, náleží mezi tyto »spiklence proti pravdě«. Tak na př. připočítává veliké rozšíření Bible v Němcích ku konci 15 stol. za zásluhu římské církvi, ačkoli dobře ví: předně, že četba Bible byla tehdá už po dvě stě let z Říma přísně zakázána a jenom veliké zmatky v církvi za onoho času zavinily uvolněnou kázeň, za druhé, že právě v té době měšťanstvo i nižší šlechta celé Evropy byla zcela protiřímská, a proto se studium Bible rozšířilo s takovou vášnivostí! Ostatně jak velice relativné bylo toto rozšíření, vysvítá z fakta, že Luther ve 20 letech ještě Bible neviděl a jen stěží jeden exemplář sehnal v universitní knihovně v Erfurtě. A Janssen »odvažuje« se na stu místech »mluviti nepravdu a pravdu zamlčovati«, a přece dílo jeho platí za přísně vědecké. Co by se potom mělo říci o nejnovější literatuře, jež jakoby si vytkla za cíl pravdu překrucovati! Jediné opovržení jest tu na místě. Lež má krátké nohy — a jiné přísloví dí: Lháři vidět tak hluboko do úst jako hadači. Nesmí nás však odpor k tomu svésti, abychom velkolepou universální myšlénku Theodosiovu a Karla Velikého, Řehoře I. i VII., Augustinovu i Tomáše Aquinského stavěli na roveň s podobnými moderními darebnostmi. Pravá římská myšlénka jest kulturní myšlénkou, spočívající na díle a tradicích veliké císařské doby od Tiberia až do Marka Aurela; naproti tomu ideál jmenovaných pánů druží se k nekulturní kamenné době a totéž platí i o jejich úskočném způsobu boje.

sti regnum in terris inchoatur, in coelo perficitur, říše Kristova počíná na zemi a v nebesích se dokonává.[16]) Jak ploché musí býti myšlení, které nepociťuje krásy a nezměrné síly takové představy! Otvírám však Augustinovu De civitate Dei, kn. XX., kap. 9. a čtu: »Ecclesia et nunc est regnum Christi, regnumque coelorum.« Dvakráte v málo řádkách opakuje Augustin, že církev jest nyní již královstvím Kristovým. Také vidí (vlivem apokalypsy) muže seděti na trůnech, a kdo jsou to? onino, kteří nyní církví vládnou. Toto pojetí předpokládá politickou vládu, a i tam, kde ji císař vykonává, i tam, kde jí užívá proti papeži, jest přece členem církve, od boha korunovaný (a Deo coronatus), jehož moc spočívá na náboženských předpokladech, tak že o skutečném oddělení státu od církve nemůže býti řeči, nýbrž nejvýše o kompetenční při uvnitř církve. Náboženský základ tohoto pojetí sáhá zpět až na Krista; neboť jak v 3. kap. bylo poznamenáno: život a učení Kristovo ukazují na stav, který může býti uskutečněn pouze společenstvím.[17]) Právě zde jest bod, kde stárnoucí císařství a mladistvé křesťanství objevila jistou příbuznost mezi sebou anebo se tak domnívala. Ovšem každá z těchto stran byla vedena zcela různými pohnutkami: jedna politickou, druhá náboženskou; klamaly se však obě; císařství netušilo, že se vzdalo na věky své světské moci, čisté křesťanství staré doby nepomyslilo, že se vrhlo do náručí pohanstva a bude od něho záhy přehlušeno; zajisté ze spojení, ze slití a vzájemného proniknutí obou vzešla římská církev. Dle výměru Augustinova za pravověrný uznaného církev obsahuje všecky lidi světa,[18]) a každý člověk, ať kníže, pacholek, kupec nebo

---

[16]) Aby se předešlo nedorozumění, poznamenávám, že i dle lutherské víry věřící má již zde věčný život; jest to však pojetí uchylující se celkem od židovsko-římského, ježto nespočívá na chronistické posloupnosti, nýbrž na přítomné zkušenosti.

[17]) Viz str. 248.

[18]) Ecclesia est populus fidelis per universum orbem dispersus (Církev jest pravověrný lid po všem okrsku zemském rozptýlený), čteme v Catechismus ex decreto Concilii Tridentini, I., 10, 2. Ježto však víra již za Theodosia ode všech měla býti vynucována a nevěra nebo blud působil urážku majestátu, ježto kromě toho rozkolníci

učitel, apoštol nebo doktor, má svoji činnost zde na zemi považovati za úřad církví mu svěřený, in hac ecclesia suum munus.[19]) Jakou skulinou se měl »stát« nebo docela »národ« vysvoboditi, aby se jako samostatná bytost oproti církvi vzpřímil a zvolal: ty, starej se příště o své záležitosti, já budu vládnouti ve věcech tohoto světa po své vůli! — není zřejmo; taková myšlénka jest nelogická a nesmyslná, neboť ruší ideu římské církve. Tato idea nedovoluje nijakého omezení, ani duševního ani hmotného, a požaduje-li papež ve své vlastnosti jako zástupce církve, jako její pater ac moderator, právo mluviti ve věcech světských rozhodující slovo, jest to právě tak logické i oprávněno, jako když Theodosius prohlašuje ve svém proslaveném dekretě proti kacířům, on, císař, že jest veden »nebeskou moudrostí«, anebo když Karel Veliký z vlastní moci rozhoduje o dogmatických otázkách. Vždyť církev objímá vše, tělo i duši, nebe i zemi, moc její jest neobmezena, a kdo ji zastupuje, velí neobmezeně. Již Řehoř II., nepřemrštěný kníže církevní, přirovnával papeže »bohu na zemi«. Řehoř VII. dokazuje, že »světská moc musí býti poslušna duchovní« (t. j. římské církve); píše Vilému Dobyvateli, že apoštolská moc musí před bohem účtovati za všecky krále; Řehoř IX. praví v listu z 23. října 1236 (v němž zdůrazňuje, že práva císařova naň byla »přenesena« jenom od církve): »Jako náměstek Petrův má vládu nade všemi dušemi, tak má také v celém světě prvenství nad časnými věcmi i těly a vládne tak nad časnými věcmi úzdou spravedlnosti«; Innocenc IV. tvrdí, že nelze upírati církvi práva souditi spiritualiter de temporalibus. A poněvadž všecka tato slova, byť tak zřetelná, přece ještě dopouštěla kasuistické vlasoštěpství, rozptýlil poctivý i schopný Bonifác VIII. všeliké nedorozumění bullou Ausculta fili z 5. prosince 1301, slušící králi francouzskému, v níž píše: »Bůh ustanovil nás, nehledě k našim skrovným zásluhám, nad králi a říšemi a vložil na nás jho apoštolského služebnictví, abychom jeho jménem a po jeho

---

a kacíři přece »stojí pod mocí církve« (I., 10, 9), tož výměr tento obsahuje všecky lidi, bez výjimky, omnes humanae creaturae, jak Bonifác správně pověděl.

[19]) Catech. Trid. I., 10, 25.

poukazu vytrhávali, strhávali, tříštili, rozptylovali, stavěli a sázeli . . . Nenechej si tudíž, nejmilejší synu, od nikoho namluviti, že nemáš vrchního pána a že nejsi poddán nejvyššímu hierarchovi církevní hierarchie. Kdo tak myslí, blázen jest; kdo to úporně tvrdí, jest nevěřící a nepatří do ovčince dobrého pastýře.« Dále ustanovuje Bonifác, že by více francouzských biskupů mělo přijíti do Říma, aby se papež s nimi dohodnul, co by bylo prospěšno pro zlepšení zlořádů a ke spáse a dobré správě říše« — k čemuž římsko-katolický biskup Hefele zcela správně poznamenává: »Kdo má právo činiti v říši pořádek, vytrhávati, stavěti a o dobrou správu pečovati, jest její skutečným vrchním pánem.«[20]) Jest rovněž jen důsledno, ježto všichni lidé zemské koule církvi jsou podrobeni a jí vtěleni, že i poslední opatření a vláda nad všemi zeměmi jí přísluší. Nad jistými říšemi, jako na př. nad Španěly, Uhrami, Anglií atd. přisvojovala si církev beze všeho vrchní lénní panství;[21]) u všech ostatních ponechala si potvrzování a korunování králů, sesazovala je a jmenovala nové krále na místo sesazených (jako na př. u Karlovců) — — neboť, jak Tomáš Aquinský De regimine principum dovozuje: »Jako tělo dostává sílu a schopnosti teprve od duše, tak časná autorita knížat vyvěrá z duchovní autority Petrovy a jeho nástupců.«[22]) Královský úřad není právě nic více a nic méně nežli munus (úřad) uvnitř církve, uvnitř civitas Dei. Proto také žádný kacíř není právoplatným králem. Již 1535 všichni angličtí poddaní byli od

---

[20]) Konziliengeschichte, VI., 331. Latinský text církevních práv zní: ad evellendum, destruendum, dispergendum, dissipandum, aedificandum atque plantandum; později ordinare . . . ad bonum et prosperum regimen regni. Dřívější citáty vyňaty z téhož díla, V., 154, 163, 1003, 1131, VI., 325—327.

[21]) Vlastnické právo na Uhry opírá se o domnělé darování krále Štěpána, Španělsko, Anglie (a snad též Francie) považují se za spolupojaty do zfalšovaného konstantinovského darování, dle kteréhož papežské stolici prý byla předána »královská moc ve veškerých provinciích Italie jakož i v západních krajinách (in partibus occidentalibus)« (srovn. Hefele V., 11).

[22]) Citováno dle Bryce: Le Saint Empire Romain Germanique, str. 134.

Pavla III. sproštěni poslušenství[23]) ke svému králi, a r. 1569 toto ustanovení bylo Piem V. ještě zostřeno, ježto veliká královna Alžběta byla netoliko sesazena a »všelikého vlastnictví zbavena, nýbrž také bylo pohrozeno každému Angličanu exkomunikací, který by se odvážil jí býti poslušen«.[24]) Z té příčiny všecek politický rozvoj Evropy od reformace netrvá pro církev právem; ona se podvoluje nevyhnutelnému, ale neuznává ho: protestovala zajisté proti náboženskému míru augsburskému, proti míru westfálskému postavila se ještě slavnostněji a prohlásila jej »za naprosto neplatný pro všecku budoucnost«,[25]) aktům vídeňského kongressu odepřela svůj souhlas. — — I na mimoevropský svět činila církev s chvalitebnou důsledností nároky a darovala Španělsku dvěma bullami z 3. a 4. května 1493 »ve jménu božím« všecky objevené i budoucně objeveny býti mající země na západ od 25. délkového stupně (západně od Greenwiche) na věčné časy, Portugalcům Afriku a t. d.[26])

---

[23]) Hergenröther: Hefele's Konziliengeschichte, pokrač. IX. 896.

[24]) Green: History of the English people (Evrsley ed.) IV., 265, 270. A to není snad přemožené stanovisko, neboť teprve za našich dnů Felton, muž, který tuto bullu přibil na vrata londýnského biskupa, prohlášen od Lva XIII. blahoslaveným!

[25]) Phillips: Lehrbuch des Kirchenrechtes, str. 807, a jmenovanou tam bullu Zelo domus. — Ostatně zde neprotestoval pouze římský papež, nýbrž i římský císař, ježto zůstavil si tak zvaná »reservátní práva«, ale zároveň se zpěčoval objasniti, co tím rozumí; tím si hájil prostě nikdy nezadaného nároku na potestas universalis, t. j. na neomezenou všemoc, jinými slovy, císař zůstal věren římsko-universalistické myšlénce. (Viz Siegel: Deutsche Rechtsgeschichte, § 100.)

[26]) Papež Alexandr VI. praví v těchto bullách, že darování tato dějí se »z čisté štědrosti« a »z autority všemohoucího boha, jemu předané sv. Petrem«. Dále ovšem nemůže jíti vláda nad vším časným, byť i někdo si osoboval právo darovati měsíc. — Bulla Inter Cetera ze 4. května uveřejněna v celém rozsahu ve Fiske-ho Discovery of America, 1892, II., 580 násl. Tam čteme (str. 454 násl.) také obšírné vylíčení poměrů a t. d., zároveň i vysvětlení papežským textem povstalých nezřetelností. Ačkoliv Pontifex maximus prohlašuje, že mluví »ex certa scientia«, propůjčuje Španělům všecky objevené a objeveny ještě býti mající země (omnes insulas et terras firmas inventas et inveniendas, de-

Úmyslně omezuji se na tato sporá naznačení a citáty vzaté z knih vlastní knihovny; byl bych mohl v knihovnách ještě přijíti na stopu stům snad ještě případnějších dokladů. Pamatuji se, že v pozdějších bullách se opakuje věta, že »papež má plnou moc nade všemi národy, říšemi a knížaty« s nepatrnými změnami. Na tom však nezáleží. Hlavní věcí jest, že nutnost oněch výroků spočívá v idei samé, ve snaze po absolutnu, neomezenu. Toto poznání činí každého spravedlivějším k římské církvi a spravedlivějším k její protivníkům. Když Karel Hloupý[27]) se zdráhal složiti manskou přísahu císaři Arnulfovi, způsobil tím hluboký průlom do Romanum imperium, tak hluboký, že za žádného císaře, nevyjímaje ani nejznamenitější, nemohl oživnouti pravý universální plán Karla Velikého. Vilém Dobyvatel, pravověrný, církevně zbožný kníže, zasloužilý o přísnou kázeň církevní, odpověděl, když papež činil nároky na nově získanou Anglii jakožto církevní zboží a chtěl mu ji dáti v léno: »Nikdy jsem nesložil lénní přísahy, aniž tak někdy učiním.« To jsou lidé, kteří pozvolna zkrušili světskou moc církve. Věřili ve Trojici, na totožnost otce a syna, v očistec, ve vše, co chtěli kněží — avšak římský politický ideál, theokratická civitas Dei, byl jich vzdálen daleko dalece; jejich mohutnost představivá byla ještě příliš hrubá, jejich povaha příliš nezávislá, jejich mysl zcela nezlomená, ba ponejvíce divoce osobní, tak že tomu ani nemohli rozuměti. A takých [slovansko]-germánských knížat byla Evropa plna. Hezkou dobu před reformací nepodajnost malých španělských království působila kurii mnoho starostí přes všecko jejich

---

tectas et detegendas), které leží západně a jižně (versus Occidentem et Meridiem) určitého délkového stupně; leč dosud žádný mathematik nebyl s to objeviti, která zeměpisná krajina leží »jižně« od některého «délkového stupně«; a že papež skutečně míní délkový stupeň, jest jisto, jelikož dí s naivní obšírností: »fabricando et construendo unam lineam a polo Arctico ad polum Antarcticum.« Toto od hrubě nevědomé kurie způsobené darování způsobilo ostatně nepředvídaný od ní účinek, přinutivši Španěly hledati dále na západ, až nalezli cestu Magelhâensovu, a Portugalce, objeviti východní cestu do Indie okolo předhoří Dobré Naděje. Další o tom v oddílu »Objevy« následující kapitoly.

[27]) Karel Hloupý, král francouzský 898—929. (Pozn. překladat.)

katolické pobožnůstkářství, a Francie, nejstarší dcera církve, prosadila svoji pragmatickou sankci, počátek to rozluky mezi církevním a světským státem.

To byl pravý boj ve státě.

A kdo tomu rozumí, musí nahlédnouti, že Řím byl poražen na celé čáře. Katolické státy se pozvolna neméně vymanily nežli jiné státy. Arci zadaly vzhledem k investituře biskupů a t. d. důležitá práva, avšak ne všecka, ale za to šla většina v náboženské snášelivosti tak daleko, že uznala více vyznání zároveň za státní náboženství a platí jejich duchovenstvo. Ostřeji již nemůže býti pojata protiva k římskému ideálu. Vzhledem ke státu jest tudíž statistika »katolíků« a »protestantů« dnes bezvýznamna. Těmito slovy vyslovuje se téměř víra v určitá nepochopitelná mysteria, a lze tvrditi, že veliká politická a praktická myšlénka Říma, ono náboženstvím oživené, absolutistické imperium, převážné většině dnešních římských katolíků jest neznáma, a kdyby se stala známou, nalezla by u nich zrovna tak málo souhlasu jako u nekatolíků. Přirozený důsledek toho — a jen toho — jest, že zmizely i náboženské protivy.[28]) Neboť jakmile ideálem Říma jest pouze C r e d o, stojí katolíci na témže stupni jako jiné křesťanské sekty; každá se domnívá, že sama jediná má všecku pravdu, žádná se tedy nevzdala takto chápané katolicity; různá protestantská učení nejsou naprosto nic zásadně nového, nýbrž pouze sáhnutím zpět ke dřívějšímu stavu křesťanské víry, odvržením toho, co z pohanství sem vsáklo; jenom málo sekt neuznává tak zvaného apoštolského vyznání víry, jež vlastně ani z Říma nepochází, nýbrž z Gallie, a tudíž jeho zavedení jest zásluhou císařství a nikoli papežství.[29]) Římská církev jest tedy, patří-li se na ni pouze jakožto na náboženské vyznání, v nejlepším případě p r i m a i n t e r p a r e s, jež dnes již nepočítá ani polovinu křesťanů a nedostaví-li se převrat, za sto let

---

[28]) Zmizely všude — tak míním — kde činností Společnosti Ježíšovy nebylo naseto záští a opovrhování jinak smýšlejícími spoluobčany.

[29]) Viz Harnack: D a s a p o s t o l i s c h e G l a u b e n s b e k e n n t n i s, 27. vyd. (jmenovitě str. 14 a násl.: »Říše Karla Velikého dala Římu jeho symbol.«)

bude jich míti sotva třetinu.[30]) Učil-li také Luther dle příkladu římského pojetí, ale v protivě k Erasmovi zásadní nesnášelivosti, a uveřejnil-li Kalvin spis, aby dovodil »jure gladii coërcendos esse haereticos« (kacíři musí býti přinuceni právem meče), tož laik žijící v čistě světském státě nikdy toho nepochopí ani nepřipustí, ať si náleží vyznání kterémukoliv. Naši předkové nebyli nesnášelivi, my také nejsme — nejsme od přírody. Nesnášelivost vyplývá jenom z universalismu: kdo domáhá se vnější neomezenosti, musí uvnitř vésti hranice stále úže. Židovi, jehož bychom chtěli nazývati rozeným volným myslitelem, bylo namluveno, že jest v držbě vší nedílné pravdy a s ní má nároky na světové panství; za to musil přinésti v oběť svoji osobní svobodu, nechat si spoutati své nadání a pěstiti v srdci zášť místo lásky ve velkém. Bedřich II., snad nejméně pravověrný císař, sveden snem o římské universální říši, nařídil, že všickni kacíři mají býti prohlášeni za nectné a za vypovězence, jejich statky že mají býti zabaveny, anebo ve případě odporu a odvolání potrestáni doživotním žalářem; zároveň nařídil, aby knížata, kteří by se prohřešili proti jeho císařským právům a příkazům, byli oslepeni a za živa pochováni.

Domněnka neomezenosti.

Jestliže jsem pro boj mezi nacionalismem a universalismem, vyplňující více než tisíciletí, hledal všeobecnější výraz, stalo se tak hlavně se zřetelem k 19. stol. A není-li ještě ani zde místo šíře se zabývati tímto stoletím, tož bych alespoň rád poukázal na tuto souvislost. Bylo by osudným bludem, domnívati se, boj že umlkl ztroskotáním starého politického ideálu. Ovšem nebývají už dnes protivníci universalismu za živa pochováváni, aniž upalováni, tvrdí-li s Husem (držíce se Augustina): Petr nebyl a není hlavou církve; Bismarck mohl vydávati zákony a zase je odvolávati, aniž

[30]) Úmyslně se zde řídím nejmírnějším odhadem. Dle výpočtů Ravensteinových protestanté se téměř zpateronásobili v 19. stol., římští katolíci se však ani nezdvojnásobili. Hlavní příčina jest v rychlejším rozmnožování protestantských národů; k tomu pak přistupuje, že přestupování ke katolictví nedosahuje ani pětiny výstupů z této církve, z čehož jde, že ve Spojených státech Severoamerických přes ustavičná přistěhování katolíků a zvýšení úhrnného jich počtu přece relativního jejich čísla rychle ubývá. Můj hořejší odhad jest tedy svrchovaně opatrný.

by byl musil jíti do Kanossy a tři dni tam státi před branou v oděvu kajícníků. Staré formy nikdy se nevrátí. Avšak myšlénky neomezeného absolutismu mocně ještě se hýbají v našem středu jak ve staroposvátném rámci římské církve jakož i mimo ni. A kdekoli je vidíme při díle — ať jako jezovítství nebo socialismus, jako filosofickou systematiku nebo průmyslový monopol — tu musíme uznati (sice později naučíme se to poznávati na vlastní útraty), že vně neomezené vyžaduje dvojí oběti: osobnosti a svobody.

Co se týká církve, bylo by věru málo rozumno, kdybychom hodlali v některé příčině podceňovati moc tak podivuhodného organismu, jako jest římská hierarchie. Nikdo nedovede předpověděti, kam až může ještě postoupiti za příznivých okolností. Když r. 1871 byla na Döllingra vyhlášena excommunicatio major se všemi s tím souvisejícími kanonickými následky, bylo policejní ředitelství v Mnichově nuceno učiniti opatření na ochranu života klatbou stíženého; jediný takový fakt osvětluje propasti fanatického universalního blouznění, jež se mohou někdy před našima očima rozevříti v docela jiném rozsahu.[31]) Nekladl bych však na takové věci velkou váhu, ani na řádění štváčských kaplanů a jejich kreatur; v dobru, nikoli ve zlu spočívá zdroj vší síly. V myšlénce na katoličnost, nepřetržitou souvislost, neomylnost, božské dosazení, všeobsáhlé zjevení, na boží říši na zemi, božského zástupce jakožto nejvyššího soudce — ve všem tom spočívá tolik dobrého a krásného, že upřímná v to víra musí propůjčovati sílu. A tato víra nedovoluje nijaké odluky mezi časným a věčným, světským a nebeským.

---

[31]) Klatbou stížený jest totiž dle katolického církevního práva vydán veřejnosti na milost a nemilost. V Gratianovi (Causa 23, p. 5, c. 47 dle Gibbona) jest věta: Homicidas non esse qui excommunicatos trucidant. (Nejsou vrahy, kdo zabíjejí z církve vyobcované.) Přece však církev v dřívějších dobách (dle Decretale Urbana II.) ukládala vrahovi vyobcovaného pokání »pro případ, že jeho úmysl nebyl docela čistý při vraždě«. Naše milé 19. století šlo však ještě dále, a kardinál Turrecremata, »nejpřednější zakladatel učení o papežské neomylnosti«, vyslovil se ve svém kommentáři ke Gratianovi takto: dle pravověrného učení vrah vyobcovaného nepotřebuje činiti žádného pokání! (Srovn. Döllinger: Briefe und Erklaerungen über die vatikanischen Dekrete, 1890, str. 103, 131 a 140.

Neomezenost leží v podstatě tohoto volního směru, sloužíc jeho stavbě za spodinu; každé omezení jest rušení, zdržení, zlo, jež má býti co nejdříve překonáno; neboť omezení, jakmile by bylo uznáno za trvalé právo, nemohlo by znamenati nic jiného než vzdání se ideje vůbec. Katholikos znamená universální, t. j. vše obsahující jednotu. Každý věřící, myšlení schopný katolík jest tudíž — ne-li skutečně, tedy virtualiter universalistou, což znamená nepřítele národů jakož i všeliké individuální svobody. Veliká většina to neví a mnozí budou to rozhorleně popírati, přes to je to jisto; neboť veliké, všeobecné ideje, mathematicky nutné myšlenkové důsledky jsou nepoměrně mocnější jednotlivce s jeho dobrou vůlí a dobrými úmysly; zde vládnou zákony přírodní. Právě jako z každého rozkolu nutně musí vzejíti další tříštění, zrovna tak působí katolicismus nepřekonatelnou moc integrace; jednotlivec nemůže jí zrovna tak vzdorovati jako pilina magnetu. Bez veliké vzdálenosti pro tehdejší dopravní prostředky mezi Římem a Cařihradem nebylo by povstalo východní schisma; bez nadlidské mohutné osobnosti Lutherovy sotva by se bylo podařilo i severní Evropě odtrhnouti se od Říma. Cervantes, muž věřící, rád užívá pořekadla: Za křížem vězí ďábel. To poukazuje k tomu, že duch vržený na tuto dráhu absolutního náboženství, slepé víry v autoritu, nezná mezí ani zastavení. Tento ďábel skutečně zničil ušlechtilý národ Don Quixotův. — A pomyslíme-li dále, že ty absolutistické a universalistické ideje, z nichž vyrostla církev, byly plodem obecného úpadku, poslední nadějí a skutečnou záchrannou kotvou pro bezraçový, chaotický Babylon, tož stěží budeme moci se ubrániti myšlénce, že z podobných příčin by vyplynuly také nyní podobné účinky, a že tedy za našeho nynějšího stavu světa mnohé by byly způsobilé posíliti znovu universální církev v její nárocích a plánech. Naproti tomu bylo by od těch, kdož s Goethem usilují »o vnitřní neomezenost«, nejsilnější zdůraznění vnějších hranic na místě, t. j. zdůraznění svobodné osobnosti, čisté raçy, nezávislého národa. A kdežto Lev XIII. ukazuje současníkům plným právem (se svého stanoviska) na Řehoře VII. a Tomáše Aquinského, poukáží takoví mužové týmž právem na Karla Hlóupého a Viléma Dobyvatele, na Walthera z Vogel-

weide a Petra Waldusa, na onoho kovářského tovaryše, který nechtěl poslechnouti »cizího« papeže, jakož i na veliké mlčící hnutí cechů, svazů měst, světských universit, jež na hranici doby, o níž zde mluvím, počalo býti zjevným v celé Evropě jako první ozva nového, národního, protiuniversálního utváření společnosti, nové, zcela protiřímské kultury.

Leč při tomto boji docela neběží pouze o národní světský stát v jeho protivě k universálnímu církevnímu státu, nýbrž kdekoliv nacházíme universalismus, jest antinacionalismus a antiindividualismus jeho nutný korrelát. Nemusí to ani býti vědomý universalismus, dostačí, jestliže idea míří k absolutnému, vně neomezenému. Tak na př. každý důsledně promyšlený socialismus vede k absolutnímu státu. Označovati socialisty za »státu nebezpečnou stranu«, jak se obyčejně děje, znamená vyvolávati jednu z oněch konfusí, jež doba naše si tolik oblíbila. Arci socialismus znamená nebezpečí pro jednotlivé národní státy, jako vůbec pro zásadu individualismu, avšak nikoli pro ideu státu. On poctivě vyznává svůj internacionalismus, ale neprojevuje svou podstatu v rozptylování, nýbrž v báječně provedené, takřka strojům odkoukané organisaci. V obou věcech prozrazuje příbuznost s Římem. V pravdě zastupuje touž katolickou ideu jako církev, třeba se jí chápe na druhém konci. Proto není v jeho soustavě rovněž místa pro individualní svobodu a rozmanitost, pro osobní originalitu. Ce qui lie tous les socialistes, c'est la haine de la liberté (Všecky socialisty spojuje nenávist svobody) . . . jak dí Flaubert.[32]) Kdo strhává vnější hranice, staví vnitřní hranice. Socialismus jest zakuklený imperialismus; bez hierarchie a primátu nesnadno bude proveditelný; v katolické církvi nachází vzor socialistické, antiindividualistické organisace. S podobným hnutím do neomezena, s týmž nevyhnutelným důsledkem potlačování jednotlivce setkáváme se ve velkoobchodu i velkoprůmyslu. Čtěme jen ve Wirtschafts- und handelspolitische Rundschau z r. 1897 od R. E. Maye zprávy o rozmnožení syndikátů a vyplývající odtud »mezinárodní centralisaci výrobků i kapitálu«. Tento

[32]) Correspondence, III., 269.

postup k anonymitě a hromadné produkci pomocí syndikátů znamená boj až na nůž proti osobnosti, jež může se uplatniti jako obchodník nebo továrník jenom uvnitř úzce vedených ohrad. A od jednotlivé osoby šíří se toto hnutí též na osobnost národů. V jedné frašce z posledních let přichází obchodník, vypravující hrdě každému nověvstupujícímu: »Víte již? proměnil jsem se v anonymní akciovou společnost!« Kdyby tento hospodářský směr zůstal bez protiváhy, brzy by mohli národové o sobě zvěstovati: »proměnili jsme se v anonymní akciovou společnost!« A smím-li přeskočiti na obor daleko vzdálený hospodářského, abych si tam vyhledal další příklad úsilí universalismu mezi námi, poukázal bych k velikému thomistickému hnutí, vyvolanému papežskou encyklikou Aeterni Patris z r. 1879 a nyní tak rozšířenému, že i vědecké knihy z jistého tábora se osmělily prohlašovati Tomáše Aquinského největším filosofem všech časů a všecko strhati, co bylo lidstvu ku věčné slávě velikými germánskými mysliteli myšleno, a takto vésti lidstvo zpět do 13. stol. a kouti mu opět rozumová i mravní pouta, jež ve tvrdošíjném boji za svobodu pozvolna tříštilo a odvrhlo. A co se chválí na Tomáši? Jeho universalita! Fakt, že postavil všeobjímající sosustavu, v níž všecky protivy nacházejí své usmíření, všecky antinomie své rozřešení, všecky otázky své zodpovědění. Nazýván jest druhým Aristotelem: »co Aristoteles jen jako tušené koktá, tomu Tomáš propůjčuje výmluvný výraz s plnou jasností.«[33]) Jako Stagiriťan dovede i on všecko vysvětliti, od přirozenosti božstva až ke přirozenosti pozemských těl a ke vlastnostem z mrtvých vstavšího těla; jakožto křesťan však ví více než onen, neboť zjevení mu slouží za podklad. Tož zajisté žádný myslitel nebude chtít výkony Tomáše Aquinského podceňovati; bylo by přeceňovati sebe, kdybych chtěl jej chváliti, avšak musím vyznati, že jsem s úžasným podivem četl

---

[33]) Fr. Albert (professor bohosloví na universitě würzburské): Sancti Thomae Aquinatis compendium theologiae, 1896, str. 6. Uvedená věta jest panegyrická parafrase jinak míněného soudu ze staré doby. Při všem uznávání výkonů Tomášových jest jeho postavení na roveň směrodatnému pořadateli Aristotelovi ohromnou úsudkovou chybou, ne-li zavržení hodným sváděním.

zprávy o jeho celkové soustavě a zahloubal se v jednotlivé jeho kročeje. Leč co jest pro nás praktické lidi — zvláště v souvislosti s touto kapitolou — rozhodujícím? Následující. Tomáš staví svou »jako žádná jiná všestrannou« soustavu na dvou předpokladech: filosofie musí se bezpodmínečně podříditi a státi se služkou církve (ancilla ecclesiae); kromě toho musí se snížiti i na služku Aristotelovu. Patrno, že jest tu stále týž princip: nechej si spoutati ruce i nohy a uvidíš divy! Pověs si před oči jistá dogmata (která usnesena byla v době nejhlubšího poklesnutí lidstva většinou biskupů neznajících namnoze čísti ani psáti) a předpokládej kromě toho, že první hmatavé pokusy geniálního, ale jednostranného hellénského systematika dávají výraz věčné, absolutní, dokonalé pravdě, a já tě obdařím universální soustavou. Toť útok, nebezpečný útok na vnitřní svobodu člověka! Místo aby byl, jak chtěl Goethe, vnitř neomezený, ukovány jsou nyní cizí rukou dva úzké pruhy okolo duše a okolo mozku, a to jest ta cena, kterou lidé mají platiti za »universální vědění«. Ostatně vyrostla z protestantské církve již dávno, než Lev XIII. vydal svoji encykliku, na podobných zásadách spočívající universální soustava Jiřího Bedřicha Viléma Hegela. Protestantský Tomáš Aquinský — tím pověděno vše! A mezi tím žil přece Immanuel Kant, Luther filosofie, ničitel zdánlivého vědění, bouratel všech soustav, a upozornil nás na h r a n i c e naší mohutnosti myslící a varoval, »abychom se nikdy neodvažovali se spekulativním rozumem za hranice zkušenostní«; ale potom ohraničiv nás tak ostře a určitě, rozevřel brány ke vnitřnímu světu neomezena, jako žádný dřívější evropský filosof.[34])

Zásadní omezení.

Tato zběžná naznačení mají jenom ukázati, v kolika oborech ještě dnes zuří a snad věčně bude zuřiti boj mezi individualismem a antiindividualismem, naciona-

[34]) Bližší o Tomáši Aquinském a Kantovi v oddíle »Světový názor« následující kapitoly. Pro úplnost budiž tu učiněna zmínka, že jsme kromě protestantského se také dožili židovského Tomáše Aquinského, universálního systematika Spinozy, »obnovitele staré hebrejské kabbaly«, t. j. magického tajemného učení, jak Leibniz je jmenuje. S oněmi oběma druhými má Spinoza to společné, že neobohatil ani mathetiky (svého oboru), ani vědy (své libůstky) ani o jedinou tvůrčí myšlénku.

lismem a antinacionalismem (internacionalismus jest jiné slovo pro touž věc), svobodou a nesvobodou. Teprve ve druhé knize bude se jednati obšírněji o těchto thematech, pokud se týkají přítomnosti. Přece bych však zatím byl nerad považován za škarohlída. Zřídka kdy se hnulo tak mocně raçové vědomí, národní cit a hájení práv osobnosti jako právě za našich dnů; národy teď naplňuje nálada, upomínající na dušený skřek štvané zvěře, když ušlechtilé zvíře se náhle obrátí, jsouc odhodláno zápasiti za svůj život. A zde odhodlanost znamená vítězství. Spočívá zajisté veliká přitažlivost všeho universalistického v lidské slabosti; silný člověk odvrací se od toho, nacházeje ve vlastních prsou, ve vlastní rodině, ve vlastním národě neomezeno, jehož by se nevzdal za všecek svět s jeho nesčíslnými hvězdami. Můžeme se tedy od oněch národotvorných [Slovanů] a Germánů učiti, že jest vyšší rozkoší se uhájiti než poddávati se! Vědomé národní politiky, hnutí hospodářského, vědy, umění — všeho toho tehdá buď nebylo anebo jen zásvity toho se jevily; a co vidíme svitati okolo 13. stol., ten čerstvě žilobitný život ve všech oborech, tato tvůrčí síla, toto »obtížné dožadování se« svobody nespadlo s nebe, alébrž símě toho seto bylo v předcházevších temných stoletích: »divé chtění« zoralo půdu, »vřelé přání« chránilo jemné klíčky. Naše [slovansko]-germánská kultura jest plodem práce a bolesti i víry — nikoli církevní, nýbrž víry náboženské. Přebírejme se v annalech svých předků, jež podávají nám tak málo i tak mnoho, nic nám nebude tolik nápadno, jako jejich cit povinnosti, téměř neuvěřitelně silně u nich vyvinutý; pro věc nejšpatnější jako pro nejlepší každý bez průtahu obětuje svůj život. Od Karla Velikého, jenž po denní nadměrné činnosti tráví noci namahavým písemným cvičením, až k onomu tovaryši kovářskému, který nechtěl přikouti pouta nepříteli Říma: všude ono přísné »máš!« Věděli tito lidé, co chtěli? Sotva tomu věřím. Avšak oni věděli, čeho n e c h t ě l i, a to jest počátek vší praktické moudrosti.[35]) Tak na př. Karel Veliký oddával se v tom, co

[35]) Musím zde uvésti nekonečně hluboký výrok Richarda Wagnera: »Smíme jen věděti, čeho n e c h c e m e, tož dosáhneme z mimovolné nutnosti, co chceme a co si teprv uvědomíme, když jsme toho dosáhli; neboť stav, v němž jsme od-

chtěl, mnoha dětinským přeludům a dopustil se také mnoha osudných chyb; v tom, čeho nechtěl, uhodil všude na pravé: nedovolovati papeži, aby zasahoval do státních věcí, netrpěti uctívání obrazů, neposkytovati šlechtě výsad a t. d. Ve svém chtění byl Karel snad universalistou a absolutistou, ve svém nechtění osvědčoval se Germánem. Právě totéž bylo nápadno na Dantovi: jeho politický ideál budoucnosti byl pouhým výmyslem, jeho energické odmítnutí všech časných nároků církve dalekosáhlým dobrodiním.

A tak vidíme, že zde ve státě jako ve všech lidských věcech, záleží především na základních vlastnostech smýšlení, a nikoli poznání. Mysl, smýšlení jest veslo dávající směr a se směrem zároveň i cíl — i kdyby týž dlouho byl neviditelný. Boj ve státě byl tudíž, jak se naději, že jsem dokázal, v první řadě takovým bojem mezi dvěma směry, t. j. tedy mezi dvěma kormidelníky. Jakmile jeden se konečně uchopil vesla, byl další vývoj směrem ke stále větší svobodě, ke stále vyslovenějšímu nacionalismu a individualismu přirozený a nevyhnutelný — právě tak nevyhnutelný, jak opačný rozvoj caesarismu a papežství ke stále menší svobodě.

Nic není absolutného na tomto světě; i svoboda a nevolnost značí jen dva směry, a ani osoba ani národ nemůže sám a úplně nezávisle státi, ježto náležejí k celku, v němž každá jednotlivina jest podporou, sama jsouc podporována. Avšak onoho večera dne 15. června 1215, kdy Magna Charta uzřela světlo světa — projednána, přijata a podepsána »divokým chtěním« germánských mužů za jediný den — bylo rozhodnuto o směru pro celou Evropu. Pospíšil si sice zástupce universalismu — zástupce učení »poddávati se jest roz-

---

stranili, čeho jsme nechtěli, jest právě onen, do něhož jsme chtěli se dostati. Tak jedná národ a jedná tak zcela správně. Máte jej však proto za neschopna, že neví, co chce; co však víte vy? Můžete mysliti a chápati něco jiného, než co skutečně jest zde? tedy již dosažené? Domnívati se toho můžete, věděti však nikoli. Jenom co lid, národ vykonal, můžete věděti, až tam dostačujž vám jasně poznávati, čeho nechcete, odpírati, co jest hodno odporu, ničiti, co zasluhuje zničení.« Nachgelassene Schriften, 1895, str. 118.

koší« — prohlásiti tento zákon za neplatný a všecky jeho původce vyloučiti z církve; leč ruka pevně zůstala na vesle; římské imperium musilo klesnouti, kdežto svobodní Germáni se hotovili nastoupiti panství světa.

Druhý díl.

Vznik nového světa.

Příroda tvoří věčně nové podoby;
co zde jest, nikdy nebylo;
co bylo, nepřijde opět.

Göthe.

Devátá kapitola.

Od roku 1200 do roku 1800.

The childhood shows the man,
As morning shows the day, be famous, then,
By wisdom; as thy empire must extend,
So let extend thy mind o'er all the world.

Milton.

A

Germáné jakožto tvůrci nové kultury.

My, my žijeme! Naše jsou hodiny,
A živý má právo.
Schiller.

Germánská Italie.

Týž rys nepodčinitelného individualismu, který v oboru politickém i náboženském vedl k odmítnutí universalismu, jakož i k vývoji národů, podmínil stvoření nového světa, t. j. docela nového, povaze, potřebám, vlohám nového druhu lidí příhodného, od nich také s přírodní nutností vytvořeného společenského řádu, nové civilisace, nové kultury. Germánská krev (a to v mém širokém pojetí severoevropské, slovansko-kelto-germánské raçy)[1]) byla zde pudivou silou a tvářivou mohutností. Jest nemožno posuzovati správně vývoj naší severoevropské kultury, uzavíráme-li se tvrdošijně poznání, že spočívá na fysickém i mravním podkladě určitého druhu lidí. To lze dnes patrně zříti. Zajisté, čím méně germánská jest země, tím jest necivilisovanější. Kdo dnes cestuje z Londýna do Říma, vstupuje z mlhy do slunečního jasna, avšak zároveň z nejraffinovanější civilisace i vysoké kultury do polovičního barbarství — do špíny, nevědomosti, lži, chudoby. A Italie přec ani na den nepřestala býti středem vysoce vyvinuté civilisace; již jistota jeho obyvatelstva v držení těla a posuncích to dosvědčuje; oč zde běží, jest v pravdě mnohem méně na krátko vniklá dekadence, jak obecně se tvrdí, jakožto zůstatek římské imperialní kultury, pozorovaný s nestejně vyššího stupně, na němž my dnes stojíme, a od lidí, jejichž ideály naprosto jinak vypadají. Jak skvostně kvetla Italie,

[1]) Viz kapit. 6.

svítíc jiným na cestu k novému světu, když ještě ve svém středu po vnějšku latinisovala, uvnitř však již obsahovala čistě germánské živly. Po mnoho století měla ta krásná země, jež za císařství klesla téměř až k naprosté neúrodnosti, hojný zdroj čisté germánské krve: Keltové, Longobardové, Gotové, Frankové, Normané zaplavili celou téměř zemi a zůstali zvláště na severu a na jihu dlouho téměř nesmíseni, jednak protože jako nekultivovaní a váleční mužové tvořili pro sebe kastu, jednak poněvadž juristická práva »Římanů« a Germánů zůstávala různými až do 13. a 14. století, ba v Lombardii až přes 15. stol., což ovšem značně ztěžovalo smísení. »Tak tedy žili — jak dí Savigny — tito různí kmenové germánští s původním kmenem obyvatelstva (totiž se zůstatky římského chaosu) místně sice smíseni, ale různi ve mravu a právech.« A zde, kde nekultivovaný Germán poprvé trvalým stykem s vyšší vzdělaností procitl k sebevědomí, tu také nalezlo i mnohé hnutí pro utvoření nového světa první vulkánicky mohutný krb: učenost a průmysl, tvrdošíjné hájení občanských práv, ranný rozkvět germánského umění. Severní třetina Italie — od Verony k Sieně — podobá se ve svém partikularistickém rozvoji Německu, jehož císař bydlel za vysokými horami. Všude byla německá hrabata na místo římských ředitelů provincií, a vždy jen zběžně, stále na spěch volán dlel král v zemi, co zatím žárlivý protikrál (papež) byl blízko a stále náchylný k intrikám: takto mohla se ona pragermánská (a v jistém smyslu vůbec karakteristicky indoevropská) náklonnost ku tvorbě svéprávných měst v severní Italii záhy vyvinouti a státi se vládnoucí mocí v zemi. Nejzazší sever kráčel vpředu; brzy však následovala Toskana a použila stoletého zápasu mezi papežem a císařem, aby Matyldino dědictví bylo oběma vyrváno a darováno světu i s plejadou věčně památných měst, z nichž vyšli Petrarka, Ariost, Mantegna, Correggio, Galilei a jiní nesmrtelní, a rovněž i s korunou všech měst, Florencií — oním někdejším markraběcím místem, jež brzy se mělo státi souhrným pojmem protiřímského, tvůrčího individualismu, otcovským městem Dantovým, Giottovým, Donatellovým, Leonardovým a Michelangelovým, matkou uměn, z jejíž prsou i všichni velcí dále zrození, sám Raffael, ssáli své zdokonalení.

Teď teprve mohl impotentní Řím se nově krášliti: píle a podnikavost seveřanů sypala těžké sumy do papežského měšce; zároveň procitla jejich geniálnost a poskytla klesající metropoli, jež průběhem dvoutisíciletých dějin neměla ani jedinké umělecké myšlénky, nesmírné poklady ranní germánské síly vynalézavé. Nebylo to rinascimento, jak dilletantští belletristé v přemrštěném obdivu své vlastní literární kratochvíle mínili, nýbrž nascimento, porod něčeho, čeho zde ještě nikdy nebylo, jež — nastoupivši v umění ihned své vlastní cesty a nikoli cesty tradice — zároveň rozepjalo plachty, aby prozkoumány byly oceány, před nimiž řecký i římský »hrdina« měl strachy, a ozbrojilo oko, aby vypátralo neproniknutelné posud tajemství nebeských těl a zjevilo lidskému poznání. Máme-li v tom přece viděti renaissanci, tož není to obroda starověku, nejméně však neuměleckého, nefilosofického, nevědeckého Říma, nýbrž jest to prostě obroda volného člověka ze vše nivelisujícího imperia: svoboda politické, národní organisace v protivě k universální šabloně, svoboda soutěže, individuální samostatnosti v práci, tvorbě, snažení v protivě ke klidné jednotvárnosti Civitatis Dei, svoboda pozorujících smyslů v protivě k dogmatickým výkladům přírody, svoboda zkoumání a myšlení v protivě k umělým soustavám po způsobu Tomáše Aquinského, svoboda uměleckého vynalézání a tváření v protivě k hieratickoustáleným formulím, posléze svoboda náboženské víry v protivě k útlaku svědomí.

Započínám-li tuto kapitolu a tím zároveň nový oddíl tohoto díla poukazem na Italii, neděje se tak z nějaké chronologické svědomitosti; bylo by vůbec nepřípustno krátce tvrditi, že rinascimento svobodné germánské individuality počalo nejprve v Italii, spíše tam vypučely jen jeho první nepomíjitelné kulturní květy; chtěl jsem však upozorniti, že i zde na jihu, u bran Říma, vzplanutí občanské nezávislosti, průmyslové píle, vědecké přesnosti a umělecké tvůrčí síly bylo činem ven a ven germánským a do té míry také přímo protiřímským. Pohled na tehdejší dobu svědčí o tom, a neméně i popatření na dnešní dny. Mezitím dvě okolnosti způsobovaly postupný úbytek germánské krve v Italii: jednak úplně volné směšování s neušlechtilými

míšenci a jednak vyhubení germánské šlechty v nekonečných občanských válkách, v bojích mezi městy, jakož i krvavých přích a jinakých výbuších divé vášně a náruživostí. Čtěme jen dějiny některého města, na př. Perugie, jež byla ve svých vrchních vrstvách téměř zcela gotsko-longobardská! Jest ztěží pochopitelno, že při tak neustálém vraždění celých rodin (což počalo, když město se stalo nezávislým) jednotlivé větve dosud ještě dost čistě germánské se zachovaly až do 16. století; potom však germánská krev byla vyčerpána.[2]) Patrně chvatně dosažená kultura, náhlé osvojení podstatně cizí vzdělanosti, k tomu v příkré protivě náhlé zjevení duševně příbuzného hellénství, snad i počáteční křížení s krví pro Germány jedovatou... patrně toto všecko nevedlo jenom k zázračnému výbuchu genia, nýbrž způsobilo zároveň i šílenství.[3]) Měla-li by býti kdy dovozena příbuznost mezi geniálností a šílenstvím, jest poukázati na Italii Tre-, Quattro- a Cinquecenta! Jsouc trvalé důležitosti pro naši novou kulturu tato renaissance přece sama o sobě činí spíše dojem paroxismu umírajícího, nežli jevu život zaručujícího. Jako vyčarovány vyrůstají náhle tisíce skvostných květin tam, kde vládla bezprostředně před tím jednotvárnost duševní pouště; všecko rozkvétá najednou; sotva procitlé nadání vyšine se závratnou rychlostí do nejvyšší výše; Michelangelo byl by mohl býti téměř osobním žákem Donatellovým, a jenom náhodou nepožíval Raffael ústního vyučování Leonardova. O této současnosti nabudeme živé představy, povážíme-li, že život Tizianův sáhá od Sandro Botticelliho až ke Guido Renimu! Avšak rychleji, než vzplápolal, uhasl tento plamen genia. Když srdce bilo nejpyšněji, bylo již tělo v plném zahnívání; Ariost (narozený rok před Michelangelem) nazývá své okolí italské »smrdutým kanálem«:

O d'ogni vizio fetida sentina,
Dormi, Italia imbriaca!
(Orlando furioso XVII., 76.)

---

[2]) Göthův jistý zrak prohlédl tyto poměry raçové; praví o italské renaissanci, že to jest »jakoby dítky boží se byly zasnoubily s dcerami lidskými«, a nazývá Pietro Perugina »poctivou německou kůží« (Ital. Reise, 18, 10, 86 a 19, 10, 86).

A jmenoval-li jsem posud samo výtvarné umění, stalo se tak pro jednoduchost, a abych se pohyboval v oboru nejvíce známém, leč všude dělo se totéž: když Guido Reni byl ještě velmi mlád, zemřel Tasso a s ním italská poesie, po několika letech stál Giordano Bruno na hranici, Campanella na mučennické lavici — konec italské filosofie — a krátce před Guidem skončila s Galileim fysika svou — Ubaldem, Varronem, Tartagliou a j., především Leonardem da Vinci — tak skvěle započatou dráhu. Severně od Alp běh dějin byl zcela jiný: nikdy se tam nedožili takového rozkvětu, ale nikdy také podobné katastrofy. Tato katastrofa připouští pouze jedno vysvětlení: zánik tvůrčích duchů, jinými slovy, raçy, z níž tito mužové vzešli. Projděme pouze jednou galerii s poprsími v Berlínském museu a přesvědčíme se, že typ velikých Italů dnes skutečně docela vymizel.[4]) Tu a tam zasvitne vzpomínka, patříme-li na skupinu skvostných, obrovských nádenníků, stavitelů našich silnic a železnic: tělesná síla, ušlechtilé čelo, smělý nos, žhavé oko; avšak to jsou jen ubozí pozůstalí ze stroskotaného italského germánstva. Tělesně jest toto mizení udanými důvody dostatečně objasněno, k tomu však přistupuje jakožto věc důležitá morální zašlapání určitých směrů duševních a s nimi i raçové duše (abychom tak řekli): ušlechtilí byli stlačeni na dělníky; neušlechtilí stali se pány a vedli si po svém. Šibenice Arnolda z Brescie, hranice Savonarolova a Brunova, kleště Campanellovy a Galileiho jsou viditelnými symboly každodenního, všestranného boje proti germánskému, soustavnému hubení svobody individua. Dominikáni, dříve úřadem svým inkvisitoři, stali se nyní církevními reformátory a filosofy; u jezovítů bylo dobře postaráno, aby se taková poblouzení nedála; kdo také se doví jen něčeho o jejich činnosti v Italii, hned od 16. stol. — třeba z dějin jejich řádu od jejich obdivovatele Bussa — nebude se diviti více náhlému

---

[3]) Kdo nemá času k obšírným dějepisným studiím, čti kapitolu o Perugii ve Sketches in Italy kulturního historika J. Add. Symondse.

[4]) »Les Florentins d'aujourd'hui ne ressembleut en rien à ceux de la Renaissance«... (Dnešní Florentané nepodobají se v ničem Florentanům renaissance), svědčí Ujfalvy (v De l'origine de la famille), jeden z nejjemnějších znalců.

zmizení všeho genia, t. j. všeho germánského. Raffael měl ještě smělost postaviti věčný pomník vřele od něho ctěnému Savonarolovi uprostřed Vatikánu (v »Disputě«); Ignác naproti tomu zapověděl i jen vysloviti jméno Toskáncovo.[5]) Kdož mohl by dnes dlíti v Italii a obcovati s jeho milými, bohatě nadanými obyvateli a bolestně nepociťovati, že jest tu ztracen národ, a sice nezachranitelně ztracen, poněvadž se mu nedostává vnitřní pudivé síly, velikosti duševní, která by hověla jeho talentu? Tuto sílu propůjčuje toliko raça. Italie ji měla, pokud měla Germány; ba dnes ještě jeho obyvatelstvo vyvíjí v oněch krajích, kde dříve Keltové, Němci a Normané zemi zvlášť hojně osadili, skutečnou včelí píli a rodí muže, kteří zoufale energicky usilují udržeti zemi jako celek a uvésti ji na dráhy chvalné: Cavour, zakladatel nové říše, pochází z nejzazšího severu, Crispi, jenž uměl ji vésti nebezpečným úskalím, z nejdalšího jihu. Leč kterak lze národ opět pozvednouti, když vyschl pramen jeho síly? A co znamená, když Giacomo Leopardi nazývá své krajany »zvrhlou raçou« a zároveň jim staví před oči »příklad předků jejich«?[6]) Předkové převážné většiny dnešních Italů nejsou ani Římané starého Říma, oni vzorové prosté mužnosti, neskrotné nezávislosti a přísně právního smyslu, aniž oni polobohové vynikající silou, krásou a genialností, kteří za rána našeho nového dne vzlétli jako v jednom houfu, jako skřivani k pozdravu slunce ze světlem zlíbané půdy italské k nebesům nesmrtelnosti; nýbrž rodokmen jejich vede k nesčetným tisícům propuštěných otroků z Afriky a Asie, ke směsici různých italských národů, zkrátka k národnostnímu chaosu od imperia tak uměle

---

[5]) Pro zjištění raçové příslušnosti jest nadšená úcta Raffaelova, Peruginova i Bartolomeova k Savanarolovi (viz Eug. Müntz: Raffail 1881, str. 133) téměř zrovna tak významna jako fakt, že Michelangelo nikdy se nezmiňuje o Madonně a jen jedenkrát v žertu o nějakém svatém, tak že jeden z jeho nejzevrubnějších znalců jej mohl nazývati »bezvědomým protestantem«. V jednom sonettu svém Michelangelo varuje spasitele, aby jen ve vlastní osobě nepřicházel do Říma, kde se obchoduje s jeho božskou krví.

El' sangue di Cristo si vend a giumelle

a kde kněží by mu stáhli kůži, aby ji odnesli na trh.

[6]) Srovnej básně: All' Italia a Sopra il monumento di Dante.

složenému. A dnešní celkový stav země znamená jednoduše vítězství tohoto chaosu nad přišlým mezi tím a dlouho čistě se udrževším germánským živlem. Odtud také zkušenost, že Italie — před třemi stoletími pochodeň civilisace a kultury — nyní náleží k pokulhávajícím, kteří ztratili rovnováhu a nemohou jí opět nabýti. Dvě kultury nemohou zajisté obstáti vedle sebe jakožto rovnoprávné: hellénská kultura nedovedla dále žíti pod římským vlivem, římská kultura mizela, když se v její středu usadila egyptsko-syrská; jenom kde styk jest čistě vnější, jako mezi Evropou a Tureckem, anebo a fortiori mezi Evropou a Čínou, může se díti styk bez patrného vlivu, a i zde časem musí jedno druhé připraviti o život. Nuž, takové země jako Italie — a možno připojiti hned Španělsko — náležejí co nejúže k nám seveřanům; ve velikých činech jejich minulosti osvědčuje se dřívější krevní příbuzenství; našemu vlivu, naší nerovně větší síle nemohou odolati; v čem však nás dnes napodobují, to nepochází z jejich vlastní potřeby, nevyrůstá z vnitřní, nýbrž ze vnější nouze; jak jejich dějiny, jež jim předstírají předky, od nichž nepocházejí, tak i náš příklad vede je tedy na špatné cesty, a oni nedovedou tudíž naposled zachovati to jediné, co by jim zbývalo, originalitu snad ve mnohém vzhledě méně cennou, avšak přece vlastní originalitu.[7])

Germánský stavitel.

Jmenovav Italii chtěl jsem pouze dáti příklad a doufám, že jsem podal zároveň i důkaz. Jak Sterne dí: příklad jest právě tak málo důkazem jako otření zrcadla jest syllogismem, avšak přece potom lépe viděti, a o to jde. Čtenář všude uvidí příklady, že nynější civilisace a kultura Evropy jest specificky germánská, základně rozdílná ode všech nearijských, jinaká než indická, hellénská a římská, přímo antagonistická ideálu smíšenců protinárodního imperia a tak zvaného „římského“ směru křesťanství. Věc jest tak jasná, že další vývody by byly zbytečny; kromě toho mohu poukázati ke třem předchozím kapitolám, obsahujícím množství skutečných dokladů.

---

[7]) Skvělého potvrzení dostalo se těmto vývodům anthropologickými prácemi Dra L. Woltmanna ve spise: Die Germanen und die Renaissance in Italien. — [Nám se zdá, že p. dr. Woltmann hodně přestřeluje. — Pozn. překl.]

To musilo býti předesláno. Neboť náš dnešní svět jest docela nový, a abychom jej v jeho vzniku a v okamžitém jeho stavu pochopili a posoudili, nutno zodpovídati základní otázku: kdo jej utvořil? Týž [Slovano]-Germán jej utvořil, který staré setřásl v tak svéhlavém boji. Jenom při něm bylo ono „divé chtění", o němž jsem mluvil na konci poslední kapitoly, ono odhodlání nevzdávati se, zůstati sobě věrným. On sám mínil, jako později Goethe:

Každý život možno žíti,
neztraťme však samých sebe.
všecko věru lze pozbýti,
vyjma svoje vlastní nebe.

A podobně dí Paracelsus z Hohenheimu, neohrožený ničitel arabsko-židovského mastičkářství: Alterius non sit, qui suus esse potest. Jinému nenáležej, kdo svým býti můžeš!

Nic není poučnějšího v této souvislosti nad poukaz ke zřejmému významu čistoty raçy.[8]) Jak mdle bije dnes srdce Slovanovo, jenž přece tak směle a svobodně vstoupil do dějin! Ranke, Gobineau, Wallace, Schwarcz . . . všichni soudní historikové svědčí, že mu schází při velikém nadání tvářivá síla jakož i uskutečňující vytrvalost;[9]) anthropologie řeší tuto hádanku ukazujíc, že značná většina dnešních Slovanů smísením s jinými lidskými raçami pozbyla fysických znaků svých předků, totožných se starými Germány — a s nimi zároveň i morálních. A přes to mají tito národové ještě tolik původní krve, že tvoří jednoho z velikých civilisátorských činitelů postupného ovládání světa Evropou. Ovšem překračujeme u Eydtkuhnen smutně patrnou hranici, a okraj německé kulturní práce, táhnoucí se podél Baltického moře, jakož i tisícero míst ve vnitřním Rusku, kde táž síla čisté raçy náhle před cestujícím vystupuje, činí tu protivu ještě hmatavější; přes to však vězí zde ještě jistý specifi-

---

[8]) Poukazuji na kap. 4. a 6.

[9]) Ten smutný nedostatek vytrvalosti jeví snad v míře nejhorší naše česká politika. Viděl kdo někdy sbor zodpovědných lidí, aby tak snadno a třeba přes noc upouštěl od vážných a svrchovaně důležitých urbi et orbi prohlášených usnesení? (Pozn. překl.)

cky [slovansko]-germánský pud, arci jenom stín, ale přece kmenově příbuzný, který proto také něco zmůže přes všecek odpor starousedlé asiatské kultury.

Kromě čistoty padá u germánské raçy pro historické pozorumění na váhu ještě její mnohotvárnost, pro což světové dějiny neposkytují druhého příkladu. I v rostlinstvu i živočišstvu nalézáme u jedné rodiny a u jednoho druhu různou „plasticitu“: u jedněch jest podoba jako zkamenělá, jakoby všickni jedinci byli uliti z téže železné formy, u jiných pak znamenáme kolísání uvnitř úzkých hranic, a opět u jiných jest nekonečná rozmanitost přinášející věčně nové, a takové bytosti vyznačují se kromě toho stále náchylností k neomezenému míšenectví, z čehož potom vždy opět nové a čisté raçy pochodí. Těmto podobají se Germáni; jejich plasticita jest úžasna, a každé křížení mezi jejími kmeny obohatilo svět o nové vzory ušlechtilého lidství. Zcela opačně byl starý Řím jevem nejvyššího soustředění, jak v politice[10]) tak i vzhledem intellektuálním: městské hradby — hranice vlasti; neporušitelnost práva — hranice ducha. Hellénství, duševně tak nekonečně bohaté, bohaté také dialekty i kmeny s různými mravy, stojí germánstvu mnohem blíže; také i arijští Indové jeví se v ohromném svém nadání stále živého jazykového vynalézání, jakož i v ostře vysloveném partikularismu blízce příbuznými; těmto oběma lidským druhům nedostávalo se snad jenom děje — a zeměpisných podmínek, aby se vyvinuly podobně v mohutné jednotě a zároveň mnohotvárně jako Germáné. Avšak takové pozorování vede v říši hypothes: skutečností zůstává, že plasticita germánstva jest jediná a nevyrovnatelná v dějinách světa.

Není nedůležito poznamenati, že karakteristický, nezničitelný i n d i v i d u a l i s m u s pravého Germána zřejmě souvisí s touto „plastickou“ vlohou raçy. Nový kmen předpokládá vznik nových jedinců; že stále jsou nové kmeny pohotovy vyrážeti, svědčí, že jsou stále svérázní, od jiných se lišící jedinci, netrpělivě kousající úzdu, jež zadržuje volné očiňování jejich originality. Chtěl bych tvrditi: každý znamenitý Germán jest

[10]) Viz druhou kapitolu.

virtualiter počátečním bodem nového kmene, nového dialektu, nového pojetí světa.[11])

Od tisíců a milionů takových „individualistů", t. j. pravých osobností, byl tento svět vybudován.[12])

A tak poznáváme ve [Slovano]-Germánovi stavitele a dáváme za pravdu Jakubu Grimmovi, tvrdícímu, že jest to „hrubá domněnka" věří-li se, že může něco velikého povstati „z bezedného moře všeobecnosti."[13]) Ve velmi různých kmenových individualitách a rozmanitých skříženích vidíme Germána obklíčeného národy a též uvnitř hojně prostoupeného skupinami a jedinci, jež by bylo označiti za Germány z poloviny, ze čtvrtiny, z osminy a šestnáctiny, všecky však pod nikdy neumdlévajícím popudem tohoto tvůrčího ducha přispívati svým dílem k úhrnné sumě vykonané práce.

Když stavějí králové, mají trakařníci práci.

Domnělé »lidstvo.«

Abychom se vyznali v dějinách vzniku a vývoje tohoto nového světa, nesmíme pustiti se zřetele jeho specificky germán. povahu. Neb jakmile počneme mluviti o lidstvu vůbec, jakmile se domníváme spatřovati v dějinách rozvoj, pokrok, výchovu atd. „lidstva", opouštíme bezpečnou půdu skutečností a vznášíme se ve vzdušných abstrakcích. Toto „lidstvo", o němž už tolik bylo filosofováno, trpí těžkým neduhem, že ani neexistuje. Příroda a dějiny poskytují nám veliký počet různých lidí, ale nikterak jednotné lidstvo. Ba hypothésa, že všickni tito lidé jakožto dítky jediného prakmene jsou tělesně mezi sebou příbuzni, má sotva takovou cenu jako theorie Ptolemeových nebeských sfér; tato zajisté vysvětlovala něco jsoucího, viditelného znázorněním, kdežto každá spekulace o „původu" člověka se odvažuje na problém, existující v obrazotvornosti myslitelově, jenž není dán zkušeností, který tedy náleží před metafysické forum, aby mohla býti zkoumána jeho přípustnost. Kdyby však také jednou

---

[11]) Srovnej vývody v předešlé kapitole.

[12]) Některé konfusní hlavy zaměňují individualismus se »subjektivitou« a připínají k tomu předhůzku slabosti a nestálosti, kdežto zde přece jde o »objektivní« uznání a posouzení vlastní osoby, z čehož pochází vědomí cíle, jistota a pocit svobody.

[13]) Geschichte der deutschen Sprache, 2. vyd., str. III.

tato otázka po původu lidí a jejich vzájemné příbuznosti vstoupila z oboru frase v obor empiricky dokazatelného, sotva by se tím co získalo pro posudek dějin; neboť každý výklad z příčin zahrnuje regressus in infinitum a jest jako odbalování mapy; vidíme vždy nové, a to nové, jež náleží ke starému, a snad tím nabyté rozšíření pozorovacího okruhu přispívá k obohacení našeho ducha, avšak každý jednotlivý fakt zůstává, čím byl před tím, a jest velmi pochybno, zdali soud se podstatně zbytří znalostí obsáhlejší souvislosti — opak je právě tak snadno možný. „Zkušenost jest bezmezná, poněvadž vždy ještě něco nového může býti objeveno", jak poznamenává Goethe ve své kritice Bacona Verulamského a domněle induktivní methody; naproti tomu podstata a účel soudu jest omezování. Bystrost, nikoli objem podmiňuje výbornost soudu; proto vždy bude méně záležeti na tom, kolik zrak obnímá, než na tom, jak zevrubně viděné bylo vypozorováno; odtud také vnitřní oprávnění novějších method dějepisného bádání, jež přešly od vysvětlujících, filosofujících celkových podání k úzkostlivě zevrubnému zjištění jednotlivých faktů. Arci, zabloudí-li dějepisná věda do „bezmezné empirie", nesvede ničeho jiného než jen házení sem a tam zpozorovanými věcmi (jak Justus Liebig ve spravedlivém hněvu pověděl o jistých induktivních bádacích methodách);[14]) jest však jisto na druhé straně, že zevrubná znalost jediného případu prospívá soudnosti více než přehled po tisíci v mlhu zahalených. Staré slovo non multa sed multum osvědčuje se i zde jako všude a učí nás také — čehož na první pohled nespatřujeme — správné methodě sevšeobecňování, jež v tom pozůstává, abychom nikdy neopouštěli půdy skutečnosti a se nespokojovali jako dítky domnělými „vysvětleními" z příčin, nýbrž se snažili jev sám spatřovati se stále větší zřetelností. Chceme-li zjednodušiti rozsáhlé dějepisné obory a přece pravdivě shrnouti, tož vzíti jest nejprve nepopíratelné konkretní fakty, aniž bychom připínali k nim nějakou theorii. Ozbrojeni abstraktním pojmem lidstva a spjatými s tím předpoklady vystoupiti naproti jevům dějin a posu-

---

[14]) Reden und Abhandlungen, 1874, str. 248.

zovati je, jest blouznivé počínání; skuteční, individuálně ohraničení, národně odlišní lidé tvoří vše, co víme o lidstvu; těchto jednotlivých lidí musíme se držeti. Hellénský národ na př. jest takové konkretum. Zdali Helléné byli příbuzní s národy italskými, s Kelty a Indoeranci, zdali různost jejich kmenů odpovídá různě stupňovanému smísení lidí rozdílného původu anebo jest následek zeměpisnými podmínkami způsobené differenciace, to všecko jsou velmi sporné otázky, jejichž někdejší zodpovídání ničeho by nezměnilo na velikém, nepopíratelném faktu hellénství s jeho zvláštním, se žádným jiným nestejným jazykem, s jeho zvláštními ctnostmi a nectnostmi, jeho báječným nadáním i zvláštním omezením jeho ducha, jeho průmyslovou pílí, jeho filosofickým přemítáním, jeho nebesobornou silou fantasie. Takováto skutečnost dějinná jest naprosto konkretní, hmatavá, smyslová a zároveň nevyčerpatelná. Bylo by neskromností a bláhovostí chtít tento prajev objasňovati jakýmsi rozšířením; tak na př. když umělecké velkoskutky Hellénů svádíme zpět na foenické a jiné pseudosemitské podněty a domýšlíme se, že jsme tím přispěli k vysvětlení tohoto bezpříkladného divu, čímž věru tento jev nevysvětlujeme, nýbrž pouze fakt rozšiřujeme. Foeničané zajisté zanášeli všude babylonské a egyptské kulturní živly; proč pak vzešlo símě jen tam, kde se usadili Helléné? a proč zvláště ne u samých Foeničanů, kteří přec musili býti na vyšším stupni vzdělání než lidé, kterým domněle teprve sdělovali počátky vzdělanosti?[15])

V tomto oboru přímo plaveme v klamných úsudcích „objasňujíce" — jak Tomáš Reid vtipkoval — den nocí, protože po ní následuje. Odpovědí nikdy neschází těm, kdož nikdy nepochopili veliký problem bytí — existenci individuální bytosti. Tážeme se těchto vševědů, kterak to, že Římané, blízcí příbuzní Hellénů, téměř v každé jednotlivé vloze byli jejich přímým opakem? Oni odpovědí zeměpisnou polohou. Ta-

---

[15]) Zatím objevy na Krétě a jinde zničily foenickou báchorku jednou pro vždy; vždyť i tak předpojatý svědek jako Salomon Reinach doznává: ces découvertes portent les coups de grâce à toutes les theories qui attribuent aux Phéniciens une part prépondérant dans les très vieilles civilisations de l'Archipel... Anthropologie, 1902, Janvier Fevr. str. 39.

to však není tak různá a pro podněty, zajisté rovnocenné foenickým, dávala blízkost Karthaginy i blízkost Etrurie dostatečnou příležitost. A je-li zeměpisná poloha určujícím momentem, proč zmizel starý Řím se starými Římany tak dokonale a nenavratitelně? Nevyrovnatelným kouzelníkem v tomto oboru byl H. T. Buckle, jenž „vysvětluje" duševní přednosti arijských Indů krmí rýžovou.[16]) V pravdě útěšný objev pro nastávající filosofy! Tomuto výkladu však se staví naproti dva fakty. Předně jest rýže hlavní potravou největší části lidstva; za druhé jsou právě Číňané největšími poživateli rýže, ježto jí ztravují až půl druha kila denně.[17]) Avšak dost ostře ohraničený komplex arijských Indů tvoří naprosto jediný jev mezi lidmi, s dary, jakých žádná jiná raça neměla a které vedly k nepomíjitelným výkonům, při tom s tak zvláštními omezeními, že jejich individualita už také obsahovala jejich osud; proč hlavní výživa největší části lidstva působila takto jen jedenkráte? A kdybychom chtěli zcela přesného protinožce arijského Inda naznačiti, musili bychom jmenovati Číňana; utilitáře par excellence v protivě k idealistovi, socialistu rovnostáře v protivě k bezpodmínečnému aristokratu, positivistu organicky neschopného povznésti se ku představě metafysického myšlení v protivě k onomu rozenému metafysikovi, o němž nemožno se domnívati, že bychom

[16]) History of Civilization in England I., kap. 2. Vysoce důmyslný řetězec sousudků s nekonečně namahavě sebranými údaji o výnosu rýžových polí, o škrobovém obsahu rýže, o poměru mezi uhlíkem a kyslíkem v různých pokrmech dlužno čísti. Celá ta stavba z karet se shroutí, jakmile spisovatel chce dotvrditi své důvody dalšími příklady a poukazuje k tomu účelu na Egypt: »Jelikož egyptská civilisace jako indická má svůj původ v úrodnosti půdy a ve velikém vedru podnebí, tož i zde se objevily tytéž zákony působivými a přirozeně s týmiž následky«; tak píše Buckle. Nuže, bylo by věru zatěžko mysliti si dvě různější kultury než egyptskou a brahmanskou; dokázatelné podobnosti jsou jenom zcela vnější, jinak ale tito národové ve všem od sebe se liší: v politické i socialní organisaci a dějinách, v uměleckém nadání, v duševních vlohách, v náboženství i myšlení, v základech povahy.

[17]) Ranke: Der Mensch, 2. vyd. I. 315 a 334. Humoristického výkladu hypothesy, že požívání rýže jest filosofům zvlášť výhodno, dočteme se v Hueppeho Handbuch der Hygiene (1899), str. 247.

my Evropané mohli ho dostihnouti. A při tom, jak řečeno, Číňan požívá ještě více rýže než Indoarijec!

Sledoval jsem tento u nás rozšířený způsob myšlení až do absurdna, abych ukázal, kam vede; probuzená tím nedůvěra zpozoruje zajisté, že i nejrozumnější a nejjistější pozorování vzhledem k takovým jevům, jako jsou lidské raçy, nemají cenu vysvětlení, nýbrž znamenají pouze rozšíření obzoru, kdežto jev sám ve své konkretní realitě zůstává potom jako před tím jediným zdrojem všeho zdravého úsudku a pravého porozumění. Rád bych vzbudil přesvědčení, že jest hierarchie faktů a že stavíme vzdušné zámky, jakmile je obrátíme. Tak na př. jest pojem „Indoevropana" nebo „Arijce" přípustným, vybudujeme-li jej z jistých, vyzkoumaných, nepopíratelných faktů indství, eranství, helénství, římství, germánství; tím totiž neopouštíme ani na chvíli půdy skutečnosti, neváženie se žádnou hypothesou, nekleneme přes propast neznámých příčin souvislosti vzdušných zdánlivých mostů, ale obohacujeme svůj svět představ rozumným členěním a spojujíce zřejmě příbuzné učíme se je lišiti od nepříbuzného a připravujeme možnost dalších náhledů a nových objevů. Jakmile však postupujeme obráceně a vezmeme za východisko hypothetického Arijce — člověka, o němž nevíme toho nejmenšího, jehož si jenom sestrojíme z nejvzdálenějších a neporozumitelných pověstí, člověka, jehož každý může obmysliti jako nějakou vílu všemi dary — tož vznášíme se ve vzduchu a vyneseme nesprávný soud za soudem, čehož máme v Gobineau-ově Inégalité des races humaines výborný příklad. Gobineau a Buckle jsou dva poly stejně falešné methody: jeden zavrtává se jako krtek do tmavé země a domnívá se, že objasní květiny z půdy, třeba růže i trní stojí vedle sebe; druhý uniká půdě skutečnosti a dovoluje své obrazotvornosti tak vysoký vzlet, že spatřuje všecko v ptačí perspektivě a jest nucen vykládati hellénské umění jako příznak dekadence a velebiti loupeživost hypothetického Praarijce jakožto nejušlechtilejší zaměstnání lidstva!

Pojem „lidstva" jest pouhou jazykovou výpomocí z nouze, hromadný název, jímž se smazává osobnost, t. j. co na člověku jest karakteristického a červená nit

dějin — individualita národů — se zastírá, aby byla neviditelna. Dávám tomu, že i pojem „lidstvo“ může dospěti k positivnímu obsahu, ale jen s podmínkou, že konkretní skutečnost oddělených národních individualit se položí za základ; tyto se pak rozliší a spojí ve všeobecnější raçové pojmy, a co potom zcela vysoko se v oblacích vznáší, sotva viditelno neozbrojenému oku, jest „lidstvo“. Toto lidstvo však nikdy nebudeme bráti za východisko při svém posuzování lidských věcí; neboť každý čin na zemi vychází od určitých lidí. Nikdy je také nevezmeme za konečný bod; ježto individuální omezení vylučuje možnost všeobecně platného. Již Zoroaster pronesl tato moudrá slova: „Ani v myšlenkách, ani v žádostech, ani ve slovech, ani ve skutcích, ani v náboženství, ani v duševním nadání lidé nejsou sobě rovni; kdo miluje světlo, toho místo jest mezi svítícími tělesy nebeskými, kdo miluje temnotu, náleží k mocnostem noci.“[18])

Nerad jsem theoretisoval, ale musilo tak se státi; neboť theorie — theorie podstatně jednoho, stejnorodého lidstva[19]) — stojí všelikému správnému postižení dějin každé doby v cestě a přešla nám tak v maso a krev, že musí namahavě jako býlí býti vypleta, nežli se bude moci pověděti zřejmá pravda s nadějí na porozumění; naše dnešní civilisace i kultura jest specificky germánská, jest výhradně dílem germánstva. A je to přec veliká základní pravda, konkretní skutečnost, jíž nás učí dějiny posledního tisíce let na každé stránce. Podněty bral Germán odevšad, avšak on je assimiloval a zpracoval je na vlastní. Tak na př. podnět k výrobě papíru přišel z Číny, avšak jen Germánovi vnukla ihned myšlénku knihtisku.[20]) Zabývání se starověkem, k tomu vykopávání starých obrazů ponuklo v Italii k uměleckému tváření, leč i skul-

---

[18]) Viz knihu Zad-Sparam XXI., 20 (ve 47. svazku sbírky Sacred Books of the East).

[19]) Tato theorie jest stará. Seneka na př. se zálibou se odvolává k ideálu lidstva, jehož jednotliví lidé jsou jaksi jenom více nebo méně zdařilými odlitky: »homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet.« (V listě 65. Luciliovi.) (Lidé sice hynou, zůstává pouze lidstvo, k jehož podobě jest člověk utvářen. — Překl.)

[20]) Srovnej dále v oddílu 3 o průmyslu.

ptura odchýlila se hned z počátku od hellénské tradice, postavivši si za cíl karakteristické a nikoli typické, individuaální a nikoli allegorické; stavitelství převzalo jen některé podrobnosti, malířství docela ničeho z klassického starověku. Toto pouze jako příklady; neboť podobně jednal [Slovano]-Germán ve všech oborech. Vždyť i římské právo nebylo nikdy a nikde úplně přijato, ba od některých národů — jmenovitě od Anglosasů — bylo vždy a na vzdor všem královsko-papežským intrikám zásadně odmítáno. Tam, kde Germáné počtem a čistější krví byli v převaze, bylo vše cizí od téhož směru strženo, a sám Negermán musil se státi Germánem, aby něčím byl a něco platil.

Ovšem nesmíme bráti slovo Germán v obyčejném užším smyslu slova, což by činilo dějiny nejasnými; poznali-li jsme však zřejmou původní stejnost ze severní Evropy vyšlých národů a zároveň i základ jejich různé individuality v plasticitě posud osvědčované, potom ihned pochopíme, že dnešní evropská kultura není v pravdě evropskou, nýbrž specificky germánskou. V dnešním Římě nalézali jsme se jen zpola v živlu této kultury; všecek evropský jih, kde národnostní chaos bohužel nikdy nebyl vypleněn a kde dnes v následcích přírodních zákonů (o nichž v kap. 4. bylo pojednáno) ho přibývá, plave jen nuceně spolu, nemoha odporovati síle naší civilisace, ač uvnitř sotva ještě k ní náleží. Jedouce na východ překročujeme hranici z Vídně po železnici asi za 24 hodiny; odtamtud až k Tichému oceánu ani centimetr není dotknut naší kulturou. Severně od této myšlené čáry svědčí pouze železné koleje, telegrafní tyče a kozácké hlídky, že čistě germánský panovník v čele národa, jehož činné, tvůrčí živly jsouce alespoň Pologermány, počal tvářivě vztahovati svoji ruku nad tímto obrovským územím; avšak i tato sahá jen po antagonistickou nám civilisaci a kulturu Číňanů, Japonců, Tonkiňanů atd. Elisée Reclus, slavný zeměpisec, ujišťoval mne, dokončiv právě studium veškeré literatury o Číně pro svou Géographie Universelle, že ani jediný Evropan — ani ti, kteří jako Richthofen a Harte mnoho roků tam žili, aniž který misionář, jenž třebas celý svůj život prožil uvnitř země — nemůže o sobě říci: J'ai connu un Chinois (poznal jsem Číňana). Osobnost Číňanova jest

pro nás právě neproniknutelna, jako jest naše jemu: myslivec sympathií rozumí duši svého psa a pes duši svého pána více než týž pán duši Číňana, s nímž jde na hon. Všeliké blouznění o „lidstvu“ nevede nikam přes takové střízlivé, jisté fakty. Naproti tomu ten, kdo propluje širým oceánem až ke Spojeným Státům, najde mezi novými obličeji v nově individualisované národní povaze naši [slovansko-]germánskou kulturu opět, a to u vysokém rozkvětu, taktéž ten, kdo po čtyřnedělním cestování přirazí k australským břehům. New-York a Melbourne jsou „evropštější“ než dnešní Sevilla nebo Athény, ovšem dle ducha podnikavosti, dle výkonných schopností, ve směru rozumovém, v umění a vědě, vzhledem ke všeobecné mravní úrovni, zkrátka, v životní síle. Tato životní síla jest vzácným dědictvím našich otců; kdysi měli ji Helléné a kdysi Řím.

Teprve toto poznání přesně individuální povahy naší kultury a civilisace uschopňuje nás, abychom samy sebe spravedlivě posuzovali: sebe i jiné. Podstata individuálného jest zajisté omezení i vlastní fysiognomie, a předbraním ku všelikému dějepisnému poznání jest tudíž — jak Schiller pěkně to pověděl — „učit se postihnouti individualitu věcí věrným a cudným smyslem“. Jedna kultura může zničiti druhou, nikoli však proniknouti. Počínáme-li svá dějepisná díla Egyptem — anebo po nejnovějších objevech Babylonií — a necháme-li potom lidstvo chronologicky se rozvíjeti, tož stavíme naprosto umělou budovu. Neboť egyptská kultura na př. jest úplně uzavřená, individuální bytost, o níž sotva dovedeme lépe souditi než o mravenčím státě, a všichni národopisci shodně ujišťují, že fellahové v nilském údolí jsou dnes tělesně i duševně totožni s fellahy před 5000 lety; noví lidé stali se pány země a přinesli s sebou novou kulturu; rozvoje tu nebylo. A což ohromná kultura Indoarijců, nemá býti spolu sečtena? Ale kterak se má státi večlenění? neboť její nejvyšší rozkvět padl asi do počátku germánského rozběhu. Vidíme-liž, že v Indii na onu vysokou kulturu následoval další rozvoj? A jak jest s Číňany, jimž snad vděčíme za právě tolik popudů jako Helléné Egypťanům? Pravda jest, že my, poslouchajíce své náklonnosti k systemisování, jakmile chceme organi-

cky spojovati, zničíme individuálné, ale tím také to jediné, co máme konkretního. Sám Herder, od něhož se zde daleko odchyluji, píše: „V Indii, Egyptě stalo se, co nikdy a nikde na světě se nestane, rovněž tak v Kanaan, Řecku, Římě, Karthagině.“[21])

Domnělá renaissance.

Jmenoval jsem Hellény a Římany jakožto ony národy, jimž díky jsme povinni za největší počet podnětů, ne-li za svou civilisaci, tedy zajisté za kulturu; my však proto jsme se nestali ani Hellény ani Římany. Snad nikde nebyl zaveden zhoubnější pojem do dějin, než jest pojem r e n a i s s a n c e. Neboť s tím spojována myšlénka znovuzrození latinské a řecké kultury, myšlénka důstojná míšeneckých duší zrůdné jižní Evropy, jimž „kultura“ byla něco, co si může člověk vně přisvojiti. Ke znovuzrození hellénské kultury nepatřilo by nic jiného než znovuzrození Hellénů; všecko ostatní jest tanec zakuklenců. A nejenom pojem renaissance byl záhubný, nýbrž z veliké části i činy, jež vytryskly z tohoto pojetí. Neboť místo pouhých podnětů obdrželi jsme zákony, které na naši rázovitost vložily okovy zadržující ji krok za krokem a usilující zmenšiti nám nejcennější majetek, originalitu, t. j. pravdivost vlastní přirozenosti. V oboru veřejného života stalo se římské právo pramenem neslýchaných násilností a ujímání svobody; bylo také neštěstím pro náš dějinný rozvoj, že nám toto právo bylo vnuceno, ježto se nehodilo pro naše poměry; byl to mrtvý, špatně pochopený organismus, jehož dřívější životní význam teprv po staletích, teprve za našich dob nejpřesnějším prozkoumáním římských dějin byl odhalen; nežli jsme mohli skutečně pochopiti plod ducha Římanova, musili jsme jej sama z hrobu vyvolati. A tak se dělo ve všech oborech. Nejenom ve filosofii měli jsme býti ancillae (děvečkami), Aristotelovými totiž, nýbrž do všeho našeho myšlení a tvoření zaveden zákon otroctví. Jediné v oboru hospodářském a průmyslovém kráčelo se statně ku předu, ježto zde nezadržovalo žádné klassické dogma; ba i vědám přírodním a objevům světa bylo podstupovati těžký boj, všem vědám duchovým pak, jakož i poesii a umění, bylo podstupovati ještě těžší boj, jenž podnes není

[21]) Herder, III., 12, 6.

dobojován k úplnému vítězství. Jistě není to náhoda, když Shakespeare, nejmohutnější básník z doby domnělé obrody, a Michelangelo, nejmohutnější výtvarník, neznali žádného ze starých jazyků; mysleme si, v jak mocné nezávislosti by stál před námi Dante, kdyby své peklo si nebyl vypůjčil u Virgila a své státní ideály nebyl slepil z cařihradského papráva a z Augustinovy Civitas Dei! A proč se stal tento dotyk s s minulými kulturami, jež měly přinésti požehnání, ponejvíce jen kletbou? Stalo se tak, poněvadž jsme nechápali individuality každého kulturního jevu, a ani dnes ještě, žel Bohu, nechápeme. Tak na př. velebili toskánští krasoduchové řeckou tragedii jako věčný vzor, aniž nahlíželi, že naše životní podmínky daleko se odchylují od attických, nýbrž i nadání a všecka osobnost se svými světlými i stinnými stránkami jest docela jiná; proto tito obnovovatelé hellénské kultury tropili všeho druhu netvornosti a zničili italské drama už v poupěti, čímž dokázali, že nemají potuchy o podstatě jak germánství tak i hellénství. Čemu jsme se měli naučiti od Řeků, byl význam organicky rostlého umění pro život a význam svobodné osobnosti pro umění; my přejali pravý opak: hotové šablony a vládu vylhané aesthetiky. Vždyť jenom vědomý, svobodný jednotlivec povznáší se k porozumění jiných individualit. Z našeho mylného názoru vznikla myšlénka navázati na Řecko a Řím, s kteroužto myšlénkou spojeno jest směšné podceňování výkonů oněch velikých národů zároveň se zneužíváním germánské síly a zvláštnosti.

Pokrok a zrůdnost.

A ještě jedno. Není nesnadno poznati, pokud ona bledá abstrakce „lidstva“ vede k podceňování významu a důležitosti individuálného u jednotlivce tak i u celých národů; tento zmatek jest základem dalšího, nejvýš záhubného bludu, jehož odkrytí vyžaduje více pozornosti a bystroduchosti. Z oné první chyby úsudkové vznikají totiž vzájemně se doplňující pojmy pokroku lidstva a jeho zrůdnosti, jež nemožno odůvodniti na zdravé půdě konkretních historických faktů. Mravně představa pokroku zajisté jest nevyhnutelně potřebna, jsouc přenesením božského daru naděje na všeobecno; na druhé straně metafysika náboženství nemůže postrádati symbolu zrůdnosti; v obou přípa-

dech však běží o vnitřní stavy mysli, jež jedinec promítá na své okolí; užity na skutečné dějiny, jako by se jednalo o objektivní skutečnosti tyto představy vedou k nesprávným soudům a ke zneuznávání nejzřejmějších faktů.[22]) Neboť postupný rozvoj a postupný úpadek jsou jevy, jež jsou vázány na život individuální a může jich býti užito jenom allegoricky a nikoli sensu proprio (ve vlastním smyslu) na všeobecné jevy přírodní. Každý jedinec ukazuje nám pokrok a upadek a rovněž i všecko individuální, tedy i individuální raça, individuální národ, individuální kultura; toť právě jest cena, jež musí býti zaplacena, abychom měli individualitu; kdežto při všeobecných, neindividuálních jevech pojmy pokrok a zvrhlost jsou bezvýznamny a jenom znamenají zneužívané opsání pojmů změny a pohybu. Proto Schiller pravil o obyčejné, jaksi empirické myšlénce nesmrtelnosti (jak jí učí křesťanská církev), že jest to „požadavek, který může býti nadhozen jenom od zvířectva do absolutna toužícího".[23]) Zvířectvo má zde znamenati protivu k individualitě; neboť zákon individuality jest ono vnější omezení, o němž Goethe nám mluvil v předešlé kapitole, což znamená omezení netoliko v prostoru, nýbrž i v čase; kdežto všeobecné — tedy jako zde zvířeckost člověka, čili jinými slovy, člověk jako zvíře v protivě

---

[22]) Viz str. 17 a 39. Jako vždy uhodil Imanuel Kant hřebík na hlavu, odmítaje tento »dobromyslný předpoklad moralistů«, proti němuž »dějiny všech dob příliš mocně mluví«, a přirovnávaje pokračující lidstvo s oním nemocným, jenž vítězoslavně musil zvolati: »Umírám samým lepšením!« (Streit der Fakultaeten, II); na jiném místě pak na doplnění píše: »Že svět v celku stále k lepšímu pokračuje, toto přijati neoprávňuje člověka žádná theorie, ovšem ale čistě praktický rozum, kterýž dle takové hypothesy jednati dogmaticky velí.« (Über die Fortschritte der Metaphysik, díl II.). Tedy žádný vnější fakt, nýbrž vnitřní orientace duše má výraz v představě pokroku. Kdyby Kant byl rovněž zdůraznil nutnost úpadku, místo aby pojímal »pokřik a nezadržitelně vzrůstající nezpůsobnosti« (Vom Verhaeltnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht), nebylo by nic zůstalo nejasno, a z antinomie jednání dle hypothesy pokroku a víry dle hypothesy úpadku bylo by vyšlo jasno, že zde jde o transcendentní a nikoliv o empirické dějiny. Svým prostým způsobem Göthe odmítá fanatika domnělého pokroku slovy: »Umschreitung müssen wir sagen« (Gespraeche 1, 192).

[23]) Aesthetische Erziehung, list 24.

ke člověku jako jedinci — nemá nutných, nýbrž má nejvýše nahodilé hranice. Kde však schází omezení, nemůže býti ve vlastním smyslu o nějakém „kráčení“ vpřed nebo vzad řeči, nýbrž pouze o pohybu. Proto nenechá se vyvinouti ani z nejdůslednějšího a tudíž z nejmělčejšího darwinismu žádný pevný pojem pokroku; neboť přizpůsobení k určitým poměrům není nic více než jev rovnováhy, a domnělý vývoj z jednodušších životních forem ke stále složitějším může zrovna tak býti pojímán za úpadek jako za pokrok;[24]) neníť právě žádným z obou, nýbrž pouze jevem pohybovým. Toto také připouští i Herbert Spencer, pojímaje evoluci jako rythmický tlukot a vykládaje velmi jasně, že rovnováha jest v každém okamžiku táž.[25]) Nelze skutečně vynajíti, pokud pohyb kyvadla na pravo by měl býti „pokrokem“ oproti pohybu na levo. Kam se zajde při takovém počínání s logikou, musím ukázati na příkladě, ježto pluji zde proti proudu a nesmím žádné výhody nechati nepoužité.

John Fiske, právem slavený spisovatel dějin objevu Ameriky, vykládá ve svém darwinistickém díle: The destiny of Man, viewed in the light of his origin[26]): „Boj o život zplodil onen dokonalý plod tvůrčí síly, lidskou duši.“ Nuž nevím sice, kterak boj má vydati jediné působivou příčinu pro vznik některé věci; jest na jevě, že boj ocelí skutečné síly a vyvolává tělesné i duševní vlohy a cvik je rozvíjí, tak že pro tu chvíli nechci se o tom příti; Fiske dí dále: „ustavičné usmrcování to jest, čím vyšší formy organického života byly rozvity“: Dobrá. Nuž ale, co dělá pokrok? Bylo by logicky předpokládati, že pokrok se zakládá na rostu hromadného vraždění, anebo alespoň tím jest podmíněn, k čemuž by arci některé jevy dnešní doby mohly poskytnouti doklady.

---

[24]) Se stanoviska důsledného materialismu jest monera nejdokonalejší zvíře, neboť jest nejjednodušší a proto nejvíce odporu schopno a jest ustrojeno k životu ve vodě, tedy na největší ploše naší oběžnice.

[25]) Viz ve First Principles kapitolu o The rhythm of motion a první dvě kapitoly o evoluci.

[26]) To jsou naši moderní empirikové! Oni znají »původ« a »určení« všech věcí, a jest jim tudíž snadno býti moudrými. Římský papež jest skromnější.

Avšak chyba lávky! Fiske jest naproti takové logice ve výhodě, neboť on nezná netoliko původ, nýbrž také ani určení člověka. Sdělujeť nám: „Při vyšším rozvoji přestane boj o život býti určujícím činitelem... Toto vymizení boje jest fakt nevyrovnatelné velkoleposti; slova nestačí velebiti takový obrat". Tento rajský mír jest tedy cílem pokroku, ano jest pokrok sám. Fiske, jenž jest velmi chytrý člověk, právem totiž pociťuje, že posud nikdo nevěděl, co si má mysliti tímto talismanským slovem „pokrok"; nyní to víme. „Konečně — dí Fiske — konečně se nám zjasnilo, co znamená pokrok lidstva". Tu však musím prositi! Co se má státi z naší tak hořce a poctivě získané duše? Byli jsme učeni, že boj o život „zplodil" duši; což bude příště povstávati bez příčiny? A dejme, že by koníček dědičnosti ji vzal na svůj pohostinný hřbet a vedl ji kousek dále, což nevedlo by ustání boje o život dle pravověrného darwinistického učení k úpadku toho, co jím bylo zplozeno,[27]), tak že by duše naše jako pouhý rudimentary organ ve své bezúčelnosti pro budoucnost býti mohla pouze předmětem údivu? A proč měl by tento boj, který zplodil tolik vzácného, nyní přestati? Snad z bledé sentimentálnosti? Dovedu si mysliti a doufati, že přijdou daleko vzácnější věci než ty, které nám poskytuje přítomnost, a proto nikdy nepřipustím, že by ukončení a ustání boje znamenalo pokrok; právě zde má vývojová theorie pravdu.

V základě jest zde nedostatek velmi jednoduchého a potřebného filosofického věci proniknutí: pokrok a úpadek mohou býti shledány pouze u individuálného a nikdy u všeobecného. Aby se mohlo mluviti o pokroku lidstva, musili bychom veškerý jev člověčenstva na zemi spatřovati s tak veliké vzdálenosti, že by vše, co pro nás tvoří dějiny, zmizelo; potom snad by mohlo lidstvo jakožto individuálné býti pojato, s jinými obdobnými jevy přirovnáno — na př. na jiných hvězdách — a pokrok a úpadek jeho bytosti býti pozorován; avšak takové hypothetické koukání na hvězdy nemá pro nás a pro dnešek nijaké praktické ceny. Germánskou kulturu chtít uvésti v organický vztah po-

---

[27]) Darwin, Origin kap. XIV. — Animals and Plants kap. XXIV.

kroku s hellénskou jest sotva rozumnější než Buckleho dřívější přirovnání mezi datlemi a rýží, naopak jest méně rozumné; neboť datle a rýže jsou zajisté cos rozdílného, kromě toho cos obecného, neměnivého, kdežto při onom přirovnání se přehlíží, že i individuálné, nikdy se nevracející jest proto také cos ukončeného a absolutného. Možno-liž tvrditi, že Michelangelo znamená pokrok vzhledem k Phidiovi? Shakespeare vůči Sophoklovi? Či snad úpadek? Má takové tvrzení špetku smyslu? Zajisté nikdo tomu nevěří. Čeho však nenahlížíme, jest, že totéž platí o veškerých národních individualitách a kulturních jevech, jimž tito řídcí mužové dali zvlášť živý výraz. A tak ustavičně činíme přirovnání: velké žvatlající mužství věří v nekonečný „pokrok lidstva" tak pevně jako jeptiška v neposkvrněné početí; znamenitější, myslivější duchové — od Hesioda do Schillera, od prababylonské symboliky až k Schopenhauerovi — tušili za všech dob spíše úpadek. Obojí jest přípustno jenom jako dějepisný obraz. Potřebí jen překročiti hranici civilisace; na tíži, jež tu člověku spadne s hlavy a ramenou, na slast, jež oku ihned jest patrna, poznáváme, jak draze se platí tento pokrok. Zdá se mi, že dnešní makedonský pastvec žije právě tak užitečný a daleko důstojnější a šťastnější život než tovární dělník v Chaux-de-Fonds, který od svého desátého roku až na konec života čtrnáct hodin denně pořizuje mechanicky určitá kolečka do kapesních hodinek. Jestliže tedy onen um, který vede k vynálezu a zdokonalení hodin, člověka je sestrojujícího olupuje o slunce, tohoto zdraví a životodárného časoměřiče, tož musíme uznati, že tento pokrok, jakkoliv jest podivuhodný, jest vykupován přiměřeným krokem zpátečním. A podobně všude. Aby byl zachráněn pojem pokroku, byl přirovnán ke „kruhovému pohybu, v němž se poloměr prodlužuje".[28]) Tím však tento pojem jest oloupen o všeliký význam; neboť každý kruh jest ve svých podstatných vlastnostech s jiným stejný, větší nebo menší rozsáhlost nemůže býti považována za větší neb menší dokonalost. Názor o úpadku není rovněž tak

---

[28]) Tak Justus Liebig: Reden und Abhandlungen, 1874. Str. 273 a j.

nezvratný, jakmile hodlá označovati konkretně historické. Tak na př. výše uvedená věta Schillerova: „Který novější jednotlivec vystoupí, muž proti muži, příti se s jednotlivým Athéňanem o cenu lidství?“ — může činiti nárok jenom na podmíněnou platnost. Každý věci znalý rozumí, co ušlechtilý básník zde míní; ve kterém smyslu má pravdu, sám jsem se pokusil naznačiti;[29]) a přece popuzuje tato věta k rozhodnému odporu a to víceronásobnému. Jaká to „cena lidstva“? Jest to opět onen abstraktní pojem „lidstva“, jenž soud náš mate. U svobodných občanů Athénských přišlo na jednoho muže 20 otroků; tu ovšem bylo kdy pěstiti tělo, studovati filosofii a zabývati se uměním; [slovansko-] germánská kultura naproti tomu (jako čínská — ježto v takových věcech neprojevuje se pokrok, nýbrž vrozená povaha) byla odjakživa protivnicí otroctví; opět a opět dostavuje se tento tak přirozený poměr, a vždy zase plni ošklivosti jej se sebe setřásáme; kolik jest nás — od krále až po kolovrátkáře — kdož by se nemusili celý den nutiti v potu tváři, aby konali co nejlepšího dovedou? Ale neměla by práce o sobě nejméně tak působiti k zušlechtění jako koupání a boxování?[30]) Dlouho bych nehledal Schillerem žádaného „novějšího jednotlivce“: Bedřicha Schillera sama bych vzal za ruku a vedl bych jej mezi ty „největší“ všech hellénských věků; nahý v gymnasium by tento věčně chorý muž velikého podivu nevzbudil, avšak co do srdce jeho a ducha nebál bych se odporu tvrdě: tento novější jednotlivec přesahuje vás všecky svým věděním, snažením, svým mravním ideálem; jako myslitel převyšuje vás značně a jako básník jest vám roven. Dále táži se, který hellénský umělec dá se co do tvůrčí síly a mohutnosti výrazu postaviti po bok Richardu Wagnerovi? A kde zplodilo hellénství muže, důstojného zápasiti s Goethem o cenu lidstva? Zde opět setkáváme se s odporem, jejž vyvolává tvrzení Schillerovo. Neboť jestliže naši básníci nejsou v každém vztahu rovni největším

---

[29]) Viz str. 40 a 72 až 77.

[30]) Aniž bych o tom mluvil, že moderní athletika dokázaně více zmůže nežli starodávná. (Srovnej různé články Hueppeho.)

poetům athénským, tož není to vinou jejich nadání, nýbrž jejich okolí, nechápajícího ceny umění; kdežto Schiller zastává mínění, že jakožto jednotlivci nejsme Athéňanům rovni, jakožto celek pak, že naše kultura jest vyšší jejich. Rozhodný to omyl, za nímž opět vězí strašidlo „lidstva". Neboť když (dle mého přesvědčení) i absolutní přirovnání dvou národů jest nepřípustno, nemůže býti ničeho namítáno proti přirovnání individuálních stadií rozvoje, a z něho vyplývá, že spatřujeme Hellény na nejvyšším a (přes všecky křiklavé nedostatky jejich individuality) zvláštně harmonickém vrcholu, odkudž pochází nevyrovnatelné kouzlo jejich kultury, kdežto Germáné stojí ještě ve vývoji, v odporu a v nejasnosti nad sebou samými, k tomu obklíčeni jsouce a ve mnoha bodech proniknuti až do srdce nestejnorodými živly, kteří strhují, co onino vybudovali a odcizují je vlastní podstatě. Tam národní individualita se propracovala k plné jasnosti, zde pak u germánstva všecko jest ještě ve kvasu; příkře osamoceny stojí nejvyšší zjevy jeho duševního života vedle sebe, téměř nepřátelsky na sebe patříce, a teprve po mnohé práci zdaří se nám vystoupiti jakožto celku na stupeň, na jakémž kdysi stávala kultura hellénská, římská, indická, egyptská.

Historické kriterium.

Odvrhněme tedy již mylnou domněnku lidstva pokračujícího vpřed a upadajícího zpět a spokojme se poznáním, že naše kultura jest specificky severoevropská, t. j. [slovansko-]germánská, čímž získáme zároveň určitý princip úsudkový pro svou vlastní minulost a přítomnost a zároveň i velmi užitečné měřítko pro očekávanou budoucnost. Neboť nic individuálného není neomezeno. Pokud se považujeme za zodpovědné zástupce všeho lidstva, musí ti, kdož hloub nahlížejí, zoufati nad naší zřejmou neschopností připravovati zlatou dobu; zároveň pak frásovité mělké hlavy oddalují vážné, dosažitelné cíle a podkopávají to, co bych nazval historickou mravností, ukazujíce nám — sami slepi jsouce k naší všestranné omezenosti a netušíce ceny našeho specifického nadání — na nemožné a absolutné, jako: na přirozená lidská práva, věčný mír, všeobecné bratrství, vzájemné smísení atd. Víme-li však naproti tomu, že my Severoevropané zde stojíme jako zvláštní individuum, nikoli za lidstvo, nýbrž

zodpovědni za vlastní svoji osobnost, tož zamilujeme si a vážiti si budeme svého díla jakožto vlastního, poznáme také, že daleko není ještě vykonáno, nýbrž jest ještě značně nedostatečné a dlouho ještě bude nesamostatné; přes to zůstaneme, jak chtěl Shakespeare, věrni samým sobě a spokojíme se konati co nejlépe, co jest dosažitelného; hájíce se pak proti tomu, co jest našim vlohám a našim cílům protivného, budeme se snažit netoliko šířiti říši svoji ustavičně dále po povrchu zemském a nad síly přírody, nýbrž jmenovitě podmaňovati si vnitřní svět a bezohledně porážeti ty, kdož nenáležejíce k nám chtí přece dobýti si moci nad naším myšlením. Často se říká, že politika nesmí znáti ohledů; ohledy jsou zločinem na sobě samém, ohled jest voják utíkající z bitvy a nastavující nepříteli svůj „ohled“ za terč. Nejsvětější povinností [Slovano]-Germána jest sloužiti vlastním cílům. Z toho vyplývá dějepisné hodnotní měřítko. Ve všech oborech budeme uznávati a slaviti ty muže jakožto největší a ony činy jakožto nejznamenitější, kteří podporovali specificky [slovansko]-germánskou podstatu a vládu. Jen takto získáme ohraničující, organisující, naprosto positivní zásadu úsudku. Uvedeme známý případ: proč má zjev velikého Byrona pro každého pravého Germána, přes všecek obdiv, jejž vnuká jeho genius, cosi odpuzujícího? Treitschke zodpovídal tuto otázku ve své skvostné rozpravě o Byronovi takto: „poněvadž nesetkáváme se v tomto bohatém životě nikde s myšlénkou povinnosti“. To jest odporný, negermánský rys. Naproti tomu nikterak nám nevadí jeho milostná dobrodružství; v nich se spíše osvědčuje pravá raça; a se zadostiučiněním vidíme, že Byron — v protivě k Virgiliovi, Juvenalovi, Lucianovi a jejich moderním napodobitelům — byl sice hýřivý, avšak nikoli frivolní. Vůči ženám cítí a má se rytířsky. To vítáme jakožto znak germánské zvláštnosti. V politice bude se toto hledisko všude osvědčovati. Knížata na př. budeme chváliti, budou-li vystupovati proti nárokům Říma — nikoli pro to, že by nás k tomu strhoval dogmaticko-náboženský předsudek, nýbrž poněvadž ve všelikém odrážení mezinárodního imperialismu musíme spatřovati podporu [slovano]-germánství; budeme je haněti, budou-li se považovati za absolutní panovníky dosa-

zené z milosti boží, neboť tím se osvědčují býti plagiatory ubohého národnostního chaosu a ničí pragermánský zákon svobody, čímž také se vážou nejlepší síly národa. Ve mnoha případech jest ovšem stav věcí velmi spletitý, ale i tu táž regulativní zásada všecko objasňuje. Tak na př. Ludvík XIV. způsobil svým hanebným pronásledováním protestantství pozdější úpadek Francie; vykonal tím čin nesmírného protigermánského dosahu, a to jakožto bývalý jezovitský chovanec, vychovaný od svých učitelů v tak hrubé nevědomosti, že ani nedovedl správně psáti svým jazykem a z dějin neznal ničeho,[31]) — a přece tento panovník mnohým směrem se osvědčil pravým Germánem, na př. v srdnatém hájení práv a zásadní samostatnosti gallikánské církve naproti římskému osobování (zřídka některý katolický král si vedl tak bezohledně při každé příležitosti proti osobě papežově), jakož i svojí velkou všeobecnou organisátorskou činností.[32]) Jiný příklad by byl Bedřich Veliký pruský, jenž mohl hájiti zájmů germánstva ve střední Evropě jenom jako autokratický vojevůdce a řiditel státu, a byl při tom tak svobodomyslný, že mnohý řečník francouzské revoluce by byl mohl k němu choditi do školy. A při tom napadá mi ještě jeden politický příklad o ceně této základní zásady: kdo považuje rozvoj a rozkvět germánstva za měřítko, nebude dlouho v pochybnosti, který dokument zasluhuje většího podivu, zdali francouzská Déclaration des droits de l'homme nebo Déclaration of Indépendence Spojených států severoamerických. K tomu se ještě vrátím. V jiných oborech než v politickém osvědčuje se právě tak dobře poznání individuální přirozenosti germánského ducha, smělé prozkoumání země rozšířilo nejen pole pro podnikavost, — jak jí neměla nikdy žádná raça, aniž podnes ji má, nýbrž osvobodila našeho ducha z pokojového ovzduší klassických knihoven a navrátila jej

---

[31]) Srovn. list 16 ve Briefwechsel zwischen Voltaire und Friedrich dem Grossen.

[32]) Jest milo čísti Bucklovy filippiky proti Ludvíku XIV. (Civilization II, 4), Voltaire však podává spravedlivější obraz ve svém Siècle de Louis XIV. (viz zvláště 29. kap. o pracovní síle, znalosti lidí a organisatorských darech králových).

samu sobě; Koperník strhl tísnivý nebeský stan a s ním též do křesťanstva uvedené nebe Egypťanů, a ihned objevila se tu nebeská říše germánstva: „Lidé vesměs a napořád se domnívali, že nebe jest mnoho set a tisíc mil vzdáleno od země . . . pravé nebe však jest všude, i na tom místě, kde ty stojíš a chodíš.“[33]) Knihotisk sloužil nejprve šířiti evangelium a potírati protigermánské theokracie. A tak dále do nekonečna.

Vnitřní protivy.

A ještě jednu důležitou poznámku. V posledně jmenovaných věcech a v tisíci jiných objevujeme všude specifickou zvláštnost [Slovano]-Germána: úzké spolčení praktického s ideálním. S podobnými protivami setkáváme se u něho všude a budeme si jich stejně vysoce vážiti. Neboť poznání, že jde tu o individuálné, poučí nás především, abychom nebrali při posudcích na potaz logické pojmy absolutních theorií o dobru a zlu, o vyšším a nižším, nýbrž abychom měli zřetel k individualitě; každá individualita však nejlépe se pozná z její vnitřních protiv; kde jest jednotvárná, tam jest nevytvářená, neindividuální. Tak jest na př. pro Germána karakteristickou rozpínavost i náklonost k soustředěnosti. Rozpínavost vidíme v praktickém oboru v pozvolném osídlení celého zemského povrchu, ve vědeckém pak v odkrytí neohraničeného kosmu, ve hledání stále dalších příčin, v ideálním oboru v představivosti transcendentního, ve smělých hypothésách, jakož i v uměleckém orlím letu, vedoucím ke stále obsažnějším prostředkům výrazu. Zároveň však postupuje návrat ke stále užším kruhům: kmenová příbuznost ke vlasti, ke kraji, ke vlastní vsi, k domovu, k nejužšímu rodinnému kruhu, zároveň vejití do nejvnitřnějšího bodu jedincova, jenž předstupuje naproti světu jevů jako neviditelná, samostatná bytost, nejvyšší pán svobody; soustředěnost pak se ukazuje jakožto shluk v malá knížectví, jako omezení na jeden obor (ve vědě nebo průmyslu), jakožto sektářství, jako nejintimější poetické působení, jako na př. ve dřevorytu, radirování, komorní hudbě a j. V povaze značí tyto protivné vlohy podnikavost, spojenou se svědomitostí, anebo — dostanou-li se na scestí — ve

---

[33]) Jakob Bochme: Aurora 19.

spekulaci (bursa nebo filosofie) a úzkoprsou pedanterii a malomyslnost.

Nemůže býti mým účelem, pokoušeti se o výstižné vylíčení [slovansko]-germánské individuality; jest vše individuálné nevyčerpatelno. „To nejlepší nestává se zřejmým slovy", dí Goethe; a je-li osobnost nejvyšším štěstím dítek pozemských, tož v pravdě jest individualita tím „nejlepším" určitého rodu lidského; ona zajisté nese všecky jednotlivé osobnosti, jako vlna loď, a bez ní (anebo je-li příboj příliš mělký) nejznamenitější povaha uváznuvši na mělčině musí ležeti jsouc činů neschopna.

Germánský svět.

Nyní bylo by úlohou podati důkladnější poučení o tom, co [Slovano]-Germáné vykonali; promlouvati o povlovném „vzniku nového světa" znamenalo by líčení pozvolného vzniku světa germánského. Pro důležitost toho ku porozumění minulosti, přítomnosti i budoucnosti chci krátce shrnouti, co již na různých místech o tom bylo pověděno.

Civilisace a kultura, která vyzářujíc ze severní Evropy dnes ovládá značnou část světa, jest dílem germánstva; co na ní není germánského, jest buď nevyloučená dosud cizí součást, násilně sem vehnaná v dřívějších dobách a nyní koluje v krvi jako látka choroboplodná, anebo jest to cizí zboží, plující pod germánskou vlajkou a ochranou a tak dlouho s sebou plující, dokud nebudou tyto lapané lodi provrtány. Toto dílo zajisté jest to největší, které dosud od lidí bylo vykonáno. Nebylo způsobeno bludičkou humanity, nýbrž zdravou sobeckou silou, nikoli věrou v autoritu, nýbrž volným zkoumáním, nikoli mírností, nýbrž hladem nenasytným. Jsouc nejpozději zrozeno mohlo pokolení germánstva využitkovati výkonů dřívějších lidí; leč to nesvědčí nikterak o všeobecném pokroku lidstva, nýbrž o vynikající výkonnosti určitého druhu lidí, výkonnosti, jíž vnikáním negermánské krve anebo také jen (jako v Rakousku) negermánských zásad pozvolna ubývá. Že by převládání germánstva bylo štěstím pro veškero obyvatelstvo země, nemůže dokázati nikdo; vidíme Germány od počátku až po dnes vražditi celé kmeny a národy anebo pomalu zásadní demoralisací ničiti, aby nabyli místa pro sebe. Nikdo

nebude míti smělost tvrditi, že Germáné pouze svými ctnostmi a bez svých nepravostí — jako jsou chtivost, ukrutnost, zrada, pohrdání všemi právy kromě svých vlastních práv atd. — by byli dobývali vítězství, přece však musí každý připustiti, že právě tam, kde byli nejukrutnější — jako na př. Anglosasové v Anglii, německý řád v Prusku, Francouzi a Angličané v Sev. Americe — tím položili nejbezpečnější podklad k vysoké mravnosti.

Vyzbrojeni těmito různými vědomostmi byli bychom nyní s to pozorovati dílo Germánů s porozuměním a bez předsudku, jak se vyvíjelo asi od 12. stol., kdy poprvé počalo nabývati určité tvářnosti jakožto zvláštní snažení, až do dnešního dne; ba můžeme i doufati, že bude možno překonati i největší škodu — tu totiž, že jsme ještě uprostřed rozvoje a tudíž znamenáme jenom zlomek — jistotou našeho stanoviska. Dílo mé však platí pouze devatenáctému století. Dá-li Bůh, vylíčím později toto století ne sice dopodrobna, ale s jistou důkladností vzhledem k jeho celkové výkonnosti. Nepříslušíť mi psáti kulturní dějiny veškerého slovano-kelto-germánstva až k r. 1800. Není to ani v plánu této knihy, aniž mám proto uschopnění. A proto bych již ukončil tento svazek, kdybych znal knihu, k níž bych čtenáře a přítele svého mohl odkázati, že bude orientován o rozvoji germánstva do r. 1800 ve smyslu mnou míněném. Neznám jí však. Že dějiny politické k tomu nestačí, jest zřejmo. Ale téměř ještě převrácenější pro zamýšlený účel jsou v poslední době vyšlé kulturní dějiny, v nichž básníci a myslitelé vylíčeni jsou jakožto řiditelé, naproti tomu však politické dějiny zcela jsou opomenuty, což znamená popis těla bez zřetele ke kostře sloužící tělu za podklad. Také vážné knihy toho oboru pojednávají ponejvíce jen určité oddíly — jako šestnácté a 17. století od K. Grüna, renaissanci od Burckhardta, věk Ludvíka XIV. od Voltaira atd. neb omezené kraje — jako Bucklova Civilisation of England (vlastně však ve Španělsku, Skotsku a Francii), Rambaudova Civilisation Française, Henneho am Rhyn Kulturgeschichte der Juden atd., anebo zase zvláštní jevy — jako Draperův Intellectual Development of Europe, Leckyho

Rationalism in Europe atd. Tato literatura jest velmi rozsáhlá, ale neznám knihy, v níž by všecky životní jevy živého, individuálního organismu byly sloučeny. Nejspíše by mému požadavku odpovídaly Lamprechtovy Deutsche Geschichte, ale ty jsou bohužel jenom „německými" dějinami, tedy jenom zlomku germánstva. Právě při takovém díle je viděti, jak chybno jest zaměňování germánského s německým; zmate všechno. Neboť přímé připínání Němců samých na staré Germány zakrývá skutečnost, že neněmecký sever evropský jest čistě germánský v nejužším slova smyslu, a nechává nás přehlížeti, že právě v Německu, ve středu Evropy smísení oněch tří větví — Keltů, Germánů a Slovanů — se dělo, čímž tento lid nabyl zvláštního národnostního zabarvení a bohatství svých vloh; kromě toho ztrácíme se zřetele až do revoluce převážně germánskou povahu Francie, jakož i organický základ zřejmého příbuzenství mezi povahou a výkony Španělska a Italie ve dřívějších stoletích s povahou a výkony severu. Jak minulost tak i přítomnost stává se tím hádankovitou. A nemajíce přehledu po veliké souvislosti nenabýváme také pravého poznání života všech oněch jednotlivostí, jež Lamprecht líčí s takovou láskou a porozuměním. Mnozí míní, že jeho líčení jest přílišně všeobsáhlé a proto nepřehledné; ale jest to naopak omezení stanoviska, co překáží pochopení; neboť zajisté by bylo snáze vylíčiti stručně rozvoj veškerého germánstva, nežli jen jeho zlomku. Germáné rozvili se během dob ve svrchovaně karakteristicky různé národní individuality, jsouce kromě toho obklíčeni různými polobratry, ale tvoříce přec pevně sklíženou jednotu, jejíž části jsou na sebe odkázány tak nutně, že již politický rozvoj jedné země doznává všestranného vlivu a sám vlivně působí, jejich civilisace a kultura pak naprosto nemůže býti líčena jako ojedinělá a autonomní. Jest čínská civilisace, ale není francouzské anebo německé; proto nelze psáti jejich dějin.

Most z nouze.

Zde dlužno vyplniti mezeru. A poněvadž nemohu své líčení základů 19. století zející trhlinou přerušiti, aniž smím si důvěřovati, že bych byl schopen tuto hlubokou propast vyplniti, chci se pokusit přehoditi na druhou stranu smělý, lehký most, most z nouze. Sta-

vivo bylo již dávno sneseno od nejvýtečnějších učenců; nebudu se jim plésti do řemesla, nýbrž odkáži k nim všecky vědychtivé; zde jest nám potřebna pouze tresť myšlének, jež vyplývají z dějepisné látky, a to jen, pokud mají bezprostřední vztah k naší přítomnosti. Nutnost spojení mezi bodem, kam až sáhaly předchozí vývody, a devatenáctým stoletím bude na omluvu mé smělosti, a zřetel k možnému objemu jediného dvojsvazku jakož i přirozený rychlý postup zakončení objasní lehkou strukturu mé stavby z nouze.

B.

Dějepisný přehled.

Chceš-li v nekonečnu se vyznat,
Musíš rozeznávat, pak spojovat.
Goethe.

Prvky sociálního života.

Jest nemožno nabýti přehledu po velikém počtu faktů, nečleníme-li jich, a členiti znamená, nejprve rozlišovati a potom slučovati. Avšak umělou nějakou soustavou nebývá nám spomoženo, a k umělým náležejí všecky čistě logické pokusy: to viděti při soustavách rostlinstva od Theophrasta až k Linnaeovi a zrovna tak na př. při pokusech klassifikovati umělce dle škol. Trochu libovůle působí arci při každém soustavném členění; neboť soustava vzniká z myslícího mozku a slouží zvláštním potřebám lidského rozumu. Běží tedy o to, aby tento pořádající rozum přehlížel netoliko jednotlivé, nýbrž co možná největší množství jevů a aby jeho oko vidělo co možná bystře a věrně; tímto způsobem jeho činnost vydá maximum pozorovaného spojeného s minimem vlastního přídavku. Podivujeme se bystroduchosti a vědění mužů jako Ray, Jussieu, Cuvier, Endlicher; měli bychom vlastně se podivovati jejich bystrozraku, ježto je vyznamenává myšlení podřizované názoru; z intuitivního (t. j. názorlivého) pojetí celku vzchází jim správné členění částí. Goethovo napomenutí, abychom nejprve rozeznávali a potom spojovali, musíme doplniti poznáním, že jen kdo po celku má přehled, jest s to rozlišovati uvnitř celku. Tímto způsobem založil nesmrtelný Bichat moderní nauku o tkanivu — zvlášť poučný pro nás příklad. Až na něho byla anatomie lidského těla pouhým popisem jednotlivých, svými výkony od sebe odlišných částí těla; on první poukázal na totožnost tkaniv, z nichž jednotlivé, sebe různější ústroje

jsou zbudovány, a umožnil takto racionální anatomii. Jako až do jeho doby jednotlivé ústroje těla byly považovány za odlišné jednotky, a tudíž nemohlo se proniknouti k nijaké jasnosti, rovněž tak mučíme se my s jednotlivými ústroji germánstva, t. j. s jeho národy a přehlížíme při tom, že jednotnost jest tu základem a že, chtíce rozuměti anatomii a fysiologii celého těla, musíme nejprve poznati tuto jednotu jakožto takovou, potom však „osamotniti různá tkaniva a každé tkanivo ze kteréhokoli ústroje zkoumati, abychom posléze mohli studovati každý jednotlivý ústroj v jeho zvláštnosti.“[1]) Abychom hodně názorně pochopili přítomnost i minulost germánstva, potřebovali bychom takového Bichata, jenž by všecku látku rozčlenil a nám ji správně, t. j. přirozeně rozčleněnu podal. A jelikož ho posud není, chceme si, pokud to půjde, sami vypomoci, a to ne snad že bychom použili tolik zneužívaných nesprávných anologií mezi zvířecím tělem a sociálním tělesem, nýbrž tím, že se naučíme a použijeme methody mužů jako Bichat: nejprve budeme míti zřetel k celku a potom k jeho elementárním součástkám, ponechávajíce si zatím věci jiné pro dobu pozdější.

Různé jevy našeho duševního života možno shrnouti ve tři veliké obory: vědění, civilisace, kultury. To jsou již do jisté míry „prvky“, avšak tak bohatě utvářené, že bude lépe, rozvedeme-li je ihned dále, při čemž možno následující tabulku považovati za pokus nejjednoduššího rozčlenění:

1. Objevy, 2. Věda.	Vědění.
3. Průmysl, 4. Hospodářství, 5. Politika a církev.	Civilisace.
6. Světový názor (s náboženstvím a mravností), 7. Umění.	Kultura.

---

[1]) Anatomie Générale §§ 6. a 7. předeslaných Considérations. Vývody Bichatovy stáhl jsem volně v hořejší větě.

Bichatova anatomická základní tabulka zůstala konečným majetkem vědy, ale byla pozvolna velmi zjednodušována a tím získala organisátorská myšlénka značnou světelnou sílu; při mé tabulce snad by bylo opačné jednání na místě; mé přání zjednodušovati snad mi nedalo poznati dosti prvků. Bichat svým rozdělením právě položil základ k obsáhlému dílu a k celé vědě; já naproti tomu sděluji v konečné kapitole ve vší skromnosti myšlénku, jež se mi prokázala užitečnou, a snad může také jiným posloužiti; děje se tak bez nároků na vědeckou důležitost.

Nežli prakticky použiji tohoto rozdělení, musím, chtě předejíti nedorozuměním a námitkám, stručně je objasniti, ano mohu teprve tehdá ukázati cenu rozčlenění ve vědění, civilisaci a kulturu, až se sjednotíme o významu a důležitosti jednotlivých živlů.

Objevy míním vědění obohacené konkretními skutečnostmi; nejprve dlužno zde mysliti na objevy stále větších kusů naší oběžnice, tudíž na hmotně-prostorové rozšíření našeho vědného a tvárného materiálu. Každé další pošinutí hraničních sloupů našeho vědění jest rovněž objevem: prozkoumání vesmíru, ozřejmění nekonečně malého, vykopání zasypaného, vypátrání dosud neznámých jazyků atd. — Věda jest něco podstatně jiného; jest methodickým zpracováním objeveného na uvědomělé, soustavné „vědění". Bez objeveného, t. j. bez názorlivého materiálu — zkušeností daného, pozorováním zevrubně určeného — byla by pouhým methodologickým strašidlem; jakožto mathematika nechala by nám v rukou svůj plášť, jakožto logika svou kostru; avšak na druhé straně jest právě věda největší podporovatelkou objevů. Když Galvaniho sluha v pracovně viděl škubati sebou svaly na nohou preparované žáby, objevil fakt; Galvani sám toho nepozoroval;[2]) když však se o věci té dověděl, škublo to jeho mozkem jako ostře světlý blesk duševní; jemu vědecky vzdělanému otevřelo se tušení dalekosáhlých souvislostí s jinými známými i neznámými ještě fakty a poháněło jej k nekonečným pokusům a stří-

---

[2]) O tom podává sám Galvani zprávu ve svém díle De viribus electricitatis in motu musculari commentatio.

davě přizpůsobeným theoriím. Rozdíl mezi objevem a vědou jest patrný z tohoto příkladu. Již Aristoteles pravil: „Nejprve sbírati fakty, potom je slučovati"; první jest objev, druhé věda. Justus Liebig, zástupce nejpravější vědy, píše: „Všecko (vědecké) zkoumání jest deduktivní nebo apriorní". Experiment, jejž nepředchází theorie, t. j. idea, má se ke přírodnímu zkoumání jako rachocení dětskou řehtačkou k hudbě."[3]) To platí o každé vědě, ježto všecka věda jest přírodověda. A když i často jest nesnadno vésti hranici, nesnadno totiž pro toho, kdo nebyl při práci v dílně, tož jest ona přece reální a vede k velmi důležitému poznání, že devět desetin tak zvaných mužů vědy byli sluhy laboratoře, kteří buď bez jakékoli předchozí ideje náhodou objevili fakt, t. j. snášeli materiál anebo otrocky se přidali k ideám těch nemnoha vynikajících mužů, — jako byli Cuvier, Jakub Grimm, Bopp, Robert Bunsen, Robert Mayer, Clerk Maxwell, Darwin, Pasteur, Savigny, Edvard Reuss a j. — a jen díky tomuto osvětlení stvořili věci užitečné. Tato hranice pravé vědy směrem dolů nesmí nikdy býti puštěna se zřetele. Rovněž nikoli směrem nahoru. Jakmile duch netoliko, jako u Galvaniho, pozorované fakty předchozí ideou spojuje mezi sebou a takto je organisuje na lidsky promyšlené vědění, nýbrž se povznáší k volné spekulaci nad materiál objevy poskytnutý, nejedná se potom už více o vědu, nýbrž o filosofii. Tím děje se ohromný skok, jako s jedné hvězdy na druhou; běží zde o dva světy, tak různé od sebe jako zvuk od vzdušné vlny, jako výraz od oka; v nich vystupuje najevo nepřemožitelná, nepřeklenutelná dvojitost naší bytosti. V zájmu vědy (jež bez filosofie nemůže vyrůsti na kulturní živel), v zájmu filosofie, (kteráž bez vědy se podobá panovníkovi bez lidu), jest si přáti, aby každý vzdělanec měl jasné povědomí této hranice. Ale právě v tomto vzhledě hřešilo a hřeší se stále ještě velmi mnoho; 19. století bylo čarodějskou kuchyní sem tam přeházených pojmů a protipřirozených pokusů, páření mezi vědou a filosofií, a útočníci mohli o sobě hlásati jako čarodějové:

---

[3]) Francis Bacon von Verulam und die Geschichte der Naturwissenschaften, 1863.

A když se nám to zdaří,
a když se z toho kouří,
tož jsou to myšlénky!

Myšlénky jsou také dle toho. Tolik o pojmu vědy. — Průmysl chtěl bych přičísti ke skupině vědění, neboť ze všeho lidského životního očiňování jest právě on v nejbezprostřednější závislosti na vědění; právě jako věda i průmysl stojí všude na podkladě objevů a každý průmyslový „vynález" znamená kombinaci faktů prostřednictvím „předchozí ideje" (jak pravil Liebig). Obávám se však, že vzbudím zbytečný odpor, ježto na druhé straně průmysl jest nejužší spojenec hospodářského rozvoje a tudíž určující základnou vší civilisace. Žádná moc světa nedovede zadržeti průmysl. vymoženost. Průmysl podobá se téměř slepé přírodní síle; odolati jí nelze, a i objeví-li se jako ochočené zvíře sloužíc člověku, tož přece nikdo neví, kam vede. Rozvoj techniky třaskavin, střelných zbraní, parních strojů jsou příklady i důkazy zároveň. Jak Emerson trefně dí: „Strojnictví naší doby podobá se balonu, jenž uletěl i s větroplavcem."[4]) Kterak bezprostředně na straně druhé průmysl působí zpětně na vědění a vědu, vysvítá již dost jasně z jediného příkladu knihtisku. — Hospodářstvím rozumím veškeren hospodářský stav národa; mnohdy i při vysoké kultuře velmi jednoduché utváření, jako na př. v nejstarší Indii, mnohdy vyrůstajíc k nesmírné spletitosti, jako ve starém Babyloně a právě tak i u Germánů. Tento živel tvoří střed vší civilisace, účinkuje dolů i nahoru a vtiskuje svou povahu všem projevům společenského života. Objevy zajisté, věda a průmysl přispívají mocně k utváření hospodářských existenčních podmínek, samy však čerpají možnost vzniku a trvání, podporu i překážky z hospodářského organismu. Proto příroda a směr rozvoje určitého hospodářského utváření může jako nic jiného povzbudivě působiti na veškerý život národa anebo také jej ochromovati. Všecka politika — ať páni pragmatikové si povídají co povídají — spočívá v poslední příčině na hospodářských poměrech, jenom jest politika viditelným tělesem, hospodářský stav pak neviditelným cévstvem. Toto se mění

---

[4]) English Traits: Wealth.

jen pomalu, avšak když se jednou změnilo — koluje-li krev hustší než dříve anebo žene-li naopak nové anastomosy životodárně všemi údy — tož politika musí chtíc nechtíc s sebou. Nikdy stát nezkvétne politikou (jakkoliv by zdání mohlo klamati), nýbrž vzdor politice; nikdy nemůže politika sama státu trvale zabezpečiti život, — pozorujmež jen pozdní Řím a Byzanci. Anglie prý jest politickým národem par excellence, avšak přihlédněme lépe a shledáme, že všecek tento politický apparát platí zahrazení specialně politické moci a rozpoutání ostatních — nepolitických, živých — sil, jmenovitě hospodářských; již Magna Charta znamená zničení politické justice na prospěch volného prohlašování práva. Všecka politika jest svou podstatou pouze reakcí, a to reakcí na hospodářská hnutí; jenom podružně vyrůstá ve hrozivou, však nikdy v poslední instanci rozhodující moc.[5]) A není-li na světě také nic těžšího nežli mluviti o všeobecných hospodářských otázkách, a nemluviti nesmysl — tak tajuplně utkává zde nabývání, uchovávání, hodnocování osud národů a jejich jednotlivých příslušníků — tož dovedeme přece snadno poznati a uznati důležitost hospodářství jakožto závažného činitele vší civilisace. — Politika značí netoliko poměr národa k národu a také netoliko spor vnitř státu mezi kruhy a osobami o vliv usilujícími, nýbrž tolikéž i všecku viditelnou a takřka umělou organisaci společenského tělesa. Ve druhé kapitole této knihy vymezil jsem právo jakožto libovůli na místě instinktu ve vztazích mezi lidmi; stát jest tudíž souhrnný pojem veškerých, zároveň nepostrádatelných a přece libovolných ujednání a politika jest stát v činnosti. Stát jest jaksi vozem, politika kočím; ovšem kočím, který sám jest kolářem a na svém vozidle ustavičně činí opravy; někdy také převrhne a musí si dělati vůz nový, ale nemá k tomu jiného materiálu než ze starého vozu, a tak podobá se toto nové vozidlo obyčejně až na nepatrné vnější věci dřívějšímu, ovšem když by hospo-

---

[5]) Slovo reakce chápu vědecky jakožto hnutí, následující na nějaký popud, a nikoli ve smyslu strannického pojmenování; avšak rozdíl není tak příliš veliký; naši tak zvaní »reakcionáři« podobají se, více nežli tuší, Galvaniho mimovolně sebou škubajícím žabím stehýnkům.

dářský život skutečně nebyl opatřil něco zde nebývalého. — Církev uvádím na své tabulce zároveň s politikou; nešlo jinak; je-li stát souhrným pojmem všech libovolných ujednání, tož to, co rozumíme obyčejně a úředně slovem církev, jest nejdokonalejší příklad raffinované libovůle. Zde zajisté se nemluví pouze o vztazích lidí mezi sebou, nýbrž organisační pud společnosti zasahuje do nitra jednotlivcova a zapovídá mu i zde — pokud to jde — poslouchat nutností své bytosti, ježto se mu vnucuje libovolně stanovené, až do podrobností určené vyznání víry, jakož i určitá obřadnost jakožto zákon pro povznášení mysli k Bohu. Dokazovati nutnost církví znamenalo by nositi sovy do Athen; proto však nebudeme v pochybnosti, že zde klademe prst na nejbolavější místo vší politiky, když se ukazuje se stránky nejpovážlivější. Politika mohla se dopustiti mnoho a často hodně vražedných skutků, zde však jest blízko pokušení k největšímu všech zločinů, ke vlastnímu „hříchu proti duchu svatému", jenž jest: znásilňování vnitřního člověka, loupež osobnosti. — Světový názor položil jsem místo filosofie, neboť toto řecké „přítel moudrosti" jest smutně bledý a studený výraz, a právě zde běží o barvu a žár. Moudrost! Co jest moudrost? Nebudu snad musit uváděti Sokrata a Pythii, abych odmítnutí řeckého slova ospravedlnil. „Svět" neznamená původně zemi, nýbrž svit, světlo, kosmos, dále ovšem lidstvo jakožto nejznamenitější nám známé tvorstvo a jeho poměr mezi sebou a k vesmíru. O nějaké absolutní moudrosti tedy (jak chce řecký recept) nemůže býti řeči, nýbrž jen o lidském vědění, různém za různých dob. A jaké tedy jest toto lidské vědění? Má-li to míti název „vědění", musí to býti názor. Jak praví Arthur Schopenhauer: „Skutečně, všecka pravda a všecka moudrost spočívá na konec v názoru". A poněvadž jest tomu tak, tož pro poměrnou hodnotu světového názoru záleží více na síle zrakové než na abstraktním myšlení, více na správnosti perspektivy, na živosti obrazu, na jeho uměleckých vlastnostech (smím-li se tak vysloviti), než na množství spatřeného. Rozdíl mezi nazíraným a věděným jest takový jako mezi Rembrandtovou „krajinou se třemi stromy" a fotografií vzatou s téhož místa. Tímto však moudrost, spočívající ve

výraze světový názor, není ještě vyčerpána; kořen slova „zříti“ v sanskritu znamená „básniti“; jak ukazuje příklad Rembrandtův, není nazírání snad jen trpným vnímáním dojmů, nýbrž intensivním očiňováním osobnosti; v nazírání jest každý nutně básníkem, sice jinak „nezří“ ničeho, nýbrž zrcadlí jen mechanicky viděné jako zvíře. Právě zřetelnost je dílem zřícího podmětu; příroda sama o sobě nikdy není zřejma, spíše zůstává pro nás, jak naříká Faust, „ušlechtile němá“ Obraz v našem mozku nebývá zvenčí osvětlován; abychom jej zevrubně zřeli, musí uvnitř býti rozžata jasná pochodeň. Krása jest přídavek lidstva; jí stává se z přírody umění a jí stává se z chaosu názor. Zde platí Schillerovo slovo o kráse a pravdě:

Není venku, tam pro blázna sedá;
Jest v tobě, odtud ať ven cestu hledá.

Staří sice se domnívali, že chaos jest předchozí, přemožené stanovisko světa.

Nejprve povstal chaos —

zpíval již Hesiod, a potom prý následoval rozvoj ke stále dokonalejší tvárnosti; nesrovnalá to představa naproti přírodě, ježto příroda nic není, není-li vládou zákona, bez níž by zůstala zcela nepoznatelna; kde však vládne zákon, tam není chaos. Nikoli, chaos byl v lidské hlavě — nikde jinde — až byl utvářen „názorem“ ve zřetelně patrnou, jasně osvětlenou podobu; a to tvůrčí zpodobování nazýváme světovým názorem.[6]) Libuje-li si prof. Virchow a jiní, že naše doba „nepotřebuje filosofie“, jsouc „věkem vědy“, tož velebí zcela jednoduše pozvolný návrat z tvárnosti k chaosu. Avšak dějiny je postihují ve lži; neboť nikdy věda nebyla názorlivější než ve století 19., a to může býti vždy toliko, opírá-li se o obsáhlý světový názor (tedy o filosofii); ano záměna oborů šla tak daleko, že mužové, jako Arnošt Haeckel se stali jakýmisi zakladateli náboženství, že Darwin kráčí jednou nohou v nefalšované empirii a druhou ve smělých filosofických předpokladech a že devět desetin žijících přírodozpytců věří tak pevně v atomy a éther, jako malíř trecenta v malou, nahou duši, odlétající z úst zemřelého. Beze

---

[6]) O jeho blízkém příbuzenství s uměním viz str. 60.

všelikého svět. názoru byl by člověk bez všeliké kultury, velikým dvounohým mravencem. — O náboženství pověděl jsem v této knize již tolik a poukázal na více místech na jeho význam a důležitost, že mohu potlačiti to mnohé, co by zde bylo ještě připojiti. Jest nemožno odlučovati pravý, prožívaný světový názor od pravého, prožívaného náboženství; tato dvě slova neznamenají dvě různé věci, nýbrž dva směry mysli, dvě nálady. Tak vidíme na př., že u kontemplativních Indů náboženství se stává téměř docela světovým názorem a tudíž poznání že tvoří jejich střed, kdežto u mužů činu (Pavla, Františka, Luthera) víra jest osou všeho světového názoru a filosofické poznání tvoří sotva povšimnutou obvodní hraniční čáru. Rozdíl zde tak ostře do očí bijící nejde ve skutečnosti tak hluboko, kdežto skutečně zásadní rozdíl jest mezi idealismem a materialismem světového názoru, ať ve filosofii nebo v náboženství.[7]) V dotyčném oddílu líčení vzniku a rozvoje germánského světového názoru až ke Kantovi doufám docela zjasniti tyto různé poměry a zvláště ukázati, jak mravouka a světový názor jsou srostly. Spojení směrem dolů, mezi světovým názorem a vědou, mezi náboženstvím a církví, bije do očí; o příbuzenství s uměním byla již učiněna zmínka. — Ve příčině toho, co by bylo říci o umění, vzhledem ke smyslu, jež jest spojovati s tímto pojmem v indoevropském světě, jakož i vzhledem k důležitosti umění pro kulturu, vědu a civilisaci, poukazuji zatím na celou první kapitolu.

Mám za to, že nabyli jsme jasnosti o smyslu mnou užívaných slov. Že při tak souhrném projednávání mnohé zůstane kolísavé, nutno připustiti; ale škoda není veliká, naopak stručnost nutí ku přesnému myšlení. Tak se snad táže kdos, do kterého oddílu spadá medicina, ježto někteří mínili, že jest spíše uměním než vědou. Myslím však, že to zaviňuje špatné užívání pojmu umění, chyba to, jíž se dopustil i Liebig, tvrdě: „devadesát devět procent přírodnického zkoumání jest uměním“. Liebig odůvodňuje své tvrzení poukazem předně ke spolupůsobení obrazotvornosti při každé vyšší vědecké práci, po druhé

---

[7]) Viz str. 235. a t. d.

k rozhodující důležitosti vynálezů v oboru přístrojů pro všeliký pokrok vědění: obrazotvornost však není umění, nýbrž jenom jeho nástroj a vědě sloužící artefakty jsou sice „umělost“, ale původem svým i účelem náležejí zřejmě v kruh průmyslu. Také i často důrazně pronášený užitek intuitivního pohledu pro lékaře odůvodňuje jenom příbuznost s uměním, již nacházíme v každém oboru životním; medicina jest a zůstane vědou. Naproti tomu p a e d a g o g i k a, pokud se považuje za obor školský a vyučovatelský, náleží k „politice a církvi“. Jí utvářejí se duše a vplétají se pevně v pestré tkanivo konvenčnosti; stát i církev všude o nic tolik neusilují jako o držení školy, a o nic spolu tvrdošijněji se neprou než o oboustranné nároky na právo vykonávati na ni vliv.[8]) Podobně každý jev společenského života nechá se vřaditi na naši tabulku bez umělého nátlaku.

Srovnávací rozbory.

Kdo by tedy nechal si v duchu před sebou postupovati různé nám známé civilisace, shledá, že jejich tak nápadná různost spočívá na různosti poměru mezi věděním, civilisací (v užším smyslu) a kulturou, a dále že jest podmíněna pěstěním nebo zanedbáváním některého z uvedených sedmi prvků. Žádné pozorování není způsobilejší podati nám objasnění naší individuální zvláštnosti.

Velmi krajní ale poučný příklad podává nám židovstvo. Zde schází vědění a kultura, tedy oba konečné body, vlastně docela. V žádném oboru není nějakých objevů, věda jest nenáviděna (mimo medicinu tam, kde se náležitě vyplácela), nedostatek umění, náboženství zakrsalé, filosofie přežvykování špatně pochopených hellénsko-arabských formulí a čarovných říkadel. Naproti tomu nadměrný rozvoj smyslu pro hospodářské poměry, nepatrný sice dar vynalézavosti v oboru průmyslovém, avšak svrchovaně dovedné vykořisťování jeho hodnoty, bezpříkladně zjednodušená politika, ježto církev na sebe strhla monopol všech li-

---

[8]) V Rakousku tyto mocnosti i po vydání školských zákonů si brzy porozuměly a mlčky se dohodly: státní byrokracie školská nejen že dopouští nemírný církvi vliv na školu, ona jej také podporuje a chrání prostředky jakýmikoliv. — (Poznámka překladat.)

bovolných ustanovení. Nevím kdo — myslím že Gobineau — nazval Židy proticivilisátorskou mocí; oni však naopak, a s nimi všichni semitští bastardi, Foeničané, Karthaginci atd., byli výlučně civilisátorskou mocí. Odtud to zvláštní neuspokojivé těchto semitských jevů, neboť nemají ani kořene ani květů; civilisace jejich ani se nepřipíná k jejich vlastnímu, jimi samými nabytému vědění, aniž se rozvíjí v individuální, vlastní potřebnou kulturu. Přímo opačnou krajnost spatřujeme u Indoarijců, u nichž civilisace do jisté míry se jeví redukována na minimum: průmysl provozují pariové, hospodářství jak možno jednoduché, politika, jež nikdy se nezvedla k vyšším a smělým formám;[9]) naproti tomu úžasná píle a výsledek ve vědách (alespoň v některých) a tropický rozvoj kultury (světový názor a básnictví). Netřeba šířiti slov o bohatosti a rozmanitosti indoarijského světového názoru jakož i o vznešenosti indoarijské mravouky — obracel jsem tam pozornost čtenářovu po celém díle. V umění Indoarijci neměli sice ani zdaleka té tvářivé síly jako Helléné, avšak poetická literatura jejich jest nejobsáhlejší na světě, ve mnoha kusech nejvyšší krásy a tak nevyčerpatelně bohaté vynalézavosti, že na př. indičtí učenci musí rozeznávati 36 druhů dramatu, aby vnesli pořádek do této jedné větve své poetické plodnosti.[10]) V souvislosti, jež nás zde zaměstnává, jest však následující pozorování nejdůležitější. Nehledě k jejich výkonům v oboru mathematiky, gramatiky atd. převyšovala kultura Indů netoliko jejich civilisaci, nýbrž i jejich vědění značnou měrou; proto byli Indové, jak říká Angličan, top-heavy, t. j. příliš těžcí v horních částech pro nosnost spodních částí, a to tím více, jelikož jejich věda byla téměř pouze formální, jíž scházel živel „objevu“, tudíž vlastní materiál, anebo alespoň opatřování nového materiálu k výživě vyšších vloh a k dalšímu cviku jejich schopností. Již zde pozorujeme něco, co dále opět a opět se bude vnucovati naší pozornosti: že „civilisace“ jest poměrně indifferentní střední massa, kdežto mezi „věděním a kul-

---

[9]) Anebo teprve velmi pozdě, příliš pozdě.

[10]) Viz Raja Sourindro Mohun Tagore: The dramatic sentiments of the Aryas (Calcutta 1881).

turou" trvají úzké vztahy vzájemné korrelace. Ind, mající jen velmi skrovné vlohy pro empirické pozorování přírody, má rovněž i nepatrnou uměleckou tvářivou sílu; naproti tomu vidíme nadměrný rozvoj čisté mozkové činnosti, vedoucí s jedné strany k bezpříkladnému rozkvětu fantasie, na druhé straně k rovněž neslýchanému rozpjetí logicko-mathematických schopností. A opět jiný příklad poskytli by nám Číňané. Tento národ žije dnes nejrozkvetlejší, nejčinnější život, nejeví ani stopy úpadku, hemží se, roste a daří se, a bylo vždy tak, jak jest dnes, jinak nebyla by příroda přírodou. Že by Číňané byli kdysi bývali jinými, než jsou dnes — vynalézavými, tvůrčími, vědeckými — a potom náhle před několika tisíci lety svoji povahu změnili, to spolkni, kdo můžeš. A kterak takové spojení vlastností: pilní, dovední, trpěliví a — bezduší? Ve mnohých věcech připomíná tento druh lidí nápadně Židy, zvláště úplným nedostatkem vší kultury a jednostranným zdůrazňováním civilisace. Číňan však jest daleko pilnější, jsa nejneunavnějším rolníkem a v ručních pracích nekonečně dovedným; kromě toho má také, ne-li umění (v našem smyslu) tedy přece vkus. Zdali má Číňan i jen skrovné vlohy vynalézavosti, stává se sice denně nejistějším, přece však alespoň chápe, co mu bylo od jiných sděleno, pokud totiž jeho neobrazotvorný duch může na věci postihnouti nějaký utilitaristický význam, a tak dávno před námi měl papír, knihtisk, střelný prach, kompas a sto jiných věcí.[11]) S jeho industrií společně kráčí

---

[11]) Dnes jest již jisto, že papír nebyl vynalezen ani od Číňanů ani od Arabů, nýbrž od arijských Peršanů (viz oddíl »Průmysl«). Richthofen, jehož soud svou čistě vědeckou bystrostí a nezávislostí má velikou cenu, kloní se k domněnce, že nic z čínských znalostí a civilisačních method není plodem jejich vlastního důmyslu, nýbrž všecko že tam bylo přineseno. Poukazuje, že Číňané nikdy neuměli rozumně užívati svých vlastních vědeckých nástrojů (viz China, 1877, I, 390, 512 a t. d.), i dospívá náhledu (str. 424 násl.), že čínská civilisace v počátcích svých vyšla z dřívějších styků s Arijci ve střední Asii. Velmi pozoruhodný pro mou thesi jest také podrobný důkaz, že úžasné kartografické výkony Číňanů sáhají jen potud, pokud politická správa měla praktický zájem na jich vypracování (China I, 389); každý další pokrok byl vyloučen, ježto »čistá věda« je kulturní myšlénkou. — M. von Brandt píše v Zeitfragen, 1900, str. 163—4: »Domnělé

i jeho učenost. Kdežto my se musíme protloukati se šestnáctisvazkovými konversačními slovníky, mají Číňané — nevím, mám-li říci „šťastní“ nebo „nešťastní“ — encyklopaedie o 100 svazcích![12]) Mají tak obšírné anály dějepisné jako žádný národ na světě, přírodovědeckou literaturu obsáhlejší než jest naše, celé knihovny mravních učebnic atd. do nekonečna. A co jim to všecko prospívá? Vynajdou (?) střelný prach a bývají poraženi od každého malého národa i ovládáni; mají 200 let před Kr. surrogát papíru a za nedlouho i papír a posud nesplodili muže důstojného na něm psáti, tisknou mnohatisícisvazkové encyklopaedie a nevědí ničeho, zhola ničeho; mají obšírné dějepisné annály a žádný dějepis; líčí podivuhodně zeměpis své země a mají již ode dávna kompasu podobný nástroj, ale nepodnikli žádné výzkumné cesty a neobjevili ani kousek země, nezplodili tudíž žádného zeměpisce, schopného rozšířiti jejich obzor. Číňana mohli bychom nazvati „člověkem, jenž se stal strojem“. Pokud zůstává ve svých komunistických samosprávných vsích — zaměstnán zavlažováním pole, pěstováním morušových stromů, plozením dítek atd., vnuká téměř podiv; uvnitř těchto úzkých hranic právě dostačuje přírodní pud, mechanická dovednost a píle; jakmile je však překročí, stává se přímo směšnou figurou; neboť všecka tato zimničně řemeslná a vědecká práce, toto sbírání materiálií a studování, velkolepé státní zkoušky,

---

vynálezy Číňanů z šedé dávnověkosti: porcelán, střelný prach, kompas — byly teprve později přineseny z ciziny do Číny. Ostatně z prací Ujfalvi-ho vysvitá stále jasněji, že raçy, jež musíme označiti jakožto »arijské«, dříve se prostíraly po vší Asii a měly sídla hluboko v čínské říši. Sakové (původně arijský kmen) byli teprve půl druha století před Kristem vyhnáni z Číny. (Srovn. Memoires sur les Huns blancs od Ujfalviho v časop. L'Anthropologie, 1898, str. 259 násl., jakož i pojednání v Nature od A. F. Haddona z 24. ledna 1901 a pojednání sinologa T. W. Kingsmilla: Gothic vestiges in Central Asia tamtéž z 25. dubna 1901.)

[12]) To je nejnižší odhad. K. G. Carus tvrdí ve svém díle Über die ungleiche Befaehigung der verschiedenen Menschheitsstaemme für höhere geistige Entwickelung (1849, str. 67), že nejobsáhlejší čínská encyklopaedie čítá 78.731 svazek, jichž asi 50 přijde na jeden svazek našich obyčejných konvers. slovníků.

toto povznášení učenosti na nejvyšší trůn, tento státem podporovaný umělecký průmysl a technika nevedou naprosto k ničemu; schází tomu všemu duše, to, čemu my v životě pospolitém říkáme kultura. Číňané mají moralisty, ale nemají filosofů, mají celé hory básní a dramat — u nich zajisté náleží básnictví ke vzdělání a k dobrému tonu, asi jako ve Francii 18. století — neměli však nikdy Danta, ani Shakespeara.[13])

Tento příklad jest velmi poučný, ježto dokazuje, že z vědění a civilisace nevzniká kultura sama od sebe jakožto nutný důsledek a jakožto nutná evoluce, nýbrž že kultura jest podmíněna druhem osobnosti, národní individualitou. Arijský Ind má při hmotně omezeném vědění a velmi skrovně rozvité civilisaci k nebesům sahající kulturu věčného významu, Číňan pak při obrovských podrobných vědomostech a raffinované, zimničné činné civilisaci nemá kultury pražádné. A jako se nezdařilo po třech stoletích vychovati černocha ku vědění, nebo amerického Indiána k civilisaci, rovněž tak nikdy se nepodaří vštípiti Číňanům kulturu. Každý z nás právě zůstane, čím jest a čím byl; co nesprávně nazýváme pokrokem, jest rozvoj toho, co skutečně jest; kde ničeho není, tam i

---

[13]) Nicotnost čínské poesie jest známa, jenom v nejmenších formách didaktických básní vydala cos pěkného. O hudbě a hudebním dramatě soudí Ambros (Geschichte der Musik, 2. vyd. I, 37.): »Tato Čína činí skutečně dojem, jako bychom viděli kulturu jiných národů v odrazovém obraze karikaturního zrcadla.« Že by Čína byla zplodila jediného skutečného filosofa, nemohu uvěřiti po horlivém pátrání v dotyčné literatuře. Confucius jest jakýsi čínský Jules Simon: ušlechtile smýšlející ethik, politik a pedant bez obrazotvornosti. Zajímavější jest jeho protinožec Lâo-tse a okolo něho seskupená škola Tâoismu. Zde se setkáváme se skutečně původním, vábným pojetím světa, ale i ten míří jediné na praktický život a nelze ho pochopiti bez přímého genetického vztahu ke zvláštní čínské civilisaci s jejich neplodným chvatem a ignorantní učeností. Neboť tâoismus, jenž se nám líčí jako metafysika, theosofismus a mysticismus, jest prostě nihilistickou reakcí, zoufalé vzepření se proti čínské civilisaci, právem za neužitečnu považované. Je-li Confucius Jules Simonem z říše středu, tož Lâo-tse jest Jean Jacques Rousseauem. »Odvrhněte od sebe své mnohé vědění a svou učenost a lidu bude stokrát lépe; odvrhněte své dobrodinectví a své moralisování

král pozbývá svých práv. I něco jiného ještě ukazuje zřejmě tento příklad, a na to chci položiti, jako na doplněk toho, co bylo dříve pověděno o Indech, zvláštní důraz, že totiž bez kultury, t. j. bez oné vlohy duševní ke všepojícímu, všeobjasňujícímu světovému názoru není vlastního vědění. Arci můžeme odlišovati vědu a filosofii; vidíme však, že bez hlubokého myšlení nepovstává možnost objemné vědy; výlučně praktické, na fakty a průmysl mířící vědění postrádá vší důležitosti.[14]) Důležitá poznání! jež naší zkušeností u Indoarijců nabývají doplnění, že naopak při váznoucím přílivu vědního materiálu vyšší kulturní život tolikéž vázne a kostnatí, což, jak míním, zapříčiněno bývá vysycháním tvůrčí síly; neboť mysterium života zůstává sice stále totéž, díváme-li se na málo nebo na mnoho věcí a v každém okamžiku kryje se okruh nevyzkoumaného zevrubně s okruhem vyzkoumaného; avšak tázavý podiv a s ním tvůrčí obrazotvornost otupuje se na měnivém, všeobecně známém. Zde doklad. Sumeroakkadovci, oni velicí vynalezatelé bájí, byli vynikající pracovníci v oboru pozorování přírody a mathematické vědy; jejich hvězdářské objevy svědčí o úžasné přesnosti, tedy o střízlivém a jistém pozorování; přece však přes všecku střízlivost objevy zřejmě mocně podněcovaly obrazotvornost a tak vidíme u

---

a lid bude jako kdysi osvědčovati dětinskou lásku a dobrotivost lidskou; odvrhněte od sebe svá umělá životní zařízení a odřekněte hladové žádosti bohatství a nebude žádných zlodějů a zločinců více (Tâo Teh King I, 19, 1). To jest základní ton, jak viděti, čistě mravnostní a nikterak filosofický. Z toho vyplývá jednak výstavba utopických idealních států, v nichž nidé neumějí více čísti ani psáti a žijí v nerušeném míru a klidu šťastně bez jakékoli stopy nenáviděné civilisace, zároveň vnitřně svobodni, neboť jak Kwang-tse, vynikající tâotista, dí: »Člověk jest otrokem všeho toho, co vynalézá, a čím více věcí okolo sebe nahromadí, tím méně volny jsou jeho pohyby« (XII, 2, 5); na druhé straně však tento postup myšlenkový vede k poznání, jaké se věru nikdy neprojevilo s takovou dotěrností a přesvědčivou silou: k učení, že v klidu jest největší síla pudová, v neučenosti nejbohatší vědění, v mlčení nejmohutnější výmluvnost, v neúmyslném jednání nejurčitější dosahování cíle. »Nejvyšší vymožeností člověka jest věděti, že nevíme; kdežto domněnka, že víme, jest úbytěmi.« (Tâo-Teh King II, 71, 1.) Jest těžko tuto náladu — neboť jinak nemohu to pojmenovati — stručně shrnouti, právě protože je to nálada a nikoli konstruktivní myšlénka. Nutno čísti tyto

tohoto národa kráčeti vědu a tvoření bájí ruku v ruce. Jak praktičtí musili býti, vychází na jevo ze základních hospodářských a politických zřízení, jež na nás byla předěděna: rozdělení roku dle postavení slunce, zřízení týdne, zavedení duodecimální soustavy při vážení, počítání atd.; avšak všecky tyto myšlénky svědčí o neobyčejné síle tvůrčí obrazotvornosti, dovídáme se, že z jejich jazykových zůstatků lze souditi na zvláštní praedisposici pro metafysické myšlení.[15]) Vidno, kterak mnohonásobně se niti splétají a kterak přirozenost zvláštní raçové osobnosti jejich protivami a pro vždy určitou povahou jest všeurčující.

Bohužel nemohu pokračovati v tomto šetření, avšak mám za to, že i tato zběžná naznačení povedou ke mnohému přemýšlení a ke mnohému poznání i pro přítomnost důležitému. Vezměme na konec ještě do rukou naši tabulku a poohlédněme se, kde najdeme skutečně harmonického, ve všech směrech krásně a volně rozvitého člověka, tož budeme moci v minulosti jedno a jediné jmenovati Řeka. Všecky živly jsou u něho v nejkrásnějším rozkvětu: objevy, věda, průmyslnost, hospodářství, politika, světový názor, umění. Zde skutečně stojí „celý muž" před námi. On se nevyvinul z Číňana, jenž se již za doby rozkvětu Athén-

---

zajímavé spisy, a to tak, že pozvolna a trpělivě přemůžeme drsnou formu a vnikneme do srdce těchto o svou ubohou vlast truchlících mudrců. Metafysiky tam nenajdeme, vůbec žádné filosofie, ba ani materialismu v jeho nejjednodušší podobě, ale mnoho poučování o úžasné povaze civilisovaného i učeného života Číňanů a prakticko-mravní pohledy do přirozenosti lidské, jež tak jdou hluboko, jak mělky jsou pohledy Confuciovy. Tato negace znamená vrchol čínskému duchu dosažitelného. (Nejlepším pramenem poučení jsou Sacred Books of China, jež obsahují 3., 16., 27., 28., 39. a 40. sv. M. Müllerem vydaných Sacred Books of the East; svazky 39. a 40. obsahují knihy tâoistické. Spisek Brandtův Die chinesische Philosophie und der Staatsconfucianismus 1898 může sloužiti za orientační úvod. Mně není známo, že by někdo byl vyložil vlastní povahu tâoistické filosofie.

[14]) Jak J. J. Rousseau trefně praví: Les sciences régnent pour ainsi dire à la Chine depuis deux mille ans et n'y peuvent sortir de l'enfance (Vědy vládnou v Číně po dva tisíce let a nemohou vyjíti z dětství), Lettre à M. de Scheyb, 15—17. 1756.

[15]) Viz str. 385. pozn. I.

ského[16]) nadměrně pilně snažil; není také evolucí Egypťana, ač měl před jeho domnělou moudrostí zcela neodůvodněnou bázeň; neznamená také „pokrok“ nad foenickým podomním obchodníkem, jenž jej seznámil s některými úlomky civilisace; alébrž v barbarských krajinách, za určitých, pravděpodobně tvrdých životních podmínek ušlechtilá raça ještě dále se zušlechtila a — to již historicky dokázatelno — křížením mezi příbuznými, ale individualisovanými členy nabyla mnohostranného nadání. Tento člověk vystoupil hned, jakým měl býti a zůstati. Rozvil se také rychle.[17]) Co měl svět zděděných objevů, vynálezů a myšlének, vedlo u Egypťanů k mrtvé, hieratické vědě sdružené se zcela praktickým, bezobrazotvorným, poctivým náboženstvím, u Foeničanů k obchodu a modloslužbě; u jejich sousedů pak, u Hellénů, tytéž podněty vedly ke vědě a kultuře, aniž by civilisace ve svých oprávněných požadavcích bývala zkrácena. Hellén jediný nadán jest touto všestranností, touto dokonalou plasticitou, jež našla umělecký výraz v jeho dílech; proto zasluhuje podivu a úcty jako žádný jiný člověk, a on jediný mohl by sloužiti za vzor — nikoli pro napodobení, nýbrž k pobídce. Říman, jehož ve školách jmenujeme zároveň s Hellénem, jest ještě všestranněji vyvinut než Ind; pohltila-li u tohoto kultura pozvolna všecky životní síly, tož u Římana politické starosti potlačily hned od počátku každou jinou vlohu. Vyplnění jeho civilisátorské úlohy zabralo jej dokonale, že mu nezbylo sil ani pro vědění ani pro kulturu.[18]) Průběhem veškerých svých dějin Říman ničeho neobjevil, ničeho nevynalezl; a i zde vidíme dříve vzpomenutý zákon korrelace mezi věděním a kulturou se uplatňovati; neboť když se stal pánem

---

[16]) Více než 2000 let před Kr. počíná historické zpravodajství Číňanů (všeobecně mylně se udává 800 před Kr.).

[17]) V řeči proslovené před British Association 21. září 1896 Flinders Petrie vyslovuje domněnku, že nejstarší mykénská umělecká díla, na př. pověstné zlaté číše s býky a kravami (asi z r. 1200 před Kr.) se vyrovnají co do věrného pozorování přírody a mistrného provedení všem pozdějším dílům tak zvané doby rozkvětu. (O této pelasgicko-achajské kultuře srovn. Hueppe: Rassenhygiene der Griechen str. 54 násl.)

[18]) Viz str. 76.

světa a počal pociťovati pustinu svého kulturního života, bylo už pozdě: tryskající pramen původnosti, t. j. volně tvůrčí mohutnosti, byl pro něho docela zasypán. Dost těžce doléhá na nás ještě jeho mohutné, jednostranně politické dílo a svádí nás, přikládati věcem politickým převážný a samostatně tvářivý význam, jehož docela nemají a jenom ke škodě života si osobují.

Germán. Touto oklikou přes Čínu a Sumersko až do Říma dojdeme zajisté k dosti zřetelné představě vlastní osobnosti a jejího nutného rozvoje. Smíme věru bez bázně vysloviti: [Slovano]-Germán jest jediný člověk, který smí býti přirovnán Hellénovi. I zde jest věcí nápadnou a specificky rozlišující současný a rovnocenný rozvoj vědění, civilisace a kultury. Všestraná obsáhlost našich vloh odlišuje nás ode všech současných i ode všech dřívějších druhů lidských s jedinou výjimkou Hellénů; skutečnost to, jež dává tušiti naši blízkou s nimi příbuznost. A právě proto má zde přirovnávací rozlišování převelikou cenu. Tak smíme na př. jistě tvrditi, že u Řeků byla kultura převahu majícím živlem; majíť nejdokonalejší a nejpůvodnější básnictví (z něhož vzešlo všecko ostatní jejich umění) v době, kdy jejich civilisace ještě nese na sobě pečet leskumilovnosti, ale také nesamostatnosti a barbarství, a když jejich touha po vědění sotva se byla probudila. Později činí u nich právě věda náhle veliký, věčně slavný náběh, a to za těsné a šťastné opory o vysoký světový názor (opět ona korrelace!). V poměru k takovýmto nepřirovnatelným výkonům zůstává civilisace u Hellénů rozhodně pozadu. Byly sice Athény továrním městem (jest-li tento výraz neurazí čistých uší) a světu nebyl by býval darován ani Thales ani Plato, kdyby Helléné nebyli nabyli bohatství a tím i volné chvíle jakožto hospodáři a podnikaví chytří obchodníci; byli to ven a ven praktičtí lidé, ale v politice — bez níž žádná civilisace nemá trvání — nejevili mimořádného nadání jako Římané; právo a stát byly u nich míčem v rukou ctižádostivců; také nelze přehlédnouti symptomu přímo proticivilisačních ustanovení Sparty, nejtrvalejšího řeckého státu. U Germánů mají se věci jinak. Jest sice také jejich politika ještě těžkopádná, hrubá, nedovedná, přece však osvědčili se býti nevyrovnatel-

nými státotvorci světa — z čehož lze se domýšleti, že jim zde, jako při mnoha jiných věcech stálo v cestě spíše vnucené napodobování než nedostávající se vloha. „Kdož dojde záhy štěstí, aby si byl vědom svého vlastního j á bez cizích forem v čisté souvislosti?“ naříká Goethe; ani Helléné, my pak ještě mnohem, mnohem méně. Lépe, poněvadž nezávisleji rozvily se naše vlohy v celém hospodářském oboru k nikdy nepoznanému rozkvětu; rovněž tak rychle i průmysl. Což jsou Foeničané a Karthaginci se svými bídnými vykořisťovacími faktoriemi a karavanami proti lombardskému nebo rýnskému svazu měst, v němž opatrnost, píle, vynalézavost a, last not least — poctivost si podávaly ruce?[19]) U nás tedy tvoří civilisace — veškerý obor vlastní civilisace — střed: dobrý to rys povahový, jestliže slibuje trvalost, ale nikoliv bez povážení, pokud skrývá nebezpečí „státi se Číňanem“, nebezpečí, jež by se stalo velice věcným, kdyby negermánské živly zde dostaly vrch.[20]) Neboť ihned dostala by se naše neuhasitelná touha po vědění do služeb pouhé civilisace a propadla by takto — jako v Číně — kletbě věčné neplodnosti. Co jediné nás před tím chrání, jest, co nám propůjčuje důstojnost a velikost, nesmrtelnost, ano — jak říkali staří Řekové — božskost, t. j. naše kultura. Tato však nemá v našem nadání té převážné důležitosti, již měla u Hellénů, o čemž pojednáno v první kapitole. Nikdo nebude moci tvrditi, že u nás umění utváří život, anebo že filosofie (ve svém nejušlechtilejším smyslu jakožto světový názor) by měla takový podíl na životě našich vedoucích mužů jako v Athénách, ať nedím v Indii. A nejhorší jest, že ona kulturní vloha, která, soudě dle přečetných jevů veškerého Slovano-Kelto-Germánstva u nás jest nejrozvitější (zároveň hojná náhrada za to, čeho se většině

---

[19]) Viz str. 140 násl.

[20]) Zvláště N ě m c i kloní se v příliš mnohých věcech, na př. ve své sběrací zuřivosti, ve svém hromadění materiálu na materiál, ve své náchylnosti nedbáti ducha pro »literu« a t. d. povážlivě k číňanství. To bylo již dříve nápadno, a Goethe vypravoval Soretovi se smíchem o globu z doby Karla V., na němž Čína má na objasněnou nápis: »Číňané jsou národ, jenž má velmi mnoho podobnosti s Němci!« (Eckermann, 26. dubna 1823.)

nedostává na uměleckém a metafysickém nadání), — míním totiž náboženství — nikdy nedovedla strhnouti svěrací kazajku, kteráž jí nehodnýma rukama národnostního chaosu byla vnucena. V Ježíši Kristu vstoupil do světa náboženský genius; nikdo nebyl tak stvořen, aby porozuměl tomuto božskému hlasu jako Slovano-Germán; největší šiřitelé evangelia jsou vesměs Germáné a všecek germánský lid sahá, jak ukazuje příklad drsných Gotů, po slovech evangelia, odvraceje se od blbé pověry, jak svědčí o tom dějiny Arianů. A přes to záhy mizí evangelium a oněmí veliký hlas; neboť dítky chaosu nechtějí upustiti od krvavé oběti, kterou lepší duchové helléněští a indičtí již dávno odmítli a nejpřednější proroci židovští s posměchem odbývali. K tomu druží se všeliká kabbalistická kouzla a metamorfosy z pozdějšího nečistého Syro-Egypta: a to vše doplněno židovskou kronikou jest nyní „náboženstvím" [Slovano-]Germánů! Ani reformace toho neodvrhla a tím se dostává v nerozřešitelný odpor sama se sebou, jenž překládá těžiště jejího významu na pole čistě politické, tudíž do třídy pouze civilisačních sil, kdežto kulturně to nepřivedla dále než k nedůslednému tvrzení (vykoupení věrou) a jenom částečnému popírání (zamítání jedné části dogmatických přídavků a podržení jiných).[21]) V nedostatku pravdivého a naší povaze přiměřeného náboženství spatřuji největší nebezpečí pro budoucnost [Slovano-]Germána; toť jeho Achillova pata; kdo jej tam šlápne, porazí jej. Popatřme též zpět na Helléna. Veden Alexandrem ukázal svou schopnost podmaniti celý svět; slabým bodem však byla u něho politika; marnotratně nadán i v této příčině zplodil přední politické theoretiky, nejvynalézavější zakladatele států, nejgenialnější řečníky o věcech obecných; bylo mu zde však odřeknuto, co se mu ve všech jiných oborech zdařilo, vytvářiti velké a tr-

---

[21]) Jmenovitě Luther vázne úplně v náboženském materialismu; on — hrdina víry, »vypouští víru tak velmi z poslední večeře«, že učí, že i nevěřící rozkousává zuby tělo Kristovo. On tedy přijímá, proti čemu Berengar a tak mnoho jiných římských katolíků před málo stoletími mužně bojovalo a co by bylo bývalo hrůzou nejenom prvním křesťanům, nýbrž i mužům jako Ambrož a Augustin. (Srovn. Harnack: Grundriss der Dogmengeschichte, § 81.)

valé; jediné jeho ubohý politický stav vydal jej Římanům; se svobodou ztratil i život; první harmonicky dokonalý člověk zmizel a jenom jeho stín putoval ještě po zemi. Velmi podobný zdá se mi býti u [Slovano-]Germánů stav vzhledem k náboženství. Nikdy neviděly dějiny tak hluboce vnitřně náboženský druh lidí; mravnější není než jiní lidé, ale mnohem náboženštější. V této příčině zaujímáme místo mezi Indoaríjci a Hellény; vrozená nám metafysicko-náboženská potřeba nutí nás k daleko umělečtějšímu, t. j. jasnějšímu světovému názoru než byl názor Indův, k daleko vnitřnějšímu a tudíž hlubšímu než byl umělecky vyšší názor hellénský. A právě toto stanovisko zasluhuje jména náboženství na rozdíl od filosofie a umění. Kdybychom chtěli vypočísti pravé světce, veliké kazatele, milosrdné pomocníky, mystiky této raçy, kdybychom mohli vypověděti, kolik jich podstoupilo muka i smrt pro víru, kdybychom chtěli zkoumati, jak velikou úlohu hrálo náboženské přesvědčení u všech nejznamenitějších mužů dějin této raçy, nikdy bychom nepřišli ku konci; všecko naše skvělé umění rozvíjí se okolo náboženského středu, jako země krouží okolo slunce, a to o tuto nebo onu zvláštní církev jenom částečně a jenom vně, ale všude vnitřně okolo toužebného náboženského srdce. A přes tento čilý náboženský život vládne naprostá rozháranost (odjakživa) ve věcech náboženských. Co vidíme dnes? Anglosas, puzen svým nechybným životním instinktem, upíná se k nějaké předané církvi, která se nevměšuje do politiky, aby měl alespoň „náboženství“ středem života; seveřan a Slované jsou rozloučeni ve stu slabošských sekt, vědouce, že jsou oblouzeni, ale neschopni najíti pravou cestu; Francouz zakrňuje před našimi zraky v pusté skepsi nebo v blbém modním humbugu; Jihoevropané propadli nelíčené modloslužbě úplně a vystoupili tím z řady kulturních národů; Němec stojí stranou a čeká, že ještě jednou sestoupí nějaký bůh s nebe anebo zoufale volí mezi náboženstvím Isidy a náboženstvím tuposti, nazvané „síla a hmota“.[22])

---

[22]) Je to materialistický názor světový, nejvýznačněji prohlášený L. Büchnerovým dílem »Kraft und Stoff«. — Pozn. překl.)

Ke mnohému, co zde bylo naznačeno, ještě se v dalších oddílech vrátím; zatím dostačí, když jsem pro další přirovnávací karakteristiku germánského světa odkryl jeho nejvýznačnější vlohu a zároveň jeho nejpovážlivější slabost.

Nyní jsme dospěli tak daleko, že můžeme budoucímu Bichatovi posloužiti některými naznačeními o historickém postupu rozvoje slovansko-germánského světa až k r. 1800 a to tím, že vrhneme zrak svůj po řadě na každý z těch sedmi prvků, jež jsme pro lepší přehled si byli vytkli.

---

1. Objevy.

(Od Marka Pola až ke Galvanimu.)

Množství toho, co věděti možno a záhodno, jest jistě nevyčerpatelné. U vědy — v protivě ku vědné látce — mohli bychom si arci představiti nějaký stupeň rozvoje, na němž by bylo možno nalézti všecky veliké zákony přírodní; neboť zde jde o poměr mezi jevy a lidským rozumem, tudíž v každém případě o něco, co v důsledku zvláštní přirozenosti tohoto rozumu jest omezeno a řekněme individuálno — totiž individualitě lidského pokolení přiměřeno a příslušno. Věda by v tomto případě nalézala jenom ještě směrem do vnitra stále jemnějším rozborem nevyčerpatelné pole. Naproti tomu ukazuje všecka zkušenost, že říše jevů a forem jest nekonečna a nikdy nevyčerpatelna. Žádná sebe vědečtější geografie, fysiografie a geologie nemůže nám toho nejmenšího pověděti o zvláštnostech neobjevené dosud země; nově objevený mech, nově objevený brouk jest absolutně nové, skutečné a nepomíjitelné obohacení našeho světa představ, našeho vědného materiálu. Přirozeně si popílíme pro své pohodlí zařaditi brouka i mech do nějakého již stanoveného druhu, a když žádné úsilí k tomu nestačí, vymyslíme si k účelu klassifikace nový »druh« a ten, jak se dá, vtělíme v nějaký »řád« atd.; zatím zůstane dotyčný brouk i mech, potom jako před tím, něčím dokonale individuálným a zároveň nevynaleznutelným, nevymyslitelným, jakoby novým, netušeným ztělesněním světové myšlénky a tuto novou ztělesněnou myšlénku nyní máme, kdežto dříve jsme jí postrádali. Podobně jest s jinými jevy. Lom světla hranolem, všudy-

Vrozené uschopnění.

přítomnost elektřiny, oběh krve . . . každá objevená skutečnost znamená obohacení. »Jednotlivé projevy přírodních zákonů«, dí Goethe, »leží všecky strnuly jako sfinx pevně a němě vůkol nás. Každý zpozorovaný, postihnutý jev jest objevem, každý objev majetkem.« Tímto stává se rozlišování mezi objevem a vědou dosti zřejmým; jedno týká se mimo nás ležících sfing, druhé našeho zpracování těchto vněmů na vnitřní majetek.[23]) Proto lze surovinu vědění, t. j. množství objeveného, dobře přirovnati surovině majetku — našim penězům. Už starý kronikář Robert of Gloucester píše r. 1300: »for the more that a man can, the more worth he is« (neboť čím více člověk zná, tím jest cennější«.) Kdo mnoho zná, jest bohat, kdo málo ví, jest chud. Avšak právě tento příměr výborně poslouží, abychom se učili klásti prst na kritický bod; neboť hodnota peněz závisí úplně na jich užití. Že bohatství propůjčuje moc a že chudoba působí zakrnění, jest pravda, již pozoruje i nejhloupější denně na sobě i na jiných; a přece napsal jeden z nejmoudřejších (Shakespeare):

If thou art rich, thou'rt poor
(Jsi-li bohat, jsi chud) —

a skutečně, život nás učí, že mezi bohatstvím a mocí není jednoduchý, bezprostřední poměr. Jako překrvení ústroje přivodí zastavení životní činnosti a posléze i smrt, tolikéž znamenáme často, jak snadno veliké bohatství ochromuje. Zrovna tak je s věděním. Viděli jsme Indy hynouti nedokrevností vědné látky, byli to do jisté míry hladem mroucí idealisté; Číňané naproti tomu podobají se nadutým parvenus, nemajícím tušení, co si mají počíti s nemírně nahromaděným kapitálem svého vědění — bez iniciativy, bez obrazotvornosti, bez ideálu. Rozšířená frase »vědění jest moc« neplatí jen tak beze všeho, nýbrž běží tu o to, kdo jest vědoucím. O vědění, více ještě než o zlatě, mohlo by

[23]) Goethe opětovně klade velikou váhu na toto rozlišování mezi »mimo nás« a »v nás«; zde rozlišování mezi objevem a vědou koná dobré služby; jakmile je však přeneseme na čistě filosofické anebo také čistě přírodovědecké pole, jest potřeba veliké opatrnosti, o čemž více na počátku oddílu »Věda«.

se říci, že samo o sobě není ničím, zhola ničím, ano zrovna tak způsobilým škoditi člověku, úplně jej zničiti jako povznésti jej a zušlechtiti. Nevědomý čínský sedlák jest z nejzdatnějších v práci a nejšťastnějších lidí na zemi, učený Číňan pak jest morem, jest rakovinou svého národa; proto onen podivuhodný Lâo-tse — od našich moderních, v lidských frasích vychovaných vykladatelů tak hanebně špatně pochopený — měl tisíckrát právo napsati: »Ach, kéž bychom mohli (t. j. my Číňané) se vzdáti našeho mnohovědění a odstraniti učenost! našemu lidu vedlo by se lépe«.[24]) Tedy i zde jsme opět přiváděni k individualitě, k její vrozeným schopnostem, k její vrozené povaze. Jedna lidská raça vystačí s minimum vědění; více jest smrtivé, ježto raça nemá pro to ústroje; druhé jest touha po vědění vrozená, která zakrní, nemůže-li této potřebě přiváděti potravu; také dovede věčně přitékající vědnou látku sterým způsobem zpracovati, netoliko na přetvoření vnějšího života, nýbrž k ustavičnému obohacování myšlení a tvoření. Tak jest u [Slovano]-Germánů. Nezasluhuje obdivu množství toho, co vědí — všecko vědění zajisté zůstává věčně relativní — nýbrž fakt, že měli řídkou schopnost u č i t i s e tomu, t. j. bez konce objevovati, bez konce »němé sfingy« nutiti, aby mluvily, a k tomu schopnost, přijaté do jisté míry absorbovati, tak že pro nové vždy se uprázdnilo místo, aniž by bylo nastalo překrvení.

Vidíme, jak nekonečně spletita jest každá individualita. Doufám však, že z těchto stručných poznámek ve spojení s předchozími čtenář snadno pochopí zvláštní význam vědění (zde totiž v jeho nejjednodušší podobě, jakožto objevy faktů) pro život [Slovano]-Germána. Nahlédne též, kterak mnohonásobně tato — v jistém smyslu čistě materiální — vloha souvisí s jeho vyššími a nejvyššími dary. Jenom neobyčejně filosofické nadání a jen svrchovaně čilý hospodářský život dovede ztráviti tolik vědění, zažíti je a zhodnotiti. Vědění nezplodilo životní sílu, nýbrž veliká, přebytečná životní síla usilovala o stále širší vědění, jakož i o stále další majetek ve všech jiných oborech. Toť jest pravý vnitřní zdroj onoho vítězného běhu vědychtivosti, jenž

[24]) Tâo Teh King, XIX, 1.

od 13. stol. nikdy neutuchnul. Kdo to poznal, bude také sledovati dějiny objevů s porozuměním a nikoli jako dítě.

Pudící síly. Potvrzení souvislosti různých stránek individuality vnucuje se ihned při tomto tak karakteristicky individualistickém jevu. Právě jsem pravil, že naše úsilí o »majetek« jest pramenem našeho vědného pokladu; nebylo mým úmyslem, přikládati tomuto slovu nějaký hanlivý význam; majetek jest moc, moc jest svoboda. Kromě toho každé podobné úsilí neznamená pouze žádost stupňovati svoji moc přivtělováním toho, co leží mimo nás samy, nýbrž znamená zároveň touhu po projevu sebe sama na venek. Zde, jako při lásce, jdou protivy ruku v ruce: béře se, aby se bralo, ale béře se také, aby se mohlo dávati. A jako jsme u Germána shledali státotvorce s umělcem spříbuzněna,[25]) zrovna tak jest jisté povznesené úsilí o majetek pevně sdruženo se schopností, z majetku tvořiti nové a darovati je na obohacení všeho světa. Přes to vše nebudiž v dějinách našich objevů jednoho přehlédnuto: jakou velikou úlohu hrála — docela bezprostředně a nelíčeně — touha po zlatě. Na jednom konci díla objevů stojí totiž jakožto jednoduchý, široký podklad všeho ostatního probádání země, »od — krytí« oběžnice, sloužící člověku za bydliště; odtud teprve vyplynula s jistotou podoba a bytost této hvězdy a s tím zároveň základní názory o postavení člověka ve vesmíru; odtud teprve dověděli jsme se více o různých plemenech lidských, o druzích nerostectva, o světě rostlin a zvířat; na zcela opačném konci téhož díla stojí prozkoumání vnitřní povahy viditelné hmoty, to, co nazýváme dnes lučbou a fysikou, tajemné, a až do nedávna povážlivé, čarodějstvím páchnoucí zasahování do vnitřností přírody, zároveň důležitý původ našeho dnešního vědění a dnešní naší moci.[26]) Nuže, v obou těchto vědních oborech, jak při výzkumných cestách tak při alchymii, po staletí tvořilo bezprostřední hledání zlata pudící sílu. Ovšem nalézáme u velikých jednotlivých průkopníků

[25]) Viz str. 475 násl.

[26]) Vysoká důležitost alchymie jakožto zakladatelky chemie jest dnes všestranně uznávána; poukazuji jen na knihy Berthelotovy a Koppovy.

vždy něco jiného — čistou ideální sílu. Kolumbus jest hotov zemříti každým okamžikem za svou myšlénku, Albertu Magnovi tanou na mysli veliké světové problémy; avšak takoví mužové nebyli by nalezli ani potřebné podpory, aniž by se k nim byli přidružili pro namahavé dílo objevu nutní doprovazeči, kdyby jich nebyla pobádala naděje na bezprostřední zisk. Naděje na zlato učila bystřeji pozorovati, zvýšila také dar vynalézavosti, vnukla nejsmělejší hypothesy a obmýšlela konečně i nekonečnou vytrvalostí a pohrdáním smrtí. Ostatně není to dnes mnohem jinak: nevrhají se sice státy bezprostředně na zlatý kov, jako Španělové a Portugalci 16. století., avšak přece pozvolné objevování světa a jeho podmaňování pod germánský vliv děje se pouze dle měřítka výnosnosti. Vždyť i Livingstone byl konec konců pionýrem pro úrokůchtivé kapitalisty, a tito teprve provedli, co jednotlivý idealista nedovedl vykonati. Právě tak i moderní chemie nemohla by existovati bez nákladných laboratoří a nástrojů, a stát vydržuje je nikoliv z nadšení pro čistou vědu, nýbrž protože průmyslové vynálezy odtud původ svůj mající obohacují zemi.[27]) Severní pól byl by v šesti měsících objeven a přeběhnut, kdyby bylo lze se domnívati, že z vln tam vyčnívají skály ze samého zlata.

Jak viděti, nic mne není tak vzdáleno, jako myšlénka dělati nás lepšími a ušlechtilejšími, nežli jsme; poctivost na věčnost, dí pořekadlo; ono se osvědčuje také zde. Z tohoto pozorování týkajícího se moci zlata vyplývá poznání, jež najdeme na všech stranách potvrzeno, že totiž Germán má zvláštní dar, své vady obraceti v dobro; staří byli by řekli, že jest miláčkem bohů; já však v tom vidím důkaz jeho velikého kulturního uschopnění. Obchodní společnost, hledící jenom na úrok, a nevedoucí si vždy svědomitě, podmaní Indii, ale její podnik šlechtěn jest skvělou řadou bezvadných hrdin zbraní a velikých státníků, a jsou to jejich úředníci, kteří — podněcováni k tomu jasným nadšením a uschopněni nabytou učeností — obohacují naši kulturu objevováním staroarijského jazyka. Žasneme, čtouce dějiny hubení Indiánů; všudy na straně

[27]) Nemluvě ani o novém prachu pro děla a trhacích látkách torpedových.

Evropanů jest nespravedlnost, zrada, divoká ukrutnost;[28]) a přec, jak rozhodující bylo právě toto dílo ničivosti pro pozdější rozvoj ušlechtilého, čistě germánského národa na této půdě. Přirovnávací pohled na jihoamerické osady míšenců nám to ukazuje.[29]) Každá bezmezná vášeň v touze po zlatě slouží však ještě jinému poznání, a to základnímu pro dějiny našich objevů. Vášnivost může totiž zachvátiti velmi různé části naší bytosti; karakteristická pro raçu jest smělost, vytrvalost, obětavost, velká síla představivá, jež způsobuje, že jednotlivec svou ideou úplně jest zachvácen. Tato vášnivost však neosvědčuje se pouze v oboru sobeckých zájmů; propůjčujeť umělci sílu, aby chud a zneuznáván dále tvořil; plodí státníky, reformátory a mučenníky; dala nám také objevitele: Rousseau-ovo slovo »il n'y a que de grandes passions qui fassent de grandes choses«,[30]) není snad tak všeobecně pravdivo, jak on myslil, platí však neomezeně pro Germány. Při velikých objevných cestách, jako při pokusech přeměniti látky, mohla arci naděje na zisk pobádati, ale v žádném jiném oboru kromě snad oboru mediciny tomu tak nebylo. Zde tedy vládl vášnivý pud — rovněž sice po majetku, ale po majetku vědění, čistě jakožto vědění. Jest to zvláštní a zvlášť úctyhodný jev čistě ideálného pudu; považuji jej za blízce příbuzný s náboženským a uměleckým pudem; v tom nachází ona vroucí souvislost mezi kulturou a věděním, jež nám dříve častěji na praktických příkladech se zdála býti hádankou, své objasnění. Domnívati se, že vědění plodí kulturu (jak se dnes namnoze učí), jest nesmyslno a odporuje zkušenosti; živé vědění však může býti přijato jen duchem k vysoké kultuře způsobilým, jinak vědění zůstane jako mrva na kamenitém poli ležeti na povrchu — zkazí vzduch a ni-

---

[28]) Za příklad uvádím úplné vyhubení nejintelligentnějšího kmene Natchezů na Mississippi od Francouzů (v Du Pratz: History of Louisiana) anebo dějiny vztahů mezi Angličany a Cherokeesy (Trumbull: Hist of. the United States). Jest to vždy týž postup: nespravedlnost Evropana dráždí Indiana, aby se pomstil, a za tuto pomstu bývají potom potrestáni, t. j. popraveni.

[29]) Viz str. 284.

[30]) »Jenom veliké vášně tvoří veliké věci.« — Překl.

čím neprospěje. O této geniální vášnivosti jakožto základní podmínce našeho vítězného postupu v objevech napsal jeden z velikých objevitelů 19. věku, Justus Liebig, takto: »Veliká massa lidí nemá pojmu o tom, s jakými obtížemi spojeny jsou práce, jež skutečně rozšiřují obor vědění; ano, možno říci, že v člověku ležící pud po pravdě by nestačil, aby zmohl překážky, jaké se staví naproti získání každého velikého výsledku, kdyby tento pud se nestupňoval u jednotlivce v mohutnou vášeň napínající a zvyšující jeho síly. Všecky tyto práce podnikány bývají bez vyhlídky na zisk a bez nároků na dík; ten, kdo je koná, zřídka jen mívá štěstí dožíti se jich prospěšného užití; nemůžeť toho, čeho úsilovně dobyl, zužitkovati na tržišti života; nemá to ceny a nemůže býti objednáno a zakoupeno.[31]) Tuto zcela nezájemnou vášnivost skutečně nacházíme všude v dějinách našich objevů.[32]) V tomto oboru méně znalému doporučoval bych ke bližšímu seznání Gilberta, muže, jenž ku konci 16. stol. (v téže době, kdy Shakespeare psal svá dramata) čiře nekonečnými pokusy kladl základy k naší znalosti elektřiny a magnetismu. O nějakém praktickém užití těchto znalostí ani v nejdalších staletích nemohl nikdo sníti! jednalo se vůbec o tak tajemné věci, že si jich až po Gilberta nikdo nevšímal nebo nepozoroval anebo jich užíval jenom k filosofickému hokuspokusu. A tento jeden muž, jenž za východisko měl pouze všeobecně známá po-

---

[31]) Wissenschaft und Landwirtschaft II, ku konci.

[32]) Výborný příklad »germánské nezájemné vášnivosti« podal r. 1898 zemřelý anglický rolník Tyson, jenž se vystěhoval do Australie jako nádeník a skončil jako největší statkář světa se jměním, jež se cenilo na pět milionů liber šterlinků. Tento muž zůstal až do smrti tak prostý, že nikdy neměl bílé košile, tím méně snad páru rukavic; jen když tak musilo býti, navštívil město; proti všem církvím měl nepřekonatelný odpor. Peníze samy o sobě byly mu lhostejny a cenil je pouze jakožto spojence ve svém velikém životním díle: v boji proti poušti. Tázán jsa, odpovídal: »Netěší mne hotový majetek, ale dobývati ho činí mi radost.« Pravý Germán! Důstojný svého krajana Shakespeara, jenž napsal:

Things won are done, joy's soul lies in the doing.

(Věci nabyté jsou hotovy, radosti duch spočívá v konání.

Překlad.)

zorování o třeném jantaru a magnetickém železe, činil tak neúnavně pokusy a uměl tak geniálně dotazovati se přírody, že zjistil všecky základní fakty vzhledem k magnetismu a že rozpoznal elektřinu (ten název pochází od něho) jakožto jev od magnetismu odlišný a otevřel dráhu k jejímu vyzkoumání.

Příroda učitelkou.

Na tento příklad možno navázati rozlišování, které jsem odůvodnil již při vytknutí své tabulky a dříve již při vzmínce o Goethově rozeznávání mezi tím, co jest mimo nás a co v nás, jsem se dotknul, čehož význam však jasněji se ukáže z praxe než z theoretických úvah; jest to pro racionální pojetí dějin slovano-germánských objevů podstatno: míním totiž rozlišování mezi objevem a vědou. Nic nepůsobí zde více jasna než přirovnávací pohled na Hellény. Uschopnění Hellénů pro vlastní vědu bylo veliké, ve mnoha vzhledech větší našeho (pomysleme jenom na Demokrita, Aristotela, Euklida, Aristarcha atd.); jejich uschopnění pro objev bylo naproti tomu skrovné. I zde nejjednodušší příklad jest nejpoučnější. Pytheas, řecký cestovatel-objevovatel, jejž možno co do smělosti, intuice a rozumu po bok postaviti každému,[33]) stojí tu ojediněle; všichni se mu posmívali a ani jediný z oněch filosofů, kteří tak krásné věci uměli povídati o bohu a o duši, o atomech a nebeských sférách, netušil, jakou důležitost pro člověka musí míti zkoumání povrchu zemského. To svědčí o nápadném nedostatku zvědavosti, o úplné slepotě pro cenu faktů čistě jakožto takových. A nevěřme, že zde musilo býti teprv čekáno na »pokrok«. Objev může počíti všude každého dne; potřebné nástroje — jak mechanické tak i duševní — povstávají z potřeb zkoumání. Až po dnes jsou nejplodnějšími pozorovateli ponejvíce nikoli mužové nejučenější, ano často bývají v theoretickém shrnutí svého vědění nápadně slábi. Tak na př. Faraday, snad nejúžasnější objevitel 19. stol., vyrostl jako knihařský tovaryš téměř zcela bez vzdělání; své fysikální znalosti měl z konversačních slovníků, jež mu bylo vázati, své chemické vědomosti načerpal z populární rukověti pro mladá děvčata; takto vystrojen nastoupil dráhu oněch objevů, na nichž téměř všecka elektrická tech-

[33]) Viz str. 90.

nika našich dnů spočívá.[34]) Ani oba objevitelé jazyka sanskritského, William Jones a Colebrooke, nebyli odbornými filology. Muž, jenž vykonal, čeho žádný učenec nedovedl, vypátrati totiž, kterak jest se dotázati rostlin na tajemství jejich života, zakladatel fysiologie rostlin, Stephen Hales († 1761), byl duchovním na venkově. Třeba jen pozorovati při díle dříve jmenovaného Gilberta; všecky jeho pokusy o buzení elektřiny třením byl by mohl každý chytrý Řek prováděti už před dvěma tisíciletími; přístroje, jichž užíval, sám si vynalezl, vyšší mathematiky, bez níž dnes porozumění těmto jevům jest těžce myslitelno, za jeho doby nebylo. Avšak Řek pozoroval jen málo a nikdy nepředpojatě; vždy ihned vrhal se na theorii a hypothesu, t. j. na vědu a filosofii; vášnivá trpělivost podporující dílo vynálezu, nebyla mu dána. Naproti tomu [Slovano]-Germán má zvláštní nadání pro vyzkoumání přírody, a toto nadání není snad něco ležícího na povrchu, nýbrž jest v pevné souvislosti s nejhlubšími hloubkami naší bytosti. Jako theoretikové nezdáme se býti nad míru znamenitými; přiznávajíť filologové, že Ind Pânini převyšuje největší dnešní gramatiky;[35]) právníci praví, že staří Římané značně nad námi vynikali v právnictví; když jsme již byli obepluli zemi, bylo nutno ještě obšírně nám dokazovati a po staletí do nás vtloukati, že jest kulatá, kdežto Řekové, kteří znali jen středomořskou kaluž, dovodili to již dávno cestou čisté vědy; a my pořád ještě vystačujeme s hellénskými atomy, s indickým étherem, s babylonskou evolucí přes ohromný vzrůst vědy. Naproti tomu stojíme jakožto objevitelé bez soupeře. Budoucí historik [slovansko]-germ. civilisace a kultury bude zde musit jemně a ostře rozeznávati a potom velmi dlouho prodlévati a obšírně se zabývati naším dílem objevným.

K objevu náleží předem dětská nepodjatost, tudíž ony do kořán otevřené dětské oči, jež poutají v obličeji jako byl Faradayův. Všecko tajemství objevu spočívá v tom: nechat mluviti přírodu. K tomu náleží veliká sebevláda; té se však nedostávalo Hellénům. Těžiště

---

[34]) Viz Tyndall: Faraday as a discoverer, 1870 a W. Grosse: Der Äther, 1898.

[35]) Viz str. 392.

jejich geniálnosti spočívalo ve tvůrčí síle, těžiště naší geniality pak ve schopnosti vnímací. Příroda zajisté neposlouchá mocného slova, nemluví, jak my lidé chceme a co chceme, nýbrž nám přísluší nekonečnou trpělivostí, bezpodmínečným podřízením vyhledati z tisíce hmatavých pokusů, jak má býti tázána a které otázky se jí zlíbí zodpovídati a které nikoli. Proto pozorování jest vysokou školou výchovy povahy; cvičí ve vytrvalosti, krotí svévoli a učí bezpodmínečné pravdivosti. Tuto úlohu hrálo pozorování přírody v dějinách germánstva; tuto roli hrálo by zítra v našich školách, kdyby konečně jednou noc středověkých pověr se vyjasnila a my dospěli poznání, že nikoli papouškování zastaralé moudrosti v mrtvých, nepochopených jazycích a rovněž nikoli znalost domnělých »faktů« a ještě méně věda, nýbrž methoda nabývání všeho vědění — pozorování totiž — by měla býti základem vší výchovy, jakožto jediná disciplina, která zároveň tváří rozumnost i povahu, propůjčuje svobodu, však nikoli nevázanost a každému přístupným činí zdroj vší pravdy a vší originality. Zde zajisté vidíme vědu a kulturu opět se dotýkati a učíme se ještě lépe chápati, pokud objevitel a básník náležejí jedné rodině; skutečně originální — za to však vždy a všude — jest jenom příroda. »Příroda sama jest nekonečně bohata a ona sama tvoří velikého umělce.«[36]) Lidé, jež nazýváme geniy, Leonardo, Shakespeare, Bach, Kant, Goethe, jsou nekonečně jemně organisovaní pozorovatelé; ovšem, nikoli ve smyslu dloubavém, nýbrž ve smyslu vidění, jakož i zásobení a zpracování viděného. Tato zraková síla, t. j. schopnost jednotlivcova, tak se postaviti ke přírodě, aby uvnitř jistých, svou individualitou vedených hranic její věčně tvůrčí originalitu v sebe vnímal a tím byl uschopněn sám býti tvůrčím a původním — tato zraková síla může býti cvičena a rozvíjena. Ovšem bude se jenom u málo mimořádných lidí volně tvořivě očiňovati, avšak tisíce k původním výkonům uschopňovati.

Proč tento pud ke zkumným objevům procitl u Germána tak pozdě, kdyžtě mu byl vrozen? Nepro-

---

[36]) Goethe: Werther's Leiden, list ze 26. května prvního roku. Viz též, co pověděno zde na str. 270.

budil se pozdě, nýbrž byl jinými mocmi soustavně potlačován. Jakmile stěhování národů se svými ustavičnými válkami na chvíli popřává klidu, spatřujeme Slovano-Germána při díle žíznicího po vědění a pilně bádajícího. Karel Veliký a král Alfred jsou obecně známé příklady; již o Karlově otci Pipinovi čteme u Lamprechta,[37]) že byl pln porozumění jmenovitě pro vědy přírodní.[38]) Rozhodující jest potom výrok takového muže, jako byl Scotus Erigena v 9. stol., že příroda může a má býti zkoumána; neboť jen tím plní svůj božský úkol.[39]) Jak se však vedlo tomuto při vší jeho žádostivosti vědění přec svrchovaně zbožnému a (což karakteristického) k hýřivé mystice nakloněnému muži? Z rozkazu papeže Mikuláše I. byl ze svého učitelského úřadu v Paříži vyhnán a konečně zavražděn, a ještě čtyři století později byly jeho spisy — které došly mezi všemi skutečně náboženskými, protiřímskými Germány různých národností velikého rozšíření — od vyslanců Honoria III. všude vyšťourávány a páleny. Podobně dělo se při každém hnutí pudu vědního. Právě ve 13. století, kdy spisy Scota Erigeny byly tak horlivě odevzdávány plamenům, narodil se onen nepochopitelně veliký duch Roger Bacon,[40]) jenž se snažil pobádati k objevu země »veslováním na západ, aby se přišlo na východ«, jenž sestrojil zvětšovací lupu a navrhl v theorii teleskop, jenž první odůvodnil význam a důležitost vědeckých, přísně filologicky zpracovaných znalostí jazykových atd. bez konce, a jenž především zjistil zásadní důležitost pozorování přírodního jakožto základu všeho skutečného vědění a vydal všecko vlastní jmění na fysikální pokusy. Jakého povzbuzení dostávalo se však tomuto muži, způsobilému jako žádný jiný před ním nebo po něm, přivésti veškeré Slovano-germánstvo k jasnému vzplanutí jeho duševních schopností? Nejprve mu bylo zapovězeno napsati výsledky jeho pokusů, t. j. tedy světu je sděliti; potom bylo čtení již vyšlých knih

---

[37]) Deutsche Geschichte II, 13.

[38]) Též i pro hudbu.

[39]) De divisione naturae V, 33.

[40]) O něm dí Goethe: (Gespraeche II., 246): »Všecko kouzlo přírody bylo mu v nejkrásnějším slova smyslu odhaleno.«

potrestáno exkomunikací, potom byly zničeny jeho papíry — výsledky jeho studií; konečně byl uvržen do těžkého žaláře, v němž zůstal mnoho let, až do večera svého života. Boj zde na dvou příkladech zběžně vylíčený, trval staletí a stál mnoho krve a útrap. V základě byl to právě týž boj, jejž líčí naše osmá kapitola: Řím proti germánstvu. Neboť, ať si myslíme cokoliv o římské neomylnosti, jedno připustí každý nestranný člověk: Řím uměl vždy s neomylným instinktem zadržeti, co bylo způsobilé germánstvo podporovati a dávati přednost tomu, co je musilo nejhloub poškozovati.

Aby však věci ulomeno bylo ostří, jež by mohlo ještě dnes raniti, budeme ji sledovati až na její čistě lidské jádro, a co tu nacházíme? Shledáváme, že skutečné, konkrétní vědění, tedy veliké dílo namahavého objevu, má jednoho úhlavního nepřítele: vševědění. Viděli jsme to již u Židů; máme-li svatou knihu, obsahující veškeru moudrost, tož jest všeliké další bádání jak zbytečné tak hříšné: křesťanská církev přejala židovskou tradici. Toto pro naše dějiny tak osudné připjetí děje se bezprostředně před našima očima; může býti dokázno krok za krokem. Staří církevní otcové hlásají jednomyslně, výslovně se odvolávajíce na židovskou Thoru, pohrdání uměním a vědou. Ambrož na př. dí, že Mojžíš byl vychován ve vší světské moudrosti a dokázal, že »věda jest škodlivá hloupost, k níž nutno se obraceti zády, než možno najíti boha.« »Hvězdářstvím a měřictvím se zabývati, běh slunce mezi hvězdami sledovati a mapy zemí a moří pořizovati, znamená zanedbávati blaho duše pro zbytečné věci.«[41]) Augustin dovoluje sledovati dráhu měsíce, »sice nebylo by lze určovati velikonoce;« ostatně považuje zabývání se astronomií za ztrátu času, ježto odvádí pozornost od užitečných k věcem neužitečným! Tolikéž prohlašuje všecko umění za věc »náležející ke třídě zbytečných lidských zařízení.«[42]) Leč tento ještě nefalšovaně židovský stav starých církevních otců znamená une enfance de l'art (dětství umění); ovšem dostačil udržeti barbary dosti dlouho v hlouposti; Germán však

[41]) De officiis ministrorum I., 26, 122—123.
[42]) De doctrina christiana I., 26, 2 a I., 30, 2.

byl jen vnějškem barbar; jakmile dospěl k sebepoznání rozvily se jeho kulturní vlohy samy sebou, a tu byla potřeba kouti jiné zbraně. Na dalekém jihu zrozený, k nepříteli přešlý Germán německého původu, Tomáš Aquinský, stal se tím nejpověstnějším zbrojířem; žhavou žízeň po vědění svých kmenových bratří snažil se hasiti z rozkazu církve, podávaje jim dokonalou božskou vševědu. Zajisté mohl jeho současník Roger Bacon vtipkovati o »chlapci, jenž všemu učí, aniž sám se byl čemu učil« — neboť Bacon dovodil jasně, že se nám ještě úplně nedostává základů k nejjednodušššímu vědění a ukázal, kterou cestou tomuto nedostatku odpomáhati — ale což prospíval rozum a pravdivost? Tomáš, jenž tvrdil, že svaté církevní učení ve spolku se sotva méně svatým Aristotelem dostačí zodpovídati apodikticky každou myslitelnou otázku, že další zkoumání jest zbytečno a zavržitelno, byl prohlášen svatým a Bacon byl uvržen do žaláře. Vševědoucnosti Tomášově skutečně se také podařilo na tři století dokonale zastaviti započaté již dílo mathematických, fysikálních, astronomických a filologických bádání.[43]) Nahlížíme tudíž, proč dílo objevů započalo tak pozdě. Zároveň dospíváme znalosti zákona všeobecného ve příčině všeho vědění; nikoli nevědomost, nýbrž vševědoucnost jest pro každý přírustek vědní látky smrtonosnou atmosférou. Moudrost a ignorance jsou obé jen označení nikdy neurčitelných, protože čistě relativních pojmů, absolutní rozdíl leží někde jinde; jest to rozdíl mezi mužem, který jest si vědom své nevědomosti a takovým, který v následku nějakého sebeklamu se domnívá býti v držení všeho vědění anebo mní se býti nade všecko vědění povznesen. Ano, mohli bychom jíti dále a tvrditi, že každá, i pravá věda skrývá nebezpečí

---

[43]) To jest ten filosof, který od jezovítů povýšen byl na trůn a jehož nauky pro příště mají tvořiti základy pro filosofické vzdělání všech římských katolíků! Jak volně si vedl germánský duch, než naň od církve vložena byla tato pouta, ukazuje fakt, že na universitě pařížské v 13. stol. byly zastávány podobné these, jako: »Řeči theologů jsou založeny na bájkách« a »Ničeho více se nedovídáme pro domnělé vědění theologů« anebo »Křesťanské náboženství překáží něčemu dále se přinaučiti« (srovn. Wernicke: Die mathematisch-naturwissenschaftliche Forschung, 1898, str. 5).

pro objevy, ochromujíc nepodjatost pozorovatele naproti přírodě. Zde jako jinde nerozhoduje tolik množství a druh vědění, jako spíš směr ducha.[44]) V poznání tohoto poměru jest obsažen všechen význam Sokratův, jenž od držitelů moci své doby byl pronásledován z téže příčiny jako Scotus Erigena a Roger Bacon od mocných své doby. Mně věru nenapadá činiti římské církvi zvláštní, jen na ni mířenou výčitku pro její jednání. Směřuje sice pozornost v první řadě vždycky k ní, již pro rozhodující moc, kterou až do nedávna měla, jakož i pro velkolepou důslednost, s jakouž stále třímala jediné logické stanovisko naší věroučné soustavy, vzešlé od židovstva; avšak i mimo ni setkáváme se s týmž duchem jakožto neodkladným důsledkem každého historického, materialistického náboženství. Martin Luther na př. učinil tento strašlivý výrok: »Řecká moudrost, postavená naproti moudrosti židovské, jest docela hovadská, neboť mimo boha nemůže býti nijaké moudrosti ani rozumu.« Věčně skvělé výkony Hellénů jsou tedy »hovadské« v poměru k absolutní ignoranci a kulturní surovosti národa, jenž ani na jediném poli lidského vědění a tvoření nevykonal nejmenšího! Naproti tomu Roger Bacon označuje v prvním díle svého Opus majus za přední příčinu lidské nevědomosti »pýchu domnělého vědění«, čímž skutečně trefuje jádro věci.[45]) Advokát Krebs (lépe známý jako kardinál Cusanus a proslulý jako objevitel římského švindlu s dekretaliemi) zastával po dvou stech letech touž thesi ve svém mnohojmenovaném díle De

---

[44]) Odtud hlubokomyslné slovo Kantovo o důležitosti astronomie: »Nejdůležitější jest, že nám odkryla propast nevědomosti, kterouž lidský rozum bez těchto znalostí nikdy by si nebyl mohl představiti tak velikou, a o čemž přemýšlení musí způsobiti velikou změnu v určování konečných zámyslů co do určování našeho rozumu.« Kritik der reinen Vernunft. V poznámce oddílu »Von dem transcendentalen Ideal«.

[45]) Ignorance má dle Bacona čtyři příčiny: víru v autority, moc zvyku, klamy smyslové, pyšnou domněnku vysněné moudrosti. O Thomistech a Františkanech, kteří své doby platili za největší učence, dí Bacon: »Nikdy svět neviděl tak velikého zdání vědění jako dnes, a přec nikdy v pravdě nebyla ignorance tak hrubá a blud tolik zakořeněn« (dle citatu ve Whewellově: History of the inductive sciences, 3. vyd. 378).

docta ignorantia, v jehož první knize rozvíjí »vědu nevědomosti« jakožto první krok ke všemu dalšímu vědění.

Jakmile toto poznání proniklo tak daleko, že i kardinálové je směli přednášeti, bylo vítězství vědění zajištěno. Abychom však rozuměli dějinám objevů a své vědy, nesmíme nikdy spustiti s očí zde postavený základní princip. Mezitím ovšem nastalo přešinutí poměrů moci, ale nikoli zásad. Své vědění musili jsme krok za krokem netoliko urvati přírodě, nýbrž i překážkám vzdorovati, jež mocnosti nevědoucí vševědoucnosti nám na všech stranách kladly. Když r. 1874 Tyndall ve své slavné řeči před British Association v Belfastu žádal bezpodmínečnou volnost zkoumání, zvedla se bouře odporu po vší anglikánské církvi, jakož i u všech dissidentů. U nás nikdy nemůže býti upřímné shody mezi vědou a církví, jak tomu bylo v Indii: mezi chronistickou, absolutistickou, od židovstva přejatou, věroučnou soustavou a mezi tázavými, bádavými instinkty slovansko-germánské osobnosti jest to věc nemožná. Třeba bychom toho nenahlíželi, třeba bychom to popírali z příčin zájmových, třeba bychom to hleděli zakrýti pro dalekosáhlé plány, zůstane to pravdou, a tato pravda tvoří jednu z příčin hluboce ležícího rozštěpení našich dob. Odtud pochází, že dosud tak málo našeho velikého objevného díla vniklo do živého vědomí národů. Tito spatřují sice některé výsledky zkoumání — takové, které vedly k průmyslově zhodnotitelným novotám; avšak jest úplně lhostejno, svítíme-li lojovými svíčkami nebo elektrickými žárovkami; rozhodující je nikoli, jak se svítí, nýbrž kdo svítí. Teprve až přeměníme své výchovné methody tak dokonale, že vzdělávání jednotlivce bude se od počátku podobati objevování a nebude přestávati na pouhém podávání hotové moudrosti, teprve potom setřeseme v tomto základním oboru vědění cizí jho a půjdeme vstříc plnému rozvoji svých nejlepších sil.

Zpětný pohled z takové možné budoucnosti na naši ještě chudou přítomnost uschopňuje pohlížeti ještě dále zpět a rozumně pociťovati, s jakými obtížemi nejnamahavější všech činů, objevy totiž, na každém kroku se setkávaly. Bez žádosti zlata a bez nenapodo-

bitelné naivnosti Germánů nikdy by se to nebylo zdařilo. Ti dovedli využitkovati i dětské kosmogonie Mojžíšovy.[46]) Tak vidíme na př., kterak theologové university v Salamance celým arsenálem citátů z Bible a z církevních otců dokazují, že myšlénka cesty na západ po Atlantickém oceáně jest nesmyslem a blasfemií a kterak tím způsobili odmítnutí Kolumba se strany vlády;[47]) Kolumbus však, muž velmi zbožný, nedal se tím zmýliti; neboť i on spoléhal se při svých výpočtech více než na mapu Toscanelliho a na mínění Senekovo, Pliniovo a j., na sv. Písmo, a to na apokalypsu Ezdrášovu, v níž se dí, že voda pokrývá jenom sedminu země.[48]) V pravdě čistě germánský to způsob využitkovati k něčemu dobrému i židovských apokalypsí! Kdyby lidé byli tehdá tušili, že voda místo sedminy povrchu zemského — jak učil neomylný pramen všeho vědění — pokrývá téměř tři čtvrtiny, nebyli by se nikdy odvážili na oceán. I dalším dějinám zeměpisných objevů byly různé takové zbožné zmatky velmi na prospěch. Tak na př. darování Španělsku od papeže všech zemí na západ od Azorů přinutilo Portugalce k vynalezení východní cesty do Indie okolo mysu Dobré Naděje. Tím však Španělsko se octlo v nevýhodě; neboť papež daroval všecek východní svět Portugalcům, kteří nyní přišli na Madagaskaru a v Indii na báječné poklady zlata, drahých kamenů, koření a j., kdežto Amerika tou dobou poskytovala ještě málo; a tak Španělové neměli pokoje, až Magelhães vykonal svůj veliký čin a pronikl po západní cestě rovněž až do Indie.[49])

Jednota objevného díla.

V jednotlivosti nevejdu; nikoli, že by mnoho bylo ještě obšírněji pověděti, co si může čtenář z dějepis-

---

[46]) Což dnes opět se děje s darwinismem.

[47]) Fiske, Discovery of America, kap. V.

[48]) Toto jest přirozeně jenom užití oblíbeného rozdělení ve svatou sedmičku dle (domnělého) počtu pohyblivých hvězd. Svrchovaně pozoruhodno jest, že Kolumbus všecky své důvody pro západní cestu do Indie, jakož i známost tohoto místa z Ezdráše děkuje velikému Rogeru Baconovi! Tak máme útěchu viděti ubohého, církví k smrti uštvaného vykonávati rozhodující vliv nejen na mathematiku, astronomii a fysiku, nýbrž i na dějiny zeměpisných objevů.

[49]) Magelhaes spatřil zemi, t. j. provedl konečný důkaz, že naše země jest kulatá, 6. března 1521, téhož dne, kdy Karel V. podepsal předvolání Luthera do Wormsu.

ných děl a konversačních slovníků doplniti; avšak jakmile všecek živý organismus nám jasně stojí před očima — zvláštní vloha, pudivé síly, brzdící okolí — jest na tomto místě daná úloha vykonána, a tomu snad jest nyní tak. Vždyť mně není účelem psáti kroniku minulosti, nýbrž zjasniti přítomnost. A proto bych ještě rád důrazně upozornil na jednu věc. Historické porozumění bývá tudíž mateno úplně, odlučujeme-li zeměpisné objevy od ostatní objevné práce; zrovna tak povstává další zmatek, jestliže zařazujeme ony objevy, které se zvlášť dotýkají lidského pokolení — ethnografické, jazykové, náboženskodějepisné a j. — ve zvláštní obor, anebo je počítáme k filologii nebo dějepisu. Jednota věd denně se více uznává, jednota objevného díla, t. j. pořizování vědního materiálu, vyžaduje téhož uznání. Ať se objeví cokoliv, ať objevitelem jest smělý dobrodruh, vynalézavý průmyslník anebo trpělivý učenec, jsou tu přece jen tytéž vlohy, týž tlak po majetku, táž vášnivost, táž oddanost přírodě, totéž umění pozorovati, jest to týž muž, o němž Faust dí:

Štěstí i útrapu nachází v pokroku,
Jsa neklidný v každém okamžiku.

A každý jednotlivý objev ve kterémkoli oboru podporuje každý jiný i sebe vzdálenější. To jest zvlášť patrno při objevech zeměpisných. Ze chtivosti majetku, zároveň z náboženského fanatismu ujaly se evropské státy objevů zeměpisných; hlavní výsledek pro ducha lidského však bylo zjištění, že země jest kulatá. Význam tohoto objevu jest prostě nezměrný. Měli sice již dávno Pythagorovci domněnku, že země má podobu sférickou, a tak tvrzeno bylo od učených mužů za všech dob; jest to však ohromně daleký krok od takových theoretických úvah až ke konkretnímu, očividnému důkazu. Že církev skutečně nevěřila na kulatost země, jde s dostatek najevo z darovacích bull r. 1493; neboť západně od každého šířkového stupně leží celá země. Že Augustin považoval protinožce za absurdní domněnku a proti Písmu čelící, bylo již uvedeno. Na konci 15. století platil pro věřící pořád ještě zeměpis mnicha Kosmy Ikonopleusta za směrodatný, jenž prohlašuje mínění řeckých učenců za rouhačství a myslí si svět jako plochý pravoúhelník, jejž obkličují čtyři

stěny nebes; nad klenutým hvězdným stropem bydlí bůh a andělé.[50]) Možno se usmívati nad takovými představami, ale jisto jest, že církevní otcové jim učili. Tak na př. Tomáš Aquinský varoval, aby se peklo pojímalo jen v duševním smyslu; naopak, lidé prý tam trpí tělesné tresty (poenas corporeas) a plameny pekelné jest prý bráti do opravdy (secundum litteram intelligenda), což ovšem podmiňuje představu místa — zajisté »pod zemí.«[51]) Kulatá, v prostoru volně se vznášející planeta ničí hmatatelnou představu pekla zrovna tak důkladně a daleko účinněji než Kantova transscendentalita prostoru. Sotva který z těch smělých námořníků věřil pevně na kulatost země, a Magelhães jen s námahou uklidnil své lidi, když plul Tichým oceánem, ježto denně se obávali, že náhle se dostanou »na kraj« světa a spadnou přímo do pekla. A nyní konečně byl podán konkretní důkaz; lidé, kteří vypluli na západ, vrátili se od východu zpět. To bylo předběžné dokončení od Marka Pola započatého díla (1254—1323); on první přinesl bezpečnou zprávu, že na východě Asie se prostírá oceán.[52])

---

[50]) Srovn. Fiske: Discovery of America, kap. III.

[51]) Compendium Theologiae, kap. CLXXIX. Že Tomáš Aquinský věřil též na určité umístění nebe, ač nekladl na to důrazu, nepochybuji. Konrad von Megenberg, jenž zemřel právě 100 let po něm (1374), velmi učený a zbožný muž, kanovník při chrámu Ravensberském a spisovatel nejprvnějšího přírodopisu v němčině, praví výslovně v astronomické části svého díla: »První a nejvyšší nebe (jest jich deset) stojí tiše a neotáčí se. Nazývá se latinsky Empyreum, německy Feuerhimmel, poněvadž svítí nadpřirozeně světlým jasem. V něm bydlí Bůh se svými vyvolenými.« (Das Buch der Natur, II., 1.) Nová astronomie, spočívající na novém zeměpise, zničila přímo »božský příbytek«, na nějž do té doby věřili i učení a svobodomyslní mužové, a uloupila fysikotheologickým představám všecku smyslově přesvědčující skutečnost.

[52]) K označení Evropanům známých krajin v první polovině 13. stol., tedy před Markem Polem, přiložen jest nárys mapy, z níž jde na jevo, že znám byl tehda Evropanům svět od Islandu a Skandinavie směrem jihovýchodním přes střední a jižní Evropu, přes střední a jižní Asii až do Indie, z Afriky pak pouze severní pruh a pak území k jihovýchodu podél Rudého moře. Ostatní sever Evropy, všecka severní, střední a východní Asie, Australie, celá téměř Afrika a celá Amerika známy nebyly. To bylo v naznačené době s hlediska Evropanů. Jiní národové, jako na př. Foeničané, znali ostrovy

Rázem nyní stala se racionální astronomie možnou. Země byla kulata, vznášela se tudíž v prostoru. Proč by se tedy neměly také vznášeti slunce, měsíc i hvězdy? Takto přišly geniální hypothesy starých Hellénů zase ke cti.[53]) Před Magelhâesem nezapustily takovéto spekulace nikdy kořenů (na př. Regiomontanova), kdežto Koperník hned byl po ruce, jakmile nebylo pochybnosti o tvaru země; nyní zajisté stála spekulace na pevné půdě jistých skutečností. Tím však ihned probuzena byla vzpomínka na teleskop již Rogerem Baconem navržený a objevy na naší planetě pokračovaly pomocí objevů na nebi. Sotva že byl pohyb země postaven jako pravděpodobná hypothesa, ihned bylo viděti pouhýma očima měsíce kroužiti okolo Jupitera.[54]) Jaký ohromný podnět dostala fysika touto

---

Zeleného mysu; kalifové měli čilý obchod s Madagaskarem, ano znali prý i mořskou cestu okolo Indie do Číny; křesťanští — nestoriánští — biskupové byli v 7. stol. v Číně. Možno míti za to, že jednotliví Evropané (na papežském dvoře nebo v obchodních emporiích) měli temné zprávy o těchto věcech i ve 13. stol.; já však chtěl jsem ukázati, co tehdá skutečně a z jistého názoru bylo známo, a proto vzal jsem spíše více než méně. O pobřežích Indie na př. Evropané tehdá neměli žádných určitých známostí; ještě o tři sta let později (na př. na mapě Ruyschově) jsou jejich představy kolísavy a chybny; ze vnitřní Asie znali toliko karavanní cesty do Samarkandu a až k Indu. Teprve několik let před Markem Polem dva františkáni pronikli až do Karakorum ke dvoru velikého chána a přinesli odtamtud první bližší zprávu o Číně. — V Jahresberichte der Geschichtswissenschaft (XXII., 97) poznamenává Helmolt: »Od r. 638 dovoloval císařský čínský zákon Nestorianům missie; nápis z r. 781 (popsaný v Navarrově: China und die Chinesen 1901, str. 1089 násl.) vzpomíná nestoriánského patriarchy Chanan-Ischu a sděluje, že od počátku křesťanských kázání v Číně 70 missionářů tam odešlo; jižně Balkašského jezera nalezeno bylo více než 3000 náhrobních kamenů nestorianských křesťanů. Viz též přednášku Baelzovu: Die Ostasiaten, 1901, str. 35 násl. Asi ku konci 10. stol. bylo v Číně na tisíce křesťanských chrámů.

[53]) Hned ve věnování ke svému dílu De revolutionibus Koperník uvádí tato mínění starých. A když později dílo to se dostalo na index, bylo učení Koperníkovo zkrátka označeno jako doctrina Pythagorica (Lange: Gesch. des Materialismus, 4. vyd. I. 172).

[54]) Pohyb těchto souputnic Jupiterových lze tak snadno pozorovati, že Galilei ihned je uviděl a činí o nich zmínku v listě z 30. ledna 1610.

dokonalou změnou kosmických představ, ukazují dějiny. Jest pravda, že připíná se k Archimedovi, tak že renaissanci možno ponechati jistou malou zásluhu na tom, Galilei však poukazuje, že podceňování vyšší mathematiky a mechaniky souviselo s nedostatkem viditelného předmětu pro jejich užití,[55]) a věcí hlavní jest, že mechanické pojetí světa mohlo teprve tehdy lidem se vnutiti, když spatřovali očima mechanickou strukturu vesmíru. Nyní teprve byly zákony pádu náležitě zkoumány; to vedlo k nové představě a rozboru tíže, jakož i k novému a správnějšímu určování základních vlastností vší hmoty. Podněcující silou ke všem těmto studiím byla obrazotvornost mocně vzbuzená patřením na vznášející se hvězdy. O vysoké důležitosti ustavičných objevů pro udržování vzbuzené fantasie (a tím i pro umění) zmínil jsem se již dříve; zde pak vidíme princip při díle.

Vidíme, kterak jedno plyne ze druhého a kterak první popud ke všem těmto objevům jest hledati v objevných cestách. Avšak ještě mnohem dále, až do nejhlubší hlubiny světového názoru a náboženství, sáhaly vlny, prodlužující se okolo tohoto ústředního podnětu. Neboť byly nyní objeveny skutečnosti přímo odporující zdánlivé patrnosti a učení svatosvatého Aristotela. Příroda působí vždy způsobem neočekávaným; člověk nemá ústroje, jímž by mohl se dohádnouti, co posud nebylo zpozorováno, ani podoby ani zákona; jest mu to zcela odřeknuto. Objev jest vždycky zjevení. V geniálních hlavách působila tato nová zjevení — tyto na němých sfingách vylákané odpovědi k záhadám ve svatou tmu zahaleným — letným spěchem a uschopnila je jak k anticipacím budoucích objevů, tak i k položení základů zcela nového, ani hellénského ani židovského, nýbrž [slovansko]-germánského světového názoru. Tak zvěstoval již Leonardo da Vinci — předchůdce vší pravé vědy — »la terra è una stella«, země jest hvězda, a připojil na jiném místě na vysvětlenou: »la terra non è nel mezzo del mondo«, země není ve středu světa:

---

[55]) Tak jsem si alespoň vysvětlil citát v Thurotových Recherches historiques sur le principe d'Archimède, 1869, nejsem však okamžitě s to zkoušeti věrnost své paměti a správnost svého pojetí.

a s číře nepochopitelnou intuiční silou pronesl věčně památné slovo: »Všecek život jest pohyb.«[56]) Sto let později viděl již Giordano Bruno, nadšený visionář, celou naši sluneční soustavu v nekonečném prostoru se pohybovati a zemi s její lidským břemenem a lidskými osudy jenom jako atom mezi nesčislnými atomy. Tu ovšem bylo lidstvo daleko vzdáleno Mojžíšovy kosmogonie a boha, jenž si vyvolil ten malý národ židovský, »aby byl uctíván«, a téměř tak daleko i od Aristotela s jeho pedantsky-dětskou teleologií. Musilo býti započato budováním nového světového názoru, jenž by hověl potřebám [slovansko]-germánského obzoru a [slovansko]-germánskému směru ducha. Tímto vzhledem stal se Descartes — narozený před smrtí Brunovou — světodějnou důležitostí, ježto žádal, jako jeho předchůdcové, smělí mořeplavci, zásadní pochybnost o všem obvyklém a zároveň nebojácné zkoumání neznámého — o čemž později šíře.

To vše jsou důsledky zeměpisných objevů. Přirozeně nikoli jako účinky následující po příčinách, nýbrž jako události, způsobené určitými případy. Kdybychom byli měli volnost, byl by historický rozvojový postup našeho objevného díla mohl býti jinaký, jak zřejmě viděti z příkladu Rogera Bacona; avšak natura sese adjuvat (příroda sobě napomáhá); všecky cesty až na cestu zeměpisných objevů byly nám násilně zataraseny; tato jediná zůstala otevřena, poněvadž všecky církve milují vůni zlata a poněvadž i Kolumbus snil, že s toužených poklady vyzbrojí armádu proti Turkům; a tak zeměpisný objev stal se podkladem ke všem ostatním a takto zároveň i podkladem našeho pozvolného, leč daleko nedokonaného duševního vymanění.

Bylo by snadno dokázati vliv objevu světa na všecky ostatní větve životní: na průmysl a obchod, tím však zároveň na hospodářské utváření Evropy, na zemědělství zaváděním nových užitkových rostlin (na př. bramborů), na lékařství (chinin), na politiku atd. To

---

[56]) Tak nacházím tu větu na různých místech citovánu, avšak jediný takový výrok, jejž znám z originálu, zní poněkud jinak: Il moto è causa d'ogni vita, pohyb jest příčinou všeho života (ve Scritti letterari di Lionardo da Vinci, II., 286, fragment č. 1139, vyd. J. P. Richterem. Dříve uvedená místa vzata jsou z čísel 865 a 858).

ponechávám čtenáři a upozorňuji jej toliko, že vlivu toho ve všech oborech přibývá, čím více se blížíme 19. stol.; každodenně náš život v protivě ke dřívějšímu »evropskému« stává se vysloveněji »planetárním.«

Idealismus. Jest ještě veliký obor hluboko zasahující, ale v této souvislosti málo všímané vlivnosti, jenž nesmí zůstati neosvětlen, a to tím méně, ježto právě zde nutné následky objevů nejpomaleji se dostavují a sotva v 19. století počaly nabývati zřejmější podoby: míním vliv objevů na náboženství. V pravdě objevem nejprve sferoidální podoby země, potom jejího postavení ve vesmíru, dále zákonů pohybu, chemické struktury látek atd. vyšlo najevo mechanické značení přírody jakožto jediné pravé. Dím-li »jediné pravé«, tož poznamenávám, že i u Germánů příliš jednostranné mechanické vysvětlování přírody budí tu a tam reakci; leč nenechejme se sváděti pomíjejícími proudy; my vždy zase přijdeme na mechanismus, a pokud Germán bude státi v popředí kultury, bude toto své pojetí vnucovati i Negermánům. Nemluvím o theoriích, to náleží na jiné místo; ale ať si theorie dopadne jak dopadne, bude vždycky budoucně »mechanickou«. To platí — pro nás — tak neomezeně, že se nemohu nikterak odhodlati, abych považoval mechanické za theorii a proto za příslušné ke »vědě«, nýbrž mám je spíše za objev, za pevnou skutečnost. Objasniti a zdůvodniti to může filosof, pro obyčejného člověka však vítězný běh našich zjevných objevů poskytuje dostatečnou záruku; neboť pevně chovaná mechanická myšlénka byla od počátku až po dnes Ariadninou nití, jež provedla nás bezpečně všemi bludnými stezkami. »Hlásíme se k pokolení, toužícímu z temna do jasna«, napsal jsem na titulní list této knihy; co nás ve světě empirické zkušenosti vedlo z temna k jasnu, bylo a jest pevné lpění na mechanismu. Jen tím získali jsme množství poznatků a vládu nad přírodou, jako žádná jiná raça lidská.[57]) Toto ví-

[57]) Ježto ve filosoficky tak sesurovělé době nutno se obávati vždy ve všech věcech špatného pochopení, připojuji slovy Kantovými, že, i když nemůže býti žádného vlastního poznání přírody, »aniž by za základ zkoumání byl položen mechanismus«, toto přec jest platno jenom pro empirii a nikterak nevadí, »píditi se po principu a uvažovati, který princip se liší zcela od výkladu dle mechanismu přírody«. (Kritik der Urteilskraft, § 70.)

těžství mechanismu znamená pak nutný úplný zánik všeho materialistického náboženství. Tento důsledek jest ovšem neočekávaný, ale nevyvratitelný. Židovská kronika světa mohla míti důležitost pro Cosmu Indicopleusta, pro nás jí míti nemůže; vůči vesmíru, jak my jej známe, jest prostě absurdní. Ale právě tak neudržitelna naproti mechanismu jest všecka magie, jak, převzata byvši z Orientu, v málo zahalené postavě tvoří podstatnou součástku tak zvaného křesťanského »kreda«. Mechanismus ve světovém názoru a materialismus v náboženství jsou jednou pro vždy neslučitelny. Kdo smysly pojatou empirickou přírodu vykládá mechanicky, má ideálné náboženství anebo žádné; všecko ostatní jest vědomé nebo nevědomé sebeobelhávání. Žid neznal nijakého mechanismu; od stvoření z ničeho až k jeho snům mesiášské budoucnosti jest u něho vše volně vládnoucí, všemocná libovůle;[58]) proto také nikdy ničeho neobjevil; jenom jedno jest u něho nutností: stvořitel, jímž všecko jest vysvětleno. Mysticko-magické myšlénky, jež jsou podkladem všech našich církevních svátostí, stojí na nižším ještě stupni materialistickém, ježto znamenají v hlavní věci výměnu látek, jsou tudíž nic více a nic méně než duševní alchymie. Naopak důsledný mechanismus snáší se s čistě ideálním, t. j. transscendentním náboženstvím, jak mu učil Ježíš Kristus: království boží jest v nitru vašem.[59]) Nikoli kronika, nýbrž jen zkušenost, vnitřní, bezprostřední zkušenost může pro nás býti náboženstvím.

K tomu přijdeme na jiném místě. Zde chci jenom jednu věc předem vytknouti, že dle mého mínění světový význam Immanuela Kanta se zakládá na jeho geniálním vystižení tohoto poměru: mechanismus až do jeho posledních důsledků jakožto výklad světa, čistý idealismus jakožto jediný zákonodárce pro vnitřního člověka.[60])

---

[58]) Viz str. 242 násl.

[59]) Viz str. 201.

[60]) Pro filosoficky vzdělané čtenáře poznamenávám, že mi neušla protiva mezi Kantovou dynamickou přírodní filosofií a mechanickou (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft II.), leč zde běží o rozlišování, která v díle, jako jest toto, nemohou býti uváděna;

Kolik století ještě se budeme vláčiti s vědomou lží, že jsme věřili v absurdnosti jakožto ve zjevenou pravdu? Nevím. Doufám však, že to nepotrvá dlouho. Neboť náboženská potřeba zmáhá se v našich prsou, tak že jednoho dne roztříští zpráchnivělou, temnou budovu, a potom vejdeme v novou, jasnou, skvělou, jež dávno již zde stojí hotova: to bude koruna [slovansko]-germánského objevného díla!

---

kromě toho označuje Kant »dynamikou« pouze zvláštní pojetí přísně »mechanického« výkladu přírody. — Hned zde bych rád předešel nedorozumění, jako bych se byl nadobro zavázal soustavě Kantově. Bylo by nadýmati se, kdybych chtěl říci, že náležím té oné škole; naproti tomu spatřuji zřejmě osobnost a vidím, jak mocný pud se v ní projevuje a kam míří. Nejde mi o to, abych »měl pravdu« neb neměl, nýbrž o význam toho kterého ducha (zde o »dynamický« význam), a za druhé o jeho svéráznost; a tu vidím Kanta tak mocna, že ku přirovnání se jich hodí z dějin světových jen málo. Filosofická technika jest zde věcí vedlejší, nahodilou, pomíjitelnou; rozhodující jest základní síla, nikoli, co bylo pověděno, nýbrž kdo to pověděl. — O Kantovi jakožto objeviteli odkazuji na F. A. Langeho: Geschichte des Materialismus (vyd. z 1883, str. 383), kde s podivuhodným bystroduchem se ukazuje, kterak Kantovi nešlo, aby dokazoval své základní věty, nýbrž spíše, aby je objevoval. V pravdě jest Kanta přirovnávati jakožto pozorovatele Galileimu nebo Harveyovi; on vychází od faktu a »ve skutečnosti jest methoda jeho induktivní«. Zmatek povstává tím, že lidé nemají jasna o tomto stavu věci. V každém případě lze nahlédnouti, že jsem byl i čistě formálně oprávněn, oddíl »o objevech« jménem Kantovým ukončiti.

2. Věda.

(Od Rogera Bacona k Lavoisierovi.)

O rozdílu mezi vědou a hrubým materiálem vědění poskytnutým objevy bylo již mluveno; též upozornil jsem na hranici mezi vědou a filosofií. Že se hranice takové nikdy nenechají vésti bez jisté libovůle, není na újmu zásadě rozlišovací. Právě vědy, t. j. naše nové vědecké methody, poučily nás o něčem lepším. Třeba Leibnitz opět přijal tak zvaný zákon kontinuity a jej provedl až do posledních důsledků, my víme, že metafysický důkaz v praxi není nutný, ježto i zkušenost nám ukazuje na všech stranách, kterak vše vzájemně v sebe přechází.[61]) Abychom vybudovali vědu, musíme rozlišovati a rozlišování jest správné, jestliže se osvědčuje v praxi. Příroda zajisté nezná tohoto oddělování; příroda však také nezná vědy; vědu vůbec činí rozeznávání přírodou daného materiálu, na něž následuje nové spojování dle lidských rozumových zásad. — Naše vědecké methody.

Proto jsem se také na počátku tohoto oddílu odvolával na Bichata. Kdyby jeho roztřídění tkaniv bylo dáno od přírody jakožto roztřídění, byli bychom je znali odjakživa; avšak Bichatem navržené rozlišení bylo ještě značně pozměněno; neboť skutečně všude jsou přechody mezi druhy tkaniva, tu do očí bijící, tam jenom důkladnějšímu pozorování se objevující; a tak

[61]) Přirozeně nepřihlížím zde k čistě mathematickému; neboť byl to zajisté ohromný, směrodatný výkon, přeměniti pojem kontinuity tak a »odděliti jej od geometrického nazírání, že se jím mohlo počítati« (Gerhardt: Geschichte der Mathematik in Deutschland, 1877, str. 144).

musili mysliví badatelé vyzkoušeti, až zjistili bod, kde potřeby lidského ducha a vážnost k faktům přírodním si drží harmonicky rovnováhu. Tento bod lze — ne sice ihned, ale přece praxí — určiti; neboť věda bývá vedena ve svých methodách dvojími zřeteli: jí jest nahromaditi materiál vědní a dále jest jí starati se, aby nahromaděné neslo úrok v podobě nového vědění. Tímto měřítkem jest měřeno dílo Bichatovo; neboť zde jako jinde genij nevynalézá, jinými slovy, netvoří z ničeho, nýbrž utvářuje dané. Jak Homer utvářil lidové básnictví, tak Bichat utvářil anatomii; a zrovna tak bude musit býti tvářeno v dějinách.

Touto čistě methodologickou poznámkou, jež má ospravedlniti můj postup, vnikli jsme v samé nitro našeho předmětu, ba, jak myslím, vložili jsme již nepozorovaně prst na jeho střed.

Upozornil jsem dříve, že Helléné převyšují nás snad jako theoretikové, my však je jako pozorovatelé. Theoretisování a systemisování není nic jiného než vědecké tváření. Kdybychom netvářili, t. j. nesystemisovali a netheoretisovali, mohli bychom vnímati a udržeti jenom minimum vědění; procházíť ono naším mozkem jako řešetem. Avšak tváření má také svůj háček; neboť jak právě bylo vytknuto na příkladě Bichatově, toto tváření jest podstatně lidské, a to jest vůči přírodě počínáním jednostranným, nedostatečným. Právě přírodními vědami[62]) odkrývá se nicotnost plochého anthropomorfismu všech Hegelů tohoto světa. Není pravda, že lidský duch jest srovnalý s jevy; vědy dokazují opak, a každý to ví, kdo vycvičil ducha školou pozorování. I mnohem hlubší názor Paracelsův, jenž pojmenoval okolní přírodu »vnějším člověkem«, bude nás sice filosoficky zajímati, ale vědecky se ukáže jako málo vydatný; neboť jakmile jest mi činiti s empirickými fakty, jest mé srdce svalem a mé myšlení funkcí do lebečné skřínky uzavřené šedé a bílé hmoty: vše to naproti životu mé vnitřní osobnosti jest zrovna tak »vnější věcí«, jako kterákoli z oněch hvězd, jejichž světlo dle Williama Herschela potřebuje dva miliony let, aby přišlo do mého oka. Je-li tedy příroda snad skutečně v ji-

---

[62]) Že všecka pravá věda jest přírodovědou, bylo již pověděno.

stém smyslu »vnějším člověkem«, jak míní Paracelsus a po něm Goethe, to ji nepřivádí mně a mému specificky a omezeně lidskému porozumění vzhledem čistě vědeckým ani o kousek blíže; neboť i člověk jest »věc vnější.«

Nic není uvnitř a nic venku,
Neboť co jest uvnitř, jest i venku.

Proto všecko vědecké systematisování a theoretisování jest jenom přizpůsobování, co možná sice zevrubné, ale nikdy bezvadné a jmenovitě vždy lidsky zabarvené přenášení, překládání, ztlumočování. Hellén toho neznal. Nevyrovnatelně jsa tvářivý žádal i ve vědě jen, co nemělo mezery, všestranně zaokrouhlené, a tím zatarasil si sám bránu, kterouž se vstupuje k poznání přírody. Pravé pozorování stává se nemožným, jakmile člověk kráčí vpředu s jednostranně lidskými požadavky; toho jest veliký Aristoteles varovným příkladem. Nic v této příčině nepůsobí tak přesvědčivě jako pozorování mathematiky; zde ihned se pozná, co Helléna zadržovalo a co jej podporovalo. Výkony Hellénů v měřictví zná každý; ale zvláštností jest pozorovati, kterak vítězný běh jejich mathematických bádání v dalším rozvoji naráží na nepřestupnou překážku. Hoefer upozorňuje na přirozenost této překážky poukazem, že řecký mathematik nikdy nestrpěl nějakého »asi«, pro něho musil důkaz každé věty býti naprosto bez mezery, jinak nebyl platný; představa: dvě »nekonečně« málo od sebe se odchylující veličiny lze v praxi považovati za stejně veliké — bylo něco, proti čemu se bouřila všecka jeho bytost.[63]) Archimedes narazil sice při svém šetření vlastností kruhu na výsledky zevrubně nevyjádřitelné, leč dí potom jednoduše: větší než tolik a menší než tolik; též pomlčuje o irracionálních kořenech, jichž musil dobývati, chtěje se dostati ke svému výsledku. Naproti tomu spočívá všecka naše moderní mathematika se svými závratnými výkony, s počty »s nekonečně blízkými« hodnotami. Tímto »infinitesimal-

[63]) Histoire des mathématiques, 4. vyd. str. 206. Tamtéž výborný příklad, kterak Řek raději volil nikoli bezprostředně přesvědčující, protože jen logickou reductio ad absurdum, než cestu patrného, přísně mathematického důkazu, v němž »nekonečná příbližnost« se považuje za rovnost.

ním počtem« byl širý neproniknutelný les irracionálních čísel, jenž nám překážel na každém kroku, takřka všecek poražen;[64]) neboť veliká většina kořenů a tak zvaných »funkcí« při měření úhlů a křivek náleží sem. Bez tohoto zavedení přibližných hodnot byly by astronomie, geodesie, fysika, mechanika, jakož i velmi značné části našeho průmyslu nemožny. A kterak byla provedena tato revoluce? Smělým proseknutím uzlu v lidském mozku spleteného. Rozvázán nikdy nemohl býti tento uzel. Zde právě v oboru mathematiky, kde všecko se zdálo tak průhledným a bez odporu, člověk byl velmi brzy na hranicích vlastní mu zákonnosti; poznával sice, že příroda se sice nestará, co jest lidsky myslitelno neb nemyslitelno a že myšlenkový přístroj hrdého Homo sapiens nestačí chápati i to nejjednodušší — poměr veličin k sobě — a vysloviti je. Nuž, co tu pomohlo? Jak jsme viděli, vášeň Germánova mířila více na majetek než na čistě formální tváření; jeho moudré pozorování přírody, jeho vysoce vyvinutá vnímavost brzy jej přesvědčila, že formální nemezerovitost obrazu v naší představě není podmínkou sine qua non pro majetek, t. j. v tomto případě pro porozumění co možná veliké. U Řeka byl respekt člověka před sebou samým, před jeho přirozeností směrodatný; míti myšlénky, jež nebyly ve všech částech myslitelny, zdálo se mu zločinem na lidství; Germán naproti tomu pociťoval živěji než Hellén respekt před přírodou (v protivě ku člověku), a kromě toho nikdy se nehrozil, jako jeho Faust, smluv s čertem. A tak vynalezl i imaginární veličiny, t. j. bezpodmínečně nemyslitelná čísla, jejichž typ jest: $x = \sqrt{-1}$

---

[64]) Irracionalními nazýváme čísla, která nikdy nemohou býti zevrubně vyjádřena, tedy mluveno arithmeticky, která obsahují nekonečný zlomek; k nim náleží veliké množství nejdůležitějších, ve všech počtech stále se vracejících čísel, na př. čtvereční kořeny většiny čísel, poměr úhlopříčny ke straně čtverce, průměru kruhu k jeho obvodu a t. d. Poslední číslo π mathematiků, bylo již vypočteno na 200 desetinných míst; bylo by je možno vypočísti na 2,000.000 míst, pořád by to bylo jen přibližné. Takovým jednoduchým příkladem se dokáže organická nedostatečnost lidského ducha, jeho neschopnost, dáti výraz i zcela jednoduchým jenom poměrům. (O příspěvku Indoarijců ke prozkoumání irrationálních čísel viz str. 393.)

V učebnicích bývají definována jako »veličiny, které jsou jenom v obraznosti«; správněji bylo by snad říci: které všude mohou přijíti jenom ne v obraznosti, neboť člověk jest neschopen něco si při tom představovati. S tímto geniálním vynálezem Gotů a Lombarďanů[65]) obdrželo počtářství dříve netušenou pružnost; absolutně nemyslitelné posloužilo nyní určovati poměry konkrétních faktů, k nimž by nebylo bývalo možno se dostati. Brzy potom následoval doplňující krok: kde jedna veličina druhé »nekonečně« se zblíží, aniž by jí však dostihla, byl položen most, a po tomto mostě se přechází z říše nemožného do říše možnosti. Tak byly neřešitelné problémy kruhů řešeny tím, že jej rozložili ve mnohoúhelník o »nekonečně« malých stranách. Již Pascal mluvil o veličinách »menších než jakákoliv daná veličina« a nazval je quantités négligeables;[66]) Newton a Leibnitz však šli mnohem dále vytvořivše soustavně počítání s těmito nekonečnými řadami, t. j. počtem infinitesimálním. Co tím získáno, jest prostě nezměrné; nyní teprve byla mathematika vysvobozena ze strnulosti k životu, neboť teprv nyní stala se schopnou zevrubně analysovati netoliko postavu klidnou, nýbrž i pohyb. Kromě toho irracionální čísla byla do jisté míry se světa odstraněna, ježto je můžeme nyní, kde je to nutno, klidně obcházeti. Ale nejen to, nýbrž i pojem, jenž dříve byl vlastní jen filosofii, patřil potom mathematice a byl elixírem, jenž ji zmocnil k netušeně vysokým činům: k pojmu nekonečného. A právě tak jako se může státi, že dvě veličiny se sobě »nekonečně« blíží, může se též přihoditi, že jedna »nekonečně« roste nebo se »nekonečně« zmenšuje, kdežto druhá zůstává beze změny; nekonečně veliké[67]) a zcela malé — dvě věci bezpodmínečně nepřed-

---

[65]) Niccolo, zvaný Tartaglia, t. j. zajíkavý, z Brescie a Cardanus z Milana; oba působili v první polovici 16. stol. Jest však nesnadno zde jako při počtu infinitesimálním a j. udati určité vynálezce, ježto nutnost řešiti astronomické a fysikální problémy přivedla různé lidi k týmž a podobným myšlénkám.

[66]) O tomto smělém muži pronesl se Saint-Beuve, že tvoří sám »nový francký vpád do Gallie«. V něm vzepjal se ještě jednou čistě germánský duch proti národnostnímu chaosu, zaplavujícímu Francii a proti jezovitům jakožto jeho hlavnímu orgánu.

stavitelné — staly se tedy nyní rovněž poddajnými součástkami našich výpočtů: neumíme si je mysliti, ale můžeme jich užívati, a z tohoto užívání docházíme ke konkrétním, neobyčejně praktickým výsledkům. Naše znalost přírody, naše schopnost, že můžeme přistupovati ke mnohým jejím problémům, zakládá se z velké části na tomto smělém, samovládném činu. »Žádná jiná idea«, praví Carnot, »neposkytla nám tak jednoduchých a účinných prostředků, abychom mohli podrobně prozkoumati zákony přírody.«[68]) Staří říkali: non entis nulla sunt praedicata, o věcech, které nejsou, nelze nic tvrditi; ale co není v naší hlavě, může býti jistě m i m o naši hlavu, a napoak mohou věci, které nepochybně existují jediné v naší hlavě a které sami uznáváme za flagrantně »nemožné«, prokazovati nám výborné služby jakožto prostředky, abychom oklikami vyvzdorovali poznání, které nám lidem je bezprostředně nepřístupno.

Ráz této knihy mi nedovoluje, sledovati ještě dále tuto mathematickou exkursi, třeba že mne těší, že jsem v tomto úryvku o vědě měl příležitost, abych se hned ze začátku zmínil o tomto hlavním orgánu všeho systematického vědění: viděli jsme, že již Leonardo považoval pohyb za příčinu všeho života; po něm Descartes, jenž samu hmotu pojímal za pohyb — všude vynikání v předešlém oddíle zdůrazněného mechanického významu empirických skutečností! Ale mechanika jest oceán, který lze přeplouti pouze s lodí mathema-

---

[67]) Do mathematiky zavádí se nekonečně veliké jakožto jednota dělená »nekonečně malým« počtem. K této domněnce poznamenává Berkeley: It is shocking to good sense; tím také jest, a přece prokazuje praktické služby, a na tom hlavně záleží.

[68]) R é f l e x i o n s s u r l a m é t a p h y s i q u e d u c a l c u l i n f i n i t é s i m a l, 4e 1860. Tato knížka slavného mathematika je tak jasná, že stěží lze najíti něco podobného o této věci, již dosti spletené protikladnou povahou. Jak praví Carnot, pracovali již mnozí mathematikové se zdarem na poli počtu infinitesimálního, aniž si mohli učiniti jasnou představu o základní myšlénce svých operací. »Na štěstí však«, pokračuje, »neškodilo to užitečnosti poznatku: neboť jsou jisté základní ideje, kterých nelze nikdy zcela jasně pochopiti a které přece, jakmile se nám jen objeví prvé jejich výsledky, otvírají lidskému duchu široké pole, jež může ve všech směrech pohodlně prozkoumati.

tiky. Jen pokud může nějaká věda býti zpět převedena na základní věty mathematické, zdá se nám býti exaktní, a to poněvadž jen potud jest přísně mechanická a následkem toho »splavná«. Nissuna humana investigatione si po dimandare vera scientia s'essa non passa per le mattematiche dimonstrationi«, praví Leonardo da Vinci;[69]) a k hlasu italského proroka na prahu šestnáctého století ozývá se ozvěna německého světového učence na prahu devatenáctého století: »Domnívám se, že v každé zvláštní nauce přírodní je jen tolik vlastní vědy, kolik jest v ní mathematiky.«[70])

Přece však sledoval jsem těmito rozbory, jak hned na začátku jsem naznačil, všeobecnější účel: chtěl jsem ukázati význačný ráz nejen naší mathematiky, ale hlavně naší germánské vědecké methody; doufám, že se mi to podařilo. Z toho, co jsem řekl, mohu vyvoditi nejzřetelněji morálku, poukáži-li na jistý výrok Leibnizův: »Klid může býti považován za nekonečně malou rychlost nebo nekonečně velké zvolnění, takže zákon klidu musí se vždycky pojímati jediné za zvláštní případ zákonů pohybu.« Rovněž můžeme dvě úplně stejné veličiny pokládati za nestejné (má-li nám to prospěti) tím, že jejich nestejnost prohlásíme za nekonečně malou; atd.[71]) Tím je řečen základní princip vší

---

[69]) Libro di pittura I., 1 (Upr. Jindřich Ludwig). Z ostatních, k tomu se vztahujících výroků tohoto velikána upozorňuji zvláště na č. 1158 ve vydání spisů od J. P. Richtera (II. 289): »Nessuna certezza delle scientie è, dove non si puo applicare una delle scientie mattematiche e che non sono unite con esse mattematiche.«

[70]) Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Předmluva.

[71]) Dopis Bayleovi, červenec 1687 (dle Höfera, I. c., p. 482). Jak Bayle odpověděl, nevím. V jeho Dictionnaire shledávám pod heslem Zeno prudký výpad proti vší mathematice: »Mathematika má nezhojitelnou, ohromnou chybu: jest totiž pouhou chimaerou. Mathematické body a tudíž i přímky a plochy geometrické, jejich sféry atd. jsou všechno jen přeludy, které nikdy nemají ani zdání skutečnosti; proto mají tyto fantasie též skrovný význam jako smyšlénky básníků, neboť tito nevymýšlejí nic o sobě nemožného, jako mathematikové atd.« Této pohaně nelze přikládati velký význam; upozorňuje nás však na důležitou věc, že ne teprve od dob Cardana a Leibnize, nýbrž již ode dávna čerpala mathematika svou sílu z domnění »imaginárních«, správněji řečeno úplně nepředstavitelných veličin; uvážíme-li dobře, nelze si dle definice Eukli-

germánské vědy. Klid není sice pohyb, nýbrž opačný jeho protiklad právě tak málo jsou stejné veličiny nestejné; než by sáhl k takovým domněnkám, byl by si Hellén raději rozbil lebku o zeď; ale Germán nahlédl tím (zcela nevědomě) hlouběji v poměr člověka a přírody. Chtěl poznávati, a to nejen čistě a výhradně lidské (jako Homer a Euklid), nýbrž naopak především nadlidskou přírodu;[72]) a tu mu náruživá žízeň po vědění — t. j. tedy převaha touhy učiti se, ne potřeby tvořiti — ukázala cesty, které ho zavedly daleko, daleko dále než kteréhokoli jeho předchůdce. A tyto cesty jsou, jak jsem poznamenal hned na začátku těchto vývodů, cestami chytrého srovnávání. Zkušenost — t. j. přesné, nejpodrobnější, neunavné pozorování — podává široký, skálopevný základ germánské vědy, lhostejno zda filologie nebo chemie nebo čeho jiného: schopnost pozorovati, právě jako náruživost, obětování a poctivost, jež ji provázejí, jsou podstatným znakem naší raçy. Pozorování jest svědomím germánské vědy. Nejen odborný přírodozpytec, nejen učený znalec jazyků a právník pátrají cestou trapně bedlivého pozorování, i františkán Roger Bacon věnuje všechen svůj majetek na pozorování, Leonardo da Vinci káže studium přírody, pozorování, pokusy a obětuje léta svého života poznámkám o neviditelné vnitřní anatomii (specielně systému cév) lidského těla, Voltaire je astronom, Rousseau botanik, Hume dává svému před 160 roky vyšlému veledílu podtitul »pokus o uvedení experimentální methody do filosofie«, Goethovo jasné výsledkuplné pozorovací nadání je všeobecně známo, a Schiller počíná svou životní dráhu úvahami o »citlivosti nervů a dráždivosti svalů« a vyzývá nás, abychom pilněji studovali »mechanismus těla«, chceme-li lépe rozuměti »duši«! Ale zkušenost nemůže se utvářeti v přes-

---

dovy představiti bod méně než $\sqrt{-1}$. Jak vidno, zůstane při našem »exaktním vědění«. Nejostřejší kritiku naší vyšší mathematiky najde čtenář v Berkeley-ově The Analyst a A Defence of free-thinking in Mathematics.

[72]) Jeho snažení bylo tak veliké, že, pokud studoval člověka samého (viz Locke), činil vše možné, aby se »objektivoval«, t. j. aby se vydrásal ze své vlastní kůže a viděl v sobě jen kus »přírody«.

nou »vědu«, jestliže člověk zákony dává, místo aby je přijímal. Nejsmělejší schopnosti jeho ducha, jeho celá pružnost a nespoutaný let fantasie, jsou nuceny do služeb pozorovaného, aby toto mohlo býti přiřaděno k lidsky sečleněnému vědění. Jednak poslušnost, jmenovitě k poznané přírodě; jednak svémoc, zvláště proti lidskému duchu: to jsou znaky germánské vědy.

Hellén a Germán.

Na tomto základě spočívá tedy naše theorie a systematika, smělá budova, jejíž základní ráz jeví se v tom, že jsme více ingenieury než architekty. Tvůrci jsme také, přece však není naším účelem krása vytvořeného, též nikoli ono uzavřené, lidskou mysl platně uspokojující tvoření, ale stanovení provisoria, jež nám umožňuje, abychom shromáždili nový pozorovací materiál a poznávali dále. Dílo Aristotelovo vědu zadržovalo. Proč? Protože tento hellénský veleduch toužil po spěšném závěru, poněvadž nebyl dříve uspokojen, dokud neviděl hotové, symmetrické, skrz na skrz racionelní, lidsky pravděpodobné učení. V logice mohlo se dojíti touto cestou platných výsledků, poněvadž se tu jednalo o výhradně lidskou a výhradně formální, v lidstvu všeobecně platnou vědu; naproti tomu jest již politika a nauka o umění daleko méně platná, poněvadž se tu mlčky předpokládá, že zákon hellénského ducha je zákonem ducha lidského, což odporuje zkušenosti; a v přírodních vědách panuje dokonce — a často přes úžasné množství skutečností — základní věta: z co nejmenšího pozorování co nejvíce apodiktických závěrů. Není to lenost, ani spěch, tím méně dilettantismus, ale předpoklad: předně, že organisace člověka se naprosto rovná organisaci přírody, takže — smím-li se tak vyjádřiti — stačí pouhé mrknutí, abychom si správně vyložili a přehlédli celý komplex jevů; za druhé, že lidský duch v souhrnu přírody se projevujícímu principu nebo zákonu, anebo jakkoliv to pojmenujeme, jest nejen přiměřený, nýbrž i rovnomocný (netoliko stejný co do objemu, nýbrž i co do hodnoty.) Proto tento duch lidský se považuje za střed, odkudž netoliko všecka příroda hravě lehce se přehlíží, nýbrž také všecky věci, jakoby od počátku až do hrobu, t. j. od jejich prvních příčin až k jejich domnělé účelnosti se sledují. Toto mínění jest jak nesprávné tak i naivní, což zkušeností dotvrzeno. Naše [slovansko]-germánská věda pu-

tovala od počátku po jiných cestách. Roger Bacon varoval (při vší úctě) ve 13. století tak důrazně před Aristotelem a vší jím zosobněnou hellénskou methodou, jako o tři století později Francis Bacon;[73]) renaissance byla šťastně na tomto poli pouze přechodnou nemocí, a pouze v nejtemnějším stínu církve žila od té doby theologie Stagiriťanova zbytečný život. Abychom věc učinili hodně názornu, můžeme užíti mathematického příměru a říci: hellénská věda byla jakoby kruhem, v jehož středu stál on sám; věda germánská naproti tomu podobá se ellipse; v jednom z obou ohnišť stojí lidský duch, ve druhém pak jemu docela neznámé x. Podaří-li se lidskému duchu v určitém případě přiblížiti svoje ohniště ke druhému, tož blíží se i jeho věda kružnici;[74]) ponejvíce však bývá ellipsa podlouhlá; na jedné straně vniká rozum velmi hluboko do souhrnu vědění, na druhé straně leží téměř na obvodu. Velmi často stává člověk se svým ohniskem (svou skromnou pochodní) zcela sám; všecko hmatání nedostačí nalézti spojení s druhým ohniskem, a tak povstane pouhá parabola, jejíž větve se sice zdají v dálce k sobě se blížiti, aniž by se však kdy setkaly, tak že naše theorie nedá uzavřené křivky, nýbrž toliko násadu k možné, ale prozatím neproveditelné křivce.

Náš vědecký způsob projednávání jest, jak viděti, popření absolutna. Směle a šťastně dí Goethe: »Kdo hodlá vystihnouti přírodu, pokouší se o kvadraturu kruhu.«

Podstata naší systematiky.

Že mathematický postup nelze přenášeti na jiné předměty, jmenovitě na vědy z pozorování vyplývající, samo sebou se rozumí; nepovažuji to tak za nutné, abych bral v ochranu sebe a jiné proti takovému neporozumění. Ví-li se však, jak jsme si vedli v mathematice, tož možno věděti též, čeho lze od nás očekávati i jinde; neboť týž duch postupuje alespoň obdobně, když ne totožně, ježto předmět to činí nemožným.

---

[73]) Rozhodující slovo Fr. Bacona jest v předmluvě k jeho Instauratio magna a zní: »Scientias non per arrogantiam in humani ingenii cellulis, sed submisse in mundo majore querat.« (Vědění nebudiž vysokomyslně hledáno v buňkách lidského ducha, nýbrž pokorně ve vesmíru. —

[74]) Ellipsa, jejíž obě ohniště spadají přesně dohromady, jest dokonalý kruh.

Všecek respekt před přírodou (t. j. před pozorováním) a smělou nepodjatost v užívání prostředků, jež nám dává lidský duch na ruku pro výklad a zpracování: tyto zásady najdeme všude opětně. Navštivme přednášku o soustavě rostlinné; nováček užasne, když uslyší mluviti o květinách, které neexistují, a bude vidět jejich diagramy nakresleny na černém prkně; to jsou tak zvané typy, čistě »pomyslné veličiny«, jejichž přijetím skutečné květy se vysvětlují, jakož i souvislost strukturního plánu s jinými příbuznými nebo odchylnými plány se dovozuje. Čistě lidská stránka takovéhoto postupu musí každému, i sebe méně vědecky vzdělanému býti ihned nápadna. Nelze však věru domnívati se, že jest docela libovolnou, umělou soustavou, co se zde podává; úplný opak. Uměle postupoval člověk, a tím nastala nemožnost, nové vědění shromažďovati, pokud s Aristotelem třídil rostliny dle abstraktního principu poměrné »dokonalosti« nebo dle třídění přijatého z lidské prakse na stromy, keře, trávy a pod. Naše dnešní diagramy naproti tomu, naše pomyslné květy, naše soustavy a zásady třídění rostlin, mají našemu rozumu vyjasniti pravé poměry přírody. Umělé jest u nás vědomě umělé, jde tu jako v mathematice o pomyslné veličiny, s jejichž pomocí stále se blížíme přírodní pravdě a soustřeďujeme ve svém duchu nesčetné skutečnosti; toto jest právě dílem vědy. Tam však u Hellénů byl základ sám naprosto umělý, anthropomorfistický, a on právě byl s naivní nevědomostí považován za »přírodu«. Vznik moderní rostlinné systematiky podává srozumitelný příklad germánského způsobu vědecké práce. I hodlám podati čtenáři několik bodů ku přemýšlení o tom.

Slavný botanik Julius Sachs sděluje o počátcích naší nauky o rostlinách v době mezi 14. a 17. stoletím, že naprosto nepokročila, pokud tu zavládal vliv Aristotelův; za probuzení pravé vědy vděčíme neučeným sběratelům rostlin. Kdo byl dost učený chápati Aristotela, »působil jen zlo v přírodopise rostlinstva«. Naproti tomu první spisovatelé knih o bylinách se o to dále nestarali, nýbrž hromadili tisíce a tisíce popisů jednotlivých rostlin. Dějiny ukazují, že touto cestou během málo století povstala nová věda, kdežto filosofická botanika Aristotelova a Theophrastova nevedla ke znač-

nějšímu výsledku.[75]) První znamenitější učený systematik Kašpar Bauhin (v Basileji ve druhé polovici 16. stol.), jenž prozrazuje živý cit pro přirozenou, strukturní příbuznost, vše zase zpřeházel, poněvadž mínil pod vlivem Aristotelovým, že musí vždy postupovati od nejnedokonalejšího ke stále dokonalejšímu — jakoby měl člověk ústroj pro vyměřování relativní dokonalosti, a považoval tudíž veliké stromy za nejdokonalejší a malé traviny za nejméně dokonalé a podobných hloupostí více.[76]) Leč v pilném sbírání se pokračovalo i ve snaze spojiti tento ohromný materiál tak, aby soustava hověla potřebám lidského ducha a co nejvíce přizpůsobena byla faktům přírody. Toto jest vyčnívajícím bodem. Logicky soustavné přijde až naposled, a my jsme stále hotovi měniti svou soustavu, znamenající pro nás stále jen zatímnost, jen výpomoc z nouze. Neučení sběratelé bylin a popisovatelé vynašli příbuznosti jejich cvikem oka dříve, než učenci se odhodlali sestaviti system. A poněvadž u nás nikoli logické, nýbrž intuitivné jest základem, proto naše vědecké soustavy obsahují tak veliký díl přírodní pravdy. Hellén měl zřetel pouze k potřebám lidského ducha; my však chtěli jsme se dostati k samé přírodě a tušili jsme, že nikdy nezobrazíme její vlastní »soustavy«. Proto odvrhli jsme každou čistě umělou soustavu, jako byla Linnae-ova; obsahuje zajisté mnoho správného, ale nevede dále. Zatím žili mužové jako Tournefort, John, Ray, Bernard de Jussieu, Antoine Laurent de Jussieu[77]) a jiní, z jichž prací vyšlo najevo, že jest zhola nemožno provésti roztřídění jenom na základě jediného znaku. Spíše se shledalo, že nutno voliti pro různá podřadí různé znaky. Kromě toho objevena pro rozvoj vědy důležitá skutečnost, že názorem seznanou příbuznost rostlin uvésti na jednoduchý, logický, soustavný princip možno jenom dle znaků z nejskrytějšího nitra struktury, jež neozbrojenému oku ponejvíce ani nejsou zpozorovatelny. Při květoucích rostlinách nutno hlavně míti zřetel ku poměrům zárodku,

---

[75]) Geschichte der Botanik, 1875, str. 18.
[76]) Sachs, Geschichte der Botanik, str. 38.
[77]) Hlavní dílo jeho, Genera plantarum secundum ordines naturales disposita, vyšlo na hranici 19. stol.

dále k poměrům plodidel, ku vztahům částí květu a t. d., u nekvětoucích pak ku věci nejméně patrné a zdánlivě zcela lhostejné.

Tento jeden příklad systematiky rostlin platiž za mnohé. Jak povědomo, systematika vztahuje se, jakožto nutný orgán k utváření vědy, na všecky obory; vždyť i náboženství jsou shrnována nyní v řády, druhy a rody. Pronikání methody na rostlinopisu ukázané tvoří všude kostru našeho dějepisného rozvoje ve vědě mezi r. 1200 a 1800. Ve fysice, chemii a fysiologii, jakož i ve všech příbuzných větvích tytéž principy jsou tvářivými. Konečně všecko vědění musí býti usoustavněno, aby z něho se stala věda; setkáváme se tudíž všudy se systematikou. Bichatova nauka o tkanivu jest příklad, jehož zevrubná obdoba s J. Rayovým odůvodněním tak zvané přirozené soustavy rostlin a s dalšími dějinami tohoto oboru bije ihned do očí. Všude vidíme přepečlivé, přesné pozorování, po němž následuje smělé, tvůrčí, ale nikoli dogmatické theoretisování.

Idea a theorie.

Nežli ukončím tento oddíl, rád bych ještě šel o krok dále, ježto jest nám vniknouti trochu hloub v podstatu a hodnotu vědeckého theoretisování, což stane se nejlépe připjetím k nevyrovnatelné zbrani vědecké — k p o k u s u. Arci jde tu jenom o připojení, neboť pokus jest vlastní pouze některým naukám, kdežto zde jest mi zasáhnouti hloub, abych zjevnými učinil některé vůdčí zásady veškerých novějších věd.

Pokus jest předně prostě »methodickým« pozorováním, ale jest také zároveň theoretickým pozorováním.[78]) Proto správné ho užívání vyžaduje filosofické rozvahy, sice z pokusu bude mluviti více experimentátor než příroda. »Pokus, jehož nepředchází theorie, t. j. idea, má se ke přírodnickému bádání jako rachocení dětskou řehtačkou k hudbě«, dí Liebig a způsobem nejvýš duchaplným přirovnává pokus s počtem: v obou případech musí předcházeti myšlénky. Leč jaké opatrnosti jest zde potřeba! Aristoteles činil pokusy

[78]) Kant dí o pokuse: »Rozum nahlíží jen to, co sám zplodí dle svého plánu, i musí s principy svých soudů jíti napřed a nutiti přírodu, aby odpovídala k jeho otázkám.« (Vorrede zur zweiten Ausgabe der K r i t i k d e r r e i n e n V e r n u n f t.)

vzhledem ku pádu těles; bystroduchosti mu věru nescházelo; ale »předchozí theorie« způsobila, že pozoroval nesprávně, zcela falešně. A vezmeme-li do rukou Galilei-ovy Discorsi, tož nabudeme přesvědčení z fingované rozmluvy mezi Simpliciem, Sagredem a Salviatim, že na objevu pravého zákona pádu mělo lví podíl svědomité pozorování, co možná bez předpokladů, a vlastní theorie že šly spíše vzadu, než aby byly předcházely. Zde, jak míním, máme činiti s nějakým zmatkem se strany Liebigovy, a kde bloudí tak znamenitý i o dějiny vědy zasloužilý muž, smíme předpokládati, že pravé porozumění může pocházeti jenom z nejjemnějšího rozboru. A sice jest toto porozumění tím nutnější, ježto z něho teprve učíme se poznávati důležitost geniality pro vědu i její dějiny. Pokusíme se o to.

Liebig píše: »theorie, t. j. idea«; předpokládá tudíž »theorii« jakožto rovnu »idei«, což jest prvním pramenem bludu. Řecké slovo idea — jež živě převésti do moderního jazyka nikdy se nepodařilo — znamená výhradně očima spatřené, jev, postavu nebo tvar; i Plato rozumí ideou jakousi kvintessenci viditelného, tak že mu jednotlivé individuum se zdá býti bledé, než aby mohlo býti považováno za více než stín pravé ideje. Theorie však již z počátku neznamenala nazírání, nýbrž přihlížení — veliký to rozdíl, jenž stále se zvětšoval, až slovu »theorie« přivlastněn význam úmyslného, subjektivního pojetí. Theorie a idea nejsou tudíž synonyma. Když John Ray hojným pozorováním nabyl tak jasného obrazu o celku květoucích rostlin, že zřejmě vypozoroval, že tvoří dvě veliké skupiny, tu měl ideu; naproti tomu když uveřejnil (1703) svou Methodus plantarum, postavil theorii, která daleko zůstávala za jeho ideou; neboť byť byl objevil důležitost semenních pestíků jakožto ukazatele cesty pro systematiku, tož mnohé jiné mu ušlo, tak že, ačkoli zcela správný měl přehled o tvárnosti říše rostlinné, přece nastínil neudržitelnou soustavu; naše vědomosti nebyly tehdá ještě tak důkladné, aby Rayova »idea« mohla najíti v nějaké »theorii« přiměřené vybudování. Co »ideje« se týká, tu člověk spatřuje poměry, z nichž nemůže vydati účtů, tuší věci, jež nebyl by s to do-

kázati.[79]) To není vlastní vědění, jest to odlesk transcendentní souvislosti a jest tudíž bezprostřední, a nikoli dialektickou zkušeností. Výklad takových tušení vždy bude nejistý a jejich hodnota zůstává omezena na jednotlivce a závisí naprosto na jeho individuálním významu. Zde právě geniálné vystupuje tvořivě. A je-li všecka naše věda výsledkem věrného, přesného a střízlivého pozorování, tož je zároveň vědou geniálného. Všude předcházejí ideje; v tom má Liebig pravdu; vidíme to tak zřejmě u Galileiho jako u Raye,[80]) u Bichata jako u Winckelmanna, u Colebrooka jako u Immanuela Kanta; jenom nutno se střežiti zaměnění ideje a theorie; neboť tyto geniálné ideje nejsou nikterak theoriemi. Theorie jest pokus, jakési množství zkušeností — často, snad vždy nasbírané pomocí ideje — tak organisovati, aby tento umělý organismus sloužil potřebám specifického ducha lidského, aniž by násilně si vedl nebo odporoval známým skutečnostem. Relativní cena theorie bude vždy státi v bezprostředním poměru k počtu známých faktů — což neplatí nikterak o idei, jejíž hodnota spíše závisí jediné na významu osobnosti. Leonardo da Vinci pojal, opíraje se o velmi málo faktů, základní principy geologie tak přesně správně, že teprve 19. stol. mělo potřebnou zkušenost, dotvrditi vědecky správnost jeho intuice; on také — nedovodil sice a v jednotlivostech ani správně si nepředstavoval — ale uhodl i oběh krve, t. j. on měl ideu cirkulace, ale nikoliv theorii.

K nevyrovnatelnému významu genia pro všecku naši kulturu ještě se vrátím později v jiné souvislosti; zde dostačí, že se k tomu poukázalo.[81]) Avšak zde pro

---

[79]) Kant nazval ideu ve smyslu, v jakém já ji pojímám, »eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft« (Kritik der Urteilskraft, § 57, Pozn. 1).

[80]) Že u Raye, původce racionální systematiky rostlin, převládalo geniálné, dokazuje okolnost, že vykonal v neznámém mu a zanedbaném oboru ichthyologie totéž. Zde je mohutnost názorlivá darem božským.

[81]) Chci již zde upozorniti ve filosofii méně zběhlého, že na konci doby, jež nás zaměstnává v této kapitole, tento význam genia dochází poznání a byl od Kanta podán hluboký jeho rozbor. Týž určil jakožto specifickou význačnost genia relativní převládání »přírody« v protivě k »rozvaze« (tedy

porozumění naší vědě zbývá ještě zodpovídati jednu hlavní otázku: jak povstávají theorie? A i zde opět doufám, že budu moci kritikou známého výroku Liebigova ukázati správnou cestu; při čemž vyjde najevo, že naše veliké vědecké theorie ani nejsou myslitelny bez genia, aniž vděčí pouze geniovi za své vytvoření.

Slavný chemik píše: »Umělecké ideje mají své kořeny v obrazotvornosti, vědecké v rozumu.«[82]) Tato krátká věta hemží se, nemýlím-li se, psychologickými nepřesnostmi, avšak pro nás má zde jen jedno zvláštní zájem: fantasie prý slouží jediné umění, věda by se tedy uskutečňovala bez fantasie; z čehož potom vzniká další prapodivné tvrzení: »Umění vynalézá fakty, věda objasňuje fakty.« Nikdy a nikdy věda ničeho neobjasňuje. Slova »objasňovati«, »vysvětlovati« nemají pro ni nijakého významu, leč že by se jimi rozumělo pouhé »učiniti jasněji viditelným«. Vypadne-li mi držátko z prstů, spadne na zemi: zákon tíže jest theorie, jež nevyrovnatelně schematisuje všechny sem spadající poměry; leč co vysvětluje? Hypostasuji-li přitažlivost, jsem zrovna tak daleko jako v první knize Mojžíšově kap. I. verš 1, t. j. kladu úplně nemyslitelnou, nevysvětlitelnou podstatu jakožto objasnění. Kyslík a vodík slučují se ve vodu; dobrá: který fakt jest zde objasňující a který objasněný? Vysvětlují vodík a kyslík vodu? Či oba jsou objasněny vodou? Vidíme, že toto slovo právě ve vědě nemá stín smyslu. U spletitějších jevů to arci ihned nevysvitá, čím hloub však vniká rozbor, tím více mizí domněnka, že objasňováním skutečně přibylo vědění nebo i poznání. Řekne-li mi na př. zahradník: »tato rostlina hledá slunce«, tož ihned mám za to zrovna jako zahradník, že věc jest dokonale vysvětlena. Hlásí-li však fysiolog: silné

---

mimo- a nadlidské naproti omezeně logicko-lidskému). (Kritik der Urteilskraft.) Tím nemá býti řečeno, že geniální individuum má méně »rozvahy«, nýbrž spíše, že u něho k maximu logické myšlenkové síly přistupuje ještě něco jiného, a to právě jsou kvasnice, ženoucí těsto vědění do výše.

[82]) Vyňato jako předešlý citát z řeči o Fr. Baconovi z r. 1863. Aby čtenář neposuzoval Liebiga nespravedlivě, prosím jej, aby si opětně přečetl jeho docela jinak znějící výrok na str. 188. II. Jeho lapsus calami používám, poněvadž tato polemika dopomůže mé thesi k plné zřejmosti.

světlo překáží vzrůstu, proto rostlina roste rychleji na straně, kde je stín, obrací se tudíž ke slunci; odhalí-li tedy mechanismus pochodu a shrne všechny známé fakty v theorii heliotropismu, tož poznávám, že jsem sice se mnohému k tomu přiučil, že však domněnka »objasnění« značně pobledla. I zde má zase Goethe pravdu: »Každé rozřešení problému jest novým problémem.«[83]) A jsme-li jednou tak daleko, že fysikochemik vezme do ruky problem heliotropismu a celek se stane výpočtem a posléze algebraickou formulí, tož otázka tato vstoupí do toho stadia, jako dnes jest gravitace, a každý i zde pozná, že věda neobjasňuje faktů, nýbrž pomáhá je objevovati a schematisuje je co možná přirozeně. Bylo by toto poslední, tudíž vlastní dílo vědy, skutečně (jak míní Liebig) možným bez spolupůsobení fantasie? Neměla by tvůrčí síla — a to jest, co nazýváme geniem — míti nijakého nutného podílu na výstavbě naší vědy? Netřeba se pouštěti do theoretické diskusse, ježto dějiny dokazují opak. Čím věda exaktnější, tím více potřebuje obrazotvornosti, a úplně bez ní se neobejde. Kde najdeme smělejší plod fantasie než ony atomy a molekuly, bez nichž by nebylo fysiky ani chemie, anebo onen éther, jenž jest sice hmota (jinak by nic nespomáhal našim hypothésám), jemuž však musí býti upřeny nejpodstatnější přísudky hmoty, jako jsou rozprostraněnost a neprostupnost (jinak by rovněž nic nebyl platen) — pravá to »odmocnina méně jedné«! Skutečně bych rád věděl, kde jest umění, jež by tolik »tkvělo ve fantasii«? Liebig dí: umění »vynalézá fakty«. Nikdy toho nečiní! Nepotřebuje toho docela; kromě toho nerozuměli bychom mu, kdyby tak činilo. Arci shušťuje, co leží od sebe, spojuje, co známé, jen oddělené, a vylučuje, co mu stojí v cestě na skutečnu; tím utváří v podobu nepřehledné a rozdílí světlo a stín dle dobrého zdání, nepřekračuje však hranic myslitelně možného; neboť umění jest — v přímé protivě ke vědě — činnost duševní omezující se pouze na čistě lidské: od člověka pochází, k lidem se obrací, pouze lidské jest jeho polem.[84]) Zcela jinak

---

[83]) Gespraech mit Kanzler von Müller, 8. června 1821.

[84]) Patrně krajinomalby a obrazy zvířat nikdy nejsou ničím jiným než zobrazením krajin nebo zvířat, jak se jeví

je s vědou; tato míří na vybádání přírody a příroda není lidská, byť Helléné to byli předpokládali. Zkušenost však tento předpoklad vyvrátila. Ve vědě se tedy člověk pokouší o něco, co sice není nelidské, ježto člověk sám k tomu náleží, přece však z veliké části mimo — a nadlidské. Pokud tedy chce vážně seznati přírodu a nehodlá se spokojiti dogmatisováním neužitečným, jest člověk nucen právě ve vědě a předem ve přírodovědě v užším slova smyslu k nejvyššímu napjetí své obrazotvornosti, jež musí býti nekonečně vynalézava, ohebna a pružna. Vím, že toto tvrzení odporuje obecnému mínění; mně však vidí se býti jistou a dokázatelnou skutečností, že filosofie a věda činí vyšší nároky na obrazotvornost, než poesie. Čistě tvůrčí živel jest u mužů, jako Demokrit a Kant, větší než u Homéra a Shakespeara. Právě proto jejich dílo zůstává jen velmi málo lidem přístupno.

Arci tato vědecká fantasie tkví ve skutečnostech a jest proto zvlášť bohata, poněvadž se může opírati o nesmírně mnoho faktů a poněvadž její repertorium faktů neustále jest obohacováno novými objevy. Již dříve jsem poukázal na důležitost nových objevů jakožto potravy a pobídky pro fantasii; tato důležitost sáhá až do nejvyšších sfér kulturních, projevuje se však především ve vědě. Podivuhodný rozkvět vědy v 16. stol. — o němž psal Goethe: »svět nedožije se hned tak opět podobného jevu«[85]) — nevyvozuje se z obnovy pochybené hellénské dogmatiky, jak by se nám chtělo namluviti — spíše tato nás jako v systematice rostlinstva tak i všude jinde uvedla na scestí — nýbrž náhlý tento rozkvět byl způsoben přímo objevy, o nichž jsem mluvil v předešlém oddíle: objevy na zemi i na nebi. Čtěmež jen listy, v nichž Galilei, třesa se vzrušením, podává zprávu o svém objevu měsíců Ju-

---

člověku; nejsmělejší libovůle Turnerova nebo některého nejnovějšího symbolisty nemůže nikdy býti nic jiného nežli extravagantní dotvrzení lidské anatomie. »Když umělci mluví o přírodě, podkládají jí vždy ideu, aniž by si toho byli jasně vědomi.« Goethe.

[85]) Geschichte der Farbenlehre. Tvrzení, jež Liebig protipodpisuje: »po tomto 16. stol. není jiného, jež bylo by bohatší muži stejného tvůrčího ducha«. (Augsburger Allg. Zeitung, 1863 v Reden und Abhandlungen str. 272.)

piterových a prstenu Saturnova, děkuje Bohu, že mu zjevil »takové nikdy netušené divy«, a učiníme si představu, jakým mocným účinem působí nové na obrazotvornost, a kterak to zároveň pobádalo hledati dále a hledané přiblížiti porozumění. K jakým odvážným smělostem nechal se lidský duch strhnouti v této opojné atmosféře nově objevené nadlidské přírody, viděli jsme promlouvajíce o mathematice. Bez oněch, z fantasie vzklíčených, naprosto geniálních nápadů nebyla by vyšší mathematika (zároveň i fysika nebe, světla, elektřiny a t. d.) bývala možna. A podobně všude, a to z důvodu dříve jmenovaného, poněvadž jinak nelze se dostati k onomu mimolidskému. Dějiny našich věd mezi 1200—1800 jsou nepřetržitou řadou takových velkolepých nápadů obrazotvornosti. To znamená vládu tvořivé geniálnosti.

Příklad.

Vědecká chemie byla nemožna, pokud nebyl kyslík jakožto prvek objeven; neboť jest to nejdůležitější těleso naší planety, od něhož jak organické, tak neorganické jevy tellurní přírody dostávají svou zvláštní barvu. Ve vodě, vzduchu a skalách, ve všem spalování (od jednoduchého, pozvolného okysličování až ke plápolajícímu ohni), v dýchání všech živoucích bytostí . . . zkrátka, všude působí tento prvek. Právě proto unikal bezprostřednímu pozorování; neboť jeho vynikající vlastnost jest energie, s jakou se slučuje s ostatními prvky, jinými slovy, uniká pozorování jakožto samostatného tělesa; též kde není vázán chemicky na jiné látky, nýbrž volný jest, jako na př. ve vzduchu, kdež vstupuje jenom v mechanickou směs s dusíkem, jest nemožno věci neznalému zpozorovati kyslík; neboť — nejenom že jest tento prvek (při našich poměrech teplotních a tlakových) plyn, ale jest to plyn bez barvy, bez čichu, bez chuti. Pouhými smysly nemohlo tedy toto těleso býti nalezeno. Ve druhé polovině 17. stol. žil v Anglii Gilbertovi podobný, pravý objevitel, Robert Boyle, jenž svým spisem Chemista scepticus učinil konec aristotelskému rozumování a alchymistickému mastičkaření v oboru chemie a zároveň podal dvojí příklad: předně přesného pozorování a za druhé přesného členění a rozvrhování

silně již vzrostlého pozorovacího materiálu uvedením tvůrčí idee. Tehdá teprve vznikající pravá chemie dostala od něho novou představu prvků, daleko smělejší než empedoklejská, více z ducha velikého Demokrita zrozená. Tato idea neopírala se tehdá o žádné pozorování; vytryskla z obrazotvornosti, stala se však zdrojem nesčetných objevů, jež podnes svůj pochod daleko ještě neskončily. Vidno, po jakých cestách naše věda stále se ubírá.[86]) Nyní však teprve přijde příklad, jejž mám na mysli. Boyleho idea způsobila rychlé rozmnožení vědění, objev k objevu se družil, leč čím více se hromadily fakty, tím zmatenější byl celkový výsledek. Kdo chce věděti, jak nemožna jest věda bez theorie, vmysli se ve stav lučby z počátku 18. stol.; najdeš tam čínský chaos. Jestliže tedy, jak míní Liebig, věda beze všeho dovede »objasniti« fakty, jestliže bezobrazotvorný »rozum« k tomu dostačí, proč se to nestalo tehdá? Byli Boyle a Hooke a Becher a mnoho jiných zdatných shromažďovatelů faktů oné doby nerozumnými lidmi? Zajisté nikoli; leč rozum a pozorování samy nestačí, a chtít »vysvětlovati«, jest bludná domněnka; čemu říkáme porozumění, předpokládá vždy tvůrčí příspěvek člověka. Šlo nyní o to, aby z Boyle-ho geniální ideje byly vyvoděny theoretické důsledky, a to stalo se franským lékařem, mužem transcendentálně-spekulativního způsobu myšlení,[87]) věčně památným Jiřím Arnoštem Stahlem. Nebyl odborným chemikem, ale viděl, co schází: prvek! Mohla jeho existence býti dokázána? Nikterak, tehdá nikoli. Měl proto smělý germánský duch se nechat odstrašiti? Nikoli! Vynalezl tedy Stahl z vlastního výmyslu imaginární živel a pojmenoval jej flogiston. A nyní najednou bylo světlo v chaosu; nyní byla čarodějská pověra potřena v jedné z posledních svých pevnůstek. Vytknutím čistě mechanické myšlénky byli nyní lidé uschopněni spalovací pochod správněji si představovati, t. j. ono dru-

---

[86]) Zasluhuje zmínky, že Boyleho mimořádné nadání k fantastickým objevům v bohoslovných spisech nalezlo výrazu z jeho péra a i jinak nápadno bylo v denním životě.

[87]) Tato slova mám z Hirschelovy Geschichte der Medizin, 2. vyd. str. 260; mám hojně chemických knih, leč žádná nepodává zprávy o Stahlových duševních vlohách; k tomu jsou jejich spisovatelé příliš střízliví řemeslníci.

HAJNOVA KNIHOVNA DĚL DOMÁCÍCH I CIZÍCH.

SVAZEK III.

H. ST. CHAMBERLAIN:

ZÁKLADY DEVATENÁCTÉHO STOLETÍ.

DÍL II.

HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN:

ZÁKLADY DEVATENÁCTÉHO STOLETÍ.

DÍL II.

S POVOLENÍM AUTOROVÝM DLE VIII. VYDÁNÍ PŘELOŽIL

JAN MRAZÍK.

V PRAZE 1910.
NAKLADATELSTVÍ DR. ANT. HAJNA.

Knihtiskárna Jos. B. Zápotočný v Rokycanech.

hé x, druhé ohniště nalézti anebo alespoň k němu se přiblížiti. Theorie flogistonu dala mocný podnět k rozvoji vědecké chemie, ježto nikdy před tím tolik chemických faktů nebylo shrnuto jakožto obdobné pochody a vespolek sloučeno způsobem tak jasným a prostým.[88]) Není-li to dílo fantasie, pak nemají slova smyslu. Avšak nutno zároveň uvážiti, že zde působil více theoretisující rozum než názor. Boyle byl přímo báječný pozorovatel, Stahl byl zase eminentně bystrý vynalézavý duch, ale špatný pozorovatel. Naznačený rozdíl vysvitá zde velice zřejmě; neboť tomuto výmyslu flogistonu — jenž ovládal celé 18. stol., jenž svému zvěstovateli vynesl čestný titul zakladatele vědecké chemie — tomuto výmyslu byla podkladem flagrantně nesprávná pozorování! Stahl mínil, že spalování jest pochod rozkladný; místo toho jest to pochod slučovací. Že při spalování přibude váhy, bylo již za jeho doby z různých pokusů známo; přes to Stahl předpokládal, že hoření pozůstává v unikání flogistonu a t. d. Proto když posléze Priestley a Scheele vyloučili z jistých sloučenin kyslík, domnívali se najisto, že mají v rukou pověstný flogiston. Brzy však ukázal Lavoisier, že nalezený prvek daleko nemá vlastností hypothetického flogistonu, nýbrž jeví vlastnosti přímo opačné! Právě objevený, pozorování přístupným učiněný kyslík byl něčím zcela jiným, než co si představovala lidská obrazotvornost ve své nouzi. Bez obrazotvornosti člověk nedovede provésti žádného spojení mezi jevy, žádné theorie, žádné vědy, ale vždy zase lidská obrazotvornost se projeví býti nedostatečnou a jinakorodou oproti přírodě, potřebna jsouc korrektury z empirického pozorování. Proto také všecka theorie jest věčné provisorium, a věda přestává, jakmile dogmatika se ujme vedení.

Dějiny naší vědy jsou dějinami takových flogistonů. Filologie má své »Arijce«, bez nichž její velkolepé výkony v 19. stol. by byly nemyslitelny.[89]) Goethovo učení o metamorfose v rostlinstvu a o homologiích mezi kostmi lebečními a obratlovými vykonávaly vel-

---

[88]) Roscoe a Schorlemmer: Ausführliches Lehrbuch der Chemie 1877, I., 10.

[89]) Srovn. str. 268 a t. d.

mi příznivý vliv na rozmnožení a na řád vědění; přece však Schiller měl pravdu, když hlavou potřásal a pravil: »To není zkušenost (a mohl také dodati, též žádná theorie), to jest idea!«[90]) A právě tak měl Schiller pravdu, když dodal: »Její duch působí nadmíru intuitivně, a zdá se, že všecky její myšlenkové složky učinily kompromis s imaginací, jakožto svou společnou představitelkou.«[91]) »Mathematický rozbor«, dí Carnot, »jest pln hádankovitých domněnek a z těchto enigmat čerpá svoji sílu.« O naší fysice praví povolaný John Tyndall: »nejmocnější jejích nástrojů jest fantasie.«[92]) V životních vědách kráčejí dnes, jako dříve a všude, kde se snažíme otevříti porozumění nové obory, obrazotvorně nadaní, tvůrčí mužové, v předu; Haeckelova plastidula, Wiesnerova plassoma, Weismanovy biofory a t. d. vytryskují z téže potřeby jako Stahlův mistrný vynález. Jest sice fantasie těchto mužů množstvím přesných pozorování živena a povzbuzována; čistá fantasie, jíž theorie »signatur« může sloužiti za vzor, má pro vědu týž význam jako pro umění obraz muže, neznajícího techniky malířské; přece však nejsou její hypothetické domněnky pozorováním; tedy nikoli fakty, nýbrž pokusy, pořádati fakty a vyvolávati nová pozorování. Nejeklatantnější flogiston 19. století nebylo nic nepatrnějšího než Darwinova theorie přirozeného výběru.

Snad smím, abych tyto vývody souhrnně ukončil, citovati sebe sama. Měl jsem příležitost studovati vystupující šťávu rostlin. Se zájmem sledoval jsem při tom i dějinný rozvoj našich vědomostí sem se odnášejících a shledal, že pouze tři mužové — Hales (1727), Dutrochet (1826) a Hofmeister (1857) naše vědomosti

---

[90]) Goethe: Glückliches Ereignis, otisknuto v Annalen. 1794. Ostatně Goethe to později sám uznal a nezůstal slepým ke stinným stránkám své »ideje«. V doplňku k Nachtraege zur Farbenlehre čteme tento výrok: Idea metamorfosy jest velmi ctihodný, ale zároveň velmi nebezpečný dar shora. Tříští vědění, rozlučuje je a t. d.

[91]) List Goethovi z 31. srpna 1794. Schiller k tomu dodává: »Toto jest v základě nejvyšší, co člověk může ze sebe učiniti, když se mu podaří sevšeobecniti své názory a učiniti své pocity zákonodárnými.«

[92]) On the scientifique use of the imagination, 1870.

v této otázce přivedli o krok dále, a to přes to, že tu nechybělo pilných pracovníků. Při těchto třech řídkých mužích jest shoda následujících karakteristik velmi nápadna: všichni jsou výborní pozorovatelé, všichni jsou mužové širého obzoru a vynikající živé, smělé fantasie, všichni jsou jako theoretikové trochu jednostranní a zběžní. Vysoce nadáni jsouce obrazivostí byli nakloněni jako Goethe, přikládati svým tvůrčím ideám daleko sahající důležitost, tak Hales kapilaritě, Dutrochet osmose, Hofmeister napjetí tkaniva; táž síla fantasie tedy, která je uschopňovala nás obohacovati, v jistém smyslu je omezovala, tak že si musili nechat líbiti výtky od duchů podřízenějších. »Takovým mužům — napsal jsem — jsme díky povinni za všecky skutečné pokroky vědecké; neboť ať cokoliv si myslíme o jejich theoriích, tož oni obohatili netoliko naše znalosti vynalezením četných faktů, nýbrž i naši fantasii vytknutím nových idejí. Theorie přicházejí a odcházejí, co však jednou jest v držení obrazotvornosti, jest nepomíjitelno.« Pro mne však z tohoto šetření vzešel ještě jiný výsledek, zásadně důležitější, že naše fantasie jest velmi omezena. Sledujeme-li vědomosti zpět až do starověku, jest nápadno, jak málo nových představ přibylo k oněm málo četným starým; při tom učíme se nahlížeti, že jedno a jediné pozorování přírody obohacuje naši fantasii, kdežto všecko myšlení světa nepřidá k tomu ani zrnka semene.[93])

A ještě slovo na konec.

Cíl naší vědy.

Mathematikové rádi říkají: kruh jest ellipsa, v níž obě ohniště v jedno spadají. Uskuteční se někdy toto spadnutí v jedno v našich vědách? Jest možno míti za to, že lidský názor a příroda se budou někdy krýti, že tedy naše poznání věcí bude absolutným poznáním? Co předchází, ukazuje, jak bludný jest takový předpoklad; smím také tvrditi, že ani jediný vážný přírodozpytec našich dnů nečiní takového předpokladu, ale-

[93]) H. Stew. Chamberlain: Recherches sur la Sève ascendante, Neuchâtel, 1897, str. 11. Že nedostatek »idejí« jest hlavní příčinou omezenosti našeho vědění, vytýká už Locke (Human. Understanding, kniha 4., kap. 3. § 23.).

spoň žádný germánský.[94]) I tam, kde filosofické vzdělání ducha zůstalo pozadu, nacházíme toto poznání, a získává snad právě tím váhy, že zcela naivně to povídá. Tak na př. lord Kelvin, uznaně z nejznamenitějších přírodozpytců 19. stol., učinil, slavě r. 1896 padesátileté jubilem svého professorství, památné doznání: »Jediné slovo pojímá výsledek všeho toho, co jsem vykonal za 55 let na podporu vědy: toto slovo jest: neúspěch. Já dnes nevím ani o jotu více, co jest elektrická a magnetická síla, jak jest si mysliti éther, elektřinu a vážitelnou hmotu v jejich vzájemném poměru, nebo co si máme představovati chemickou příbuzností, nežli tehdá, když jsem měl první svou přednášku.« To jsou slova poctivého, pravdymilovného muže, jenž zdánlivě nám přiblížil hypothetické, nemyslitelné atomy, podniknuv chvíli dobré nálady změřiti je po šířce i délce. Kdyby byl k tomu býval také trochu filosofem, nebyl by nucen mluviti tak melancholicky o neúspěchu; neboť nebyl by potom vědě vytkl tak zcela nedosažitelný cíl, věčně uzavřené absolutní jí poznání, jež může snad klíčiti v nejvnitřnějším srdci, nikdy však nebude moci býti třímáno v rukou, a tak byl by se mohl radovati ze skvělé volné tvářivé síly ve chvíli, kdy Germán se vzepřel proti olověné moci národnostního chaosu, a kterážto síla od té doby přinesla tak hojné civilisační požehnání a jež určena jest k ještě vyšším daleko osudům.[95])

---

[94]) U mnohých výborných židovských učenců věc má se arci jinak; neboť když národ po tisíciletí všecko věděl, aniž se čemu učil, jest mu trpko konati nyní namahavá a skvělá studia, aby posléze musil připustiti, že naše vědění jest lidskou přirozeností věčně a úzce omezeno. Ohled jest tu na místě.

[95]) V této souvislosti upozorňuji čtenáře ještě na obrat názorů vzhledem k podstatě života. Na počátku 19. stol. zdála se propast mezi organickým a neorganickým býti překlenuta; na jeho konci zeje hloub a šíře než kdy před tím. Nejen že nedovedli jsme sestrojiti chemickou cestou nějakého homuncula, ale dověděli jsme se tak z prací Tyndallových a Pasteurových a j., že vůbec nikde není nějakého generatio spontanea, nýbrž všecek život že životem jest plozen; potom učil nás Virchow, že každá buňka může povstati jenom zase ze stávající již buňky, dnes pak víme (Wiesner), že i nejjednodušší organické útvary buněčné povstávají zase jenom ze stejně organisovaných útvarů. T v a r a nikoli látka jest základ-

Naději se, že jsem těmito výklady přispěl ku pochopení dějin našich věd i ke správnému posouzení jejich jevů v 19. století. Viděli jsme, že věda — dle našeho zcela nového a individuálního pojetí — jest lidským tvářením mimolidského; zjistili jsme v několika hlavních rysech a na jednotlivých příkladech, jak se dosud u nás dělo toto tváření. Více nelze žádati od »mostu z nouze«.

---

ním principem všeho života. A tak musil dříve tak smělý Herbert Spencer jakožto poctivý badatel později doznati: »Theorie zvláštní životní síly jest nepřípustna, avšak i fysikálně-chemická theorie rovněž se ukázala neudržitelnou, z čehož jde, že podstata života vůbec jest nezbadatelna« (List v Naturez 12. října 1898). I zde trochu metafysického myšlení bylo by uspořilo bolestného ústupku. Ve smyslu Spencerově jest vůbec veškeren empirický svět nezbadatelný. Tajemství jest právě tak nápadné u života, ježto život jest to jediné, co sami víme z bezprostřední zkušenosti. Pomocí života přistupujeme ku problému života a musíme nyní doznati, že kočka sice může se kousnouti do špičky ocasu, je-li dost dlouhý, ale nic více, sama se nemůže sníst a ztráviti. Kterak hrdě vzlétne naše věda, až odvrhne poslední zbytek semitského bludu poznatkového a přejde k čistému, intensivnímu názoru, spojenému s volným, vědomě-lidským tvářením! Potom v pravdě vstoupí člověk do denního světla života!« (Srovn. mé dílo Immanuel Kant, 5. přednáška, »Plato«.) —

3. Průmysl.

(Od zavedení papíru až k Wattovu parnímu stroji.)

Pomíjejícnost vší civilisace.

Vstupujeme v obor civilisace; zde budu velmi stručný, ježto poměr přítomnosti k minulosti jest zde zcela jiný než při vědění a kultuře. Promlouvaje o vědění musil jsem připravovati půdu i základy v zájmu porozumění 19. stol.; neboť naše dnešní vědění souvisí s prací předchozích šesti století tak úzce, vyrůstá z ní tak podmíněně, že přítomnost se odkrývá soudu jenom v souvislosti s minulou dobou; mimo to vládne tam genius věčnosti; vědní látka nikdy nebude »zmožena«, nikdy nemohou skutečné objevy státi se neobjevenými, Kolumbus stojí našemu století blíže než svému vlastnímu, a i věda obsahuje živly závodící co do nesmrtelnosti s nejdokonalejšími výtvory uměleckými; tam ž i j e tedy minulé jakožto přítomné dále. O civilisaci nelze pověděti totéž. Přirozeně i zde druží se článek ke článku, avšak dřívější doby nosí nynější dobu jenom mechanicky, jako u korálových polypů odumřelá zvápenatělá pokolení slouží novým za podkladek. Jest sice i zde poměr minulosti ke přítomnosti akademicky svrchované důležitosti, také jeho šetření může býti poučno, přece však v praksi zůstává veřejný život stále výlučně »přítomným« jevem; učení minulosti jest temné, plno odporů, nepoužitelné; ale i na budoucnost se málo vzpomene. Nový stroj zahubí dřívější, nový zákon zruší dosavadní; zde velí okamžik se svou potřebou a spěch krátce žijícího jednotlivce. Tak na př. v politice. Pozorujíce »boj ve státě« objevili jsme jisté veliké spodní proudy, které dnes působí jako před tisíci lety; v něm očiňují se všeobecné poměry raçové, fysické základní fakty, které ve vlnách životního boje světlo mnohonásobně lámou a proto mnohobarevně se zjevují, přes to však řádným pozorovatelům jsou po-

znatelny v jich trvalé, organické jednotě; vezmeme-li však vlastní politiku, najdeme chaos křížících se událostí, v nichž náhoda, nevypočtené, nepředvídané, nedůsledné stává se směrodatným, v nichž odraz ze zeměpisného objevu, vynález tkalcovského stavu, odkrytí ložiska černého uhlí, čin geniálního vojevůdce, zasáhnutí mocného státníka, narození slabého nebo silného panovníka všecko za staletí nabyté zničí, anebo také všeho ztraceného za jediný den zpět vydobude. Poněvadž Byzantinci špatně se hájili proti Turkům, hyne obchodní republika Benátská; poněvadž papež vyloučil Portugalce ze západních moří, objevili tito cestu východní a v důsledku toho zkvétá Lissabon; Rakousko bylo ztraceno pro Německo, Čechy pozbyly navždy své národní důležitosti, protože duchovní i morální nicka, Ferdinand II., byl od dětství v rukou několika cizozemských jezovítů; Karel XII. proletí jako střela dějinami, zemře v 35 letech, a přec jeho neočekávané vystoupení zasáhlo hluboko do mapy Evropy a do dějin protestantství; o čem snil bič boží, Napoleon Bonaparte — přetvořiti svět — způsobuje daleko důkladněji prostý, poctivý James Watt, jenž si béře patent na svůj parní stroj v témž roce (1769), kdy onen condottiere uzřel světlo světa... A mimo to politika sestává z věčného přizpůsobování, z věčného vymudrovávání kompromissů mezi potřebným a nahodilým, mezi tím, co bylo včera a co bude zítra musit býti. »Pokořující pro politiku jsou veškery dějiny, ježto věci největší přivoděny bývají skrze poměry«, svědčí úctyhodný historik Johannes von Müller.[96]) Překáží novému, pokud to jde, a podporuje to, jakmile proud zlomil její odpor, smlouvá se se sousedem o výhody, olupuje jej, je-li slabý; leze před ním, když sesílí. K její radě mocný kníže udílí velikým léna, aby jej volili králem nebo císařem, a podporuje potom měšťanstvo, aby mu pomáhalo proti šlechtě, jež mu dopomohla na trůn; měšťané jsou věrní královi, ježto takto mohou býti vysvobozeni z tyranství pouze na vykořisťování pomýšlející šlechty, ale panovník stává se tyranem, jakmile není mocných rodů, jež by jej držely na úzdě, a lid probouzí se, jsa nevolnější než před tím; proto se bouří, zavraždí

[96]) Vierundzwanzig Bücher allgemeiner Geschichte, kn. 14, kap. 21.

svého krále a vyžene jeho příbuzné; avšak nyní hýbá se tisíceronásobně ctižádost a touha po vládě, a s olověnou netrpělivostí pozvedá hloupá »většina« svou vůli na zákon. Všude vláda okamžiku, t. j. okamžité tísně, chvílkového zájmu, okamžité možnosti, a v důsledku toho následuje hojně různých situací po sobě, jež sice k sobě náležejí geneticky a mohou od historika býti před našima očima rozvinuty ve své posloupnosti, ale tak, že jedna přítomnost zničí druhou, jako housenka vejce a kukla housenku, motýl pak kuklu; motýl opět zahyne, když nakladl vajíček a změny uvedené opět se opakují.

A co se zde ukazuje na politice, platí touž měrou o veškerém živnostensko-hospodářském životě. Dr. Cuningham, z nejpilnějších pracovníků v tomto oboru, opětně upozorňuje, jak jest těžko pro nás — on dí na jednom místě »beznadějně«[97]) — rozuměti hospodářskému stavu předešlých století a jmenovitě představám sem se vztahujícím, jaké tanuly na mysli našim předkům a jejich jednání i zákoná opatření určovaly. Civilisace, pouhý oděv člověka, jest právě věc tak pomíjející, že beze stopy se ztrácí; i když hrnce a náušnice a podobné věci jako ozdoba našich museí a všeho druhu smlouvy a listiny v prachu našich archivů jsou uchovány, životnost jejich jest ta tam a nevrátí se nikdy. Kdo nikdy se nezabýval studiem těchto poměrů, netuší také, jak rychle jeden stav zatlačí druhý. Slyšíme mluviti o středověku a domníváme se, že je to jednotná veliká tisíciletá doba, udržovaná sice válkami v ustavičném kvasu, však dost stabilní, co se týká idejí a sociálních stavů; potom přišla renaissance a z ní prý se pozvolna vyvinul dnešek; naproti tomu od okamžiku, kdy na jeviště světové vystoupil Slovano-Germán, a zvláště od onoho okamžiku, kdy se stal v Evropě směrodatným činitelem, nebylo chvílky klidné v oboru hospodářském. Každé století ukazuje jinou tvářnost a mnohdy — jako ve 13. a 14. stol. — stává se, že jednotlivé století způsobuje ještě hloub zasahující převraty oekonomických stavů, než ony, které oddělují konec 19. od konce 18. stol. jako zející propast. Zabýval jsem

---

[97]) The growth of English industry and commerce during the early and middle Ages, 3. vyd. str. 97.

se jednou životem onoho skvělého 14. století, abych měl živý obraz oné energické doby, v níž měšťanstvo a svoboda tak skvěle vzkvétlo; při tom mi bylo velmi nápadno, že velicí mužové tohoto století bouřlivě vpřed se deroucího, století »směle odvážného pokroku«,[98]) Jakub z Artevelde, Cola Rienzi, John Wycliff, Etienne Marcel — od svých současníků, vychovaných ve zděděných představách 13. století, nebyli pochopeni a takto zašli; oni oděli příliš rychle své myšlénky v novou formu. Téměř mám za to, že chvat, jenž nám jest tak nápadný jakožto znak dneška, byl nám vždy vlastní; nikdy jsme si nepopřáli času, abychom se vyžili: rozdělení majetku, poměr tříd mezi sebou a vše, co tvoří veřejný život společnosti, zůstává u nás stále kolísavým. V poměru k hospodářství jest i politika ještě trvalejší; neboť veliké dynastické zájmy, později zájmy národů, tvoří ještě vážný ballast, kdežto obchod, městský život, relativní hodnota zemědělství, vystupování a mizení proletariátu, soustředění a rozdělení kapitálu a t. d. podléhají téměř výhradně působení »anonymních mocí«.[99]) Ze všech těchto úvah vysvitá, že minulou civilisaci sotva v nějakém vztahu lze považovati za živoucí ještě, za podklad přítomnosti.

Autonomie našeho nového průmyslu.

Co pak se týká průmyslu zvlášť, jest jasno, že se ho dotýkají netoliko v jeho existenčních podmínkách nálada hospodářská i nestálá politika, nýbrž že jeho možnost a zvláštní způsob v první řadě jest podmíněn stavem našeho vědění. Zde tedy — jak by mathematik pověděl — obsahuje rovnice dva měnlivé činitele, z nichž jeden (hospodářství) v každém směru kolísá, druhý (vědění) sice roste jenom v určitém směru, avšak s měnlivou rychlostí. Vidno, že jde při průmyslu o velmi pohyblivou věc, v níž často tkví — jako dnes — nejistý, nestálý život. Může se arci udáti, že průmysl velikou silou působí na život a politiku — pomysleme jenom na páru a elektřinu — přes to není vlastně samostatným, nýbrž jenom odvozeným jevem, vyrůstajícím jednak z potřeb společnosti a na druhé straně ze způsobilosti vědy. Proto jeho různé etapy

---

[98]) Lamprecht: Deutsches Staedteleben am Schluss des Mittelalters, 1884, str. 36.

[99]) Viz všeobecný úvod k tomuto dílu.

jsou jen nepatrně anebo docela nejsou organicky spojeny, neboť nový průmysl jenom zřídka vyvstává ze starého, nýbrž bývá vyvolán novými potřebami a novými objevy. V 19. stol. zavládl zcela nový průmysl, jenž jako jedna z velikých »nových sil« propůjčil civilisaci toho století svůj zvláštní, individuálný ráz a působil na změnu různých oborů života, jako snad žádný dřívější průmysl. Co dříve bylo, mizí jako pod čarovným prutem a má pro nás tudíž jenom akademický zájem. Ovšem vědychtivý najde ideu parního stroje již v dřívějších dobách, při čemž nemusí zrak svůj obrátiti na Papina, 100 let před Wattem živšího, aniž na Herona z Alexandrie, jenž žil 2000 let před Papinem, nýbrž zvláště na onoho nepochopitelného zázračníka Leonarda da Vinci, jenž předstihoval svou dobu, vězící hluboce v církevních koncilech a inkvisičních soudech, kroky obrovitými: Leonardo zanechal nám zevrubný nákres parou hnaného mohutného děla a kromě toho zabýval se ještě dvěma problémy: kterak užívati parní síly ku hnaní lodí a k čerpání vody — právě ony dva předměty, jichž řešení o tři sta let později se zdařilo jakožto první užití parní síly. Avšak ani jeho doba a její potřeby a politický stav, ani tehdejší věda a její prostředky nebyly dostatek rozvity, aby geniální nápady mohly býti v praxi uvedeny. Když přišel příznivý okamžik, Leonardovy myšlénky a pokusy upadly zatím v zapomenutí a vyneseny teprve před nemnoha roky znova na světlo denní. Užívání páry, jak se děje dnes, jest věc docela nová, o níž promlouvati náleží do 19. stol. Totéž platí i o elektřině, k jejíž průmyslovému využití před 100 lety ještě ani násady nebyly učiněny, jakož i o oboru oněch velikých industrií, jež obstarávají oblek lidský. Methody předení, tkaní a šití doznaly plné přeměny, jejíž rozhodující kroky počínají taktéž teprve koncem 18. st. Hargreaves patentuje svůj přadlací stroj 1770, Arkwright svůj téměř v téže chvíli, veliký idealista Samuel Crompton daroval světu dokonalý přadlací stroj (tak zvaný m u l e) asi 10 let později; Jacquardův tkací stav byl teprve 1801 shotoven; první prakticky upotřebitelný šicí stroj (Thimonnierův) nechal na sebe ještě 30 let čekati.[100]) Ovšem i zde ne-

[100]) Skutečně praktické dějiny průmyslu nemohl jsem nalézti v žádném jazyku; nutno si shledávati z 50 odborných

schází předcházevších idejí a pokusů, a i ty zase se odnášejí v první řadě k Leonardovi, jenž vynašel spřádací stroj, který obsahoval již všecky velmi slavné nápady pozdější doby, tak že se vyrovná všem »dnešním vřetenovým konstrukcím« a jenž také se zabýval seřízením tkalcovského stavu, postřihačských nůžek a j.[101]) Všecko to však zůstalo bez vlivu na naši dobu a nenáleží sem. A ještě jeden fakt dlužno připomenouti, že ještě dnes ve větší části světa se přede a tká jako před věky; právě v těchto věcech jest člověk tuhým konservativcem;[102]) přijme-li však nové, děje se tak — jako s vynálezem — skokem.

V rámci této knihy zbývá málo co pověděti o průmyslu. Ale ani toto málo není nedůležito. Jako naše věda může býti zvána matematickou, tak má i naše civilisace od počátku určitý ráz anebo určitou fysiognomii, a sice jest naše civilisace p a p í r o v á. Papír.

Jest nesprávno a proto historický soud bývá bludný, když se klade vynález knihotisku za počátek nové doby. Nejprve dlužno proti takovému tvrzení připomenouti, že živý zdroj nové doby neplyne z toho neb onoho vynálezu, nýbrž ze srdcí určitých lidí; jakmile Slované a Germáné počali zakládati samostatné státy a setřásati jho římsko-theokratického imperia, tu počala doba nová. Kdo míní s Janssenem, že to byl knihotisk, jenž ducha okřídlil, vysvětliž přec laskavě, proč ještě Číňanovi nenarostla křídla? A kdo s Janssenem zastává smělou thesi, že tento »ducha okřídlivší« vynález jakož vůbec rozpjetí duševního života od 14. stol. jest přičísti jediné římsko-katolické církvi za zásluhu její dobrých skutků, budiž tak laskav a vysvětli, proč Hellén, jenž neznal ani knihotisku ani svatosti skutků, přece dovedl tak vysoko se povznésti na křídlech zpěvu

---

spisů data, a člověk musí býti rád, že vůbec něco najde, protože průmyslníci žijí jen v přítomnosti a pramálo se starají o dějiny. Pro zmíněný předmět srovnej Hermann Grothe: B i l d e r u n d S t u d i e n z u r G e s c h i c h t e v o m S p i n n e n, W e b e n, N a e h e n. 1873.

[101]) Grothe, str. 21 a týž: L e o n a r d o d a V i n c i a l s I n g e n i e u r, 1874, str. 80 násl. Leonardo byl vůbec nevyčerpatelný ve vynalézání mechanismů, o čemž se možno dočísti v posledně jmenovaném díle.

[102]) Grothe: Bilder und Studien, str. 27.

a tvárného názoru na svět, že se nám jen namahavě a teprve pozdě podařilo dostihnouti — a to až po odvržení římských pout — podobné výše.[103]) Nechejme tedy hloupých frasí. Avšak i na poli konkrétního a pravdivého dějepisného pozorování zatemňuje se pohled do historického postupu naší civilisace jednostranným zdůrazňováním vynálezu tisku. Idea tisku jest prastará; každá pečet, každá mince z ní pochází; nejstarší exemplář gotského překladu Bible, tak zvaný »Codex argenteus«, byl »vytisknut« na pergaméně žhavými kovovými typy; rozhodující jest jenom způsob, jak Germáni vynalezli lité, skládatelné litery a tím i praktický knihotisk, a to zase souvisí s jejich oceňováním papíru. Jakmile jest zde papír, t. j. látka laciná k rozmnožování, počato na stu místech v Nizozemí, v Německu, v Italii, ve Francii po praktickém rozřešení starého problému píditi se po tom, kterak by bylo lze knihy mechanicky tisknouti. Stojí za povšimnutí, co se tu dělo, ježto knihy i slovníky špatně jsou poučeny o nejrannějších dějinách našeho papíru. Teprve prácemi Josefa Karabačka a Julia Wiesnera vneseno světlo do této věci, a to s výsledkem zvlášť zdařilým.[104])

Na ideu shotoviti laciný, všeobecně upotřebitelný podklad pro písmo na místě drahého pergamenu a ještě

---

[103]) Srovn. Janssen: Geschichte des deutschen Volkes, 16. vyd. I., 3 a 8. Toto pilné sestavení nadměrně se velebí; jest to v základě šestisvazkový tendenční pamflet, který ani věrností ani hloubkou si nezasloužil býti domácí knihou. Německý katolík nemá jako kterýkoli jiný Němec příčiny báti se pravdy; Janssenova methoda však jest zhyzděním pravdy a plánovitým poskvrněním nejlepších hnutí německého ducha.

[104]) Srovn. Karabaček: Das Arabische Papier, eine historisch-antiquarische Untersuchung, Wien 1887 a Wiesner: Die mikroskopische Untersuchung des Papiers mit besonderer Berücksichtigung der aeltesten orientalischen und europaeischen Papiere, Wien, 1887. Každý z těchto učenců pracoval ve svém oboru, jejich práce vyšly sice odděleně, ale tvoří dohromady celek. Rozhodující důležitost má zjištění, že papír z bavlny nikde se nevyskytuje, nýbrž nejstarší kusy arabské práce rukodílné byly shotoveny z hadrů (z konopí nebo lnu), tak že Germánovi nezbývá ani skromný nápad užívati plátna místo bavlny. Jednotlivosti v dalších vývodech vzaty jsou z veliké části z těchto dvou spisů.

dražšího hedvábí, poměrně řídkého papyru a assyrských cihel, zdá se, že připadli oni pilní utilitáři čínští; avšak tvrzení, že oni »vynašli papír«, odpovídá skutečnosti jen částečně. Číňané, kteří také užívali papyru podobného našemu,[105]) připadli na myšlénku, z příhodných rostlinných vláken umělým způsobem shotoviti papíru podobný materiál: toť jejich příspěvek k vynálezu papíru. Čínští zajatci přinesli (asi v 7. století?) tento průmysl do města Samarkandu, jež náleželo pod arabský khalifat a bylo ovládáno ponejvíce od téměř nezávislých tureckých knížat, jehož obyvatelé však z většiny sestávali z perských Iránců. Iránci — naši indoevropští strýcové — chopili se nemotorných čínských pokusů s vyšším porozuměním a změnili je úplně vynalezše »téměř ihned« přípravu papíru z hadrů a cucků, tak že prof. Karabaček jest oprávněn zvolati: »vítězství cizího ducha nad darem vynalézavosti Číňanů!« To jest tedy první etapa: indoevropský národ, pobídnut praktickými ale velmi omezenými Číňany, vynalézá »téměř ihned« papír; Samarkand stal se na delší dobu metropolí průmyslu papírnického.

Nyní následuje druhá a rovněž tak poučná etapa. V r. 795 nechal Harûn al Raschîd přijíti dělníky ze Samarkandu a dal zříditi v Bagdadě továrnu na papír. Příprava byla chována jako státní tajemství; avšak všude, kam přišli Arabi, doprovázel je papír, jmenovitě i do maurského Španělska, kde Židé dlouho měli veliké slovo a kde, jak dokázáno, papíru bylo užíváno od 10. stol. Naproti tomu nedostal se téměř žádný papír do germánské Evropy, a když přece, tedy jenom jako tajemná látka neznámého původu. To trvalo až do 13. století. Téměř půl tisíce let tedy měli Semité a Polosemité papírový monopol v rukou, dosti času tedy, aby tuto skvělou zbraň duševní vytvořili na mocnost — kdyby jen byli měli jiskérku vynalézavosti. A co s tím vykonali v té době, jež byla delší než od Gutenberga k nám? Ničeho, zhola ničeho. Jenom dlužní úpisy na

---

[105]) Papyrus Číňanů jest tence řezané tkanivo rostliny A r a l i a, jako byl papyrus starých tence řezané tkanivo rostliny C y p e r u s p a p y r u s. Jeho užívání k malování vodovými barvami udrželo se podnes. Pro jednotlivosti srovn. Wiesner: D i e R o h s t o f f e d e s P f l a n z e n r e i c h e s, 1873, str. 458 násl. Nové rozšířené vydání, 1902, II., 429—463.

Nevím, co by bylo tolik způsobilé jako tyto dějiny papíru, ukázati nám vysokou hodnotu, jakou může míti průmysl pro všecky životní obory; zároveň vidíme, kterak všecko na tom záleží, v čí ruce se dostane nějaký objev. Germán nevynalezl papír; co však bylo u Semitů a Židů nedůležitým cárem, stalo se, dík jeho nevyrovnatelným a plně individuálním a svérázným darům, praporem nového světa. Právem napsal Goethe: »První a poslední u člověka jest jeho činnost, a nelze ničeho dělati bez vloh k tomu, bez instinktu, který nás k tomu žene... »Dobře-li pozorujeme, bývá každá, i nejnepatrnější schopnost nám vrozena, a není žádné neurčité schopnosti.«[111]) Kdo zná dějiny papíru a ještě horuje o rovnosti lidských raç, tomu nelze pomoci.

Zavedení papíru jest beze sporu z nejvážnějších událostí veškerých našich průmyslových dějin. Všecko ostatní jest poměrně velmi nepatrné důležitosti. Teprve obrat v textilní industrii a u větší míře vynález parního stroje, parolodi a lokomotivy zasáhly do života podobně jako papír; avšak i ony značně menší měrou, ježto i lokomotiva, jíž svět učiněn každému přístupný, nepřispívá přímo, nýbrž nepřímo k rozmnožení duchovního majetku. Jsem však přesvědčen, že pozorovatel všude nalezne tytéž vlohy, se kterými jsme se zde, při dějinách papíru setkali. A tak může dostačiti, když na tomto jednom příkladě netoliko nejdůležitější vymoženost, nýbrž zároveň i rozhodující individuální vlastnosti průmyslu v našem novém světě byly vytknuty.

---

[111]) Lehrjahre, 8. kniha, kap. 3.

4. Hospodářství.

(Od Lombardského svazu měst až k Robertu Owenovi, zakladateli kooperace.)

Kooperace a monopol.

Několik stran výše citoval jsem výrok předního sociálního hospodáře, dle něhož prý jest »téměř beznadějno« chtít rozuměti hospodářským poměrům minulých století. Co tam uvedeno, nepotřebuji opakovati. Přece však pocit kaleidoskopické rozmanitosti a pomíjivosti těchto poměrů vnutil mi otázku, zdali přes to by se nenechal vynalézti jednotný životní živel, míním totiž v nejrůznějších formách stále stejný zůstávající životní princip našich věčně měnitelných hospodářských poměrů. Ve spisech Adama Smitha, Proudhona, Karla Marxe, Johna Stuarta Milla, Careye, Stanleye Jevonse, Böhm-Bawerka a jiných jsem toho nenalezl; neboť tito učenci mluví (se svého stanoviska právem) o kapitálu a práci, hodnotě, poptávce a t. d. podobně jako dříve právníci o přirozeném a božském právu, jakoby to byly nadlidské bytosti o sobě, jež trůní nad námi všemi, kdežto mně naopak se zdá býti věcí podstatnou, k d o má kapitál, k d o koná práci a k d o má oceňovati hodnotu. Luther učí: skutky nečiní člověka, nýbrž člověk dělá skutky; má-li pravdu, tož přispějeme též k osvětlení pestře měnivého hospodářského života minulosti i přítomnosti, podaří-li se nám dovoditi v této příčině základní povahový rys germánského člověka; neboť skutky se mění dle okolností, člověk však zůstává týž, a dějiny lidského ducha působí způsobem objasňujícím, nikoli tříděním v domnělé doby, jež týkají se vždy vnějšku, nýbrž důkazem přísné kontinuity. Když mi jest ukázána podstatná stejnost s mými předky, rozumím jejich jednání ze svého jednání a mé skutky dostávají oněmi zcela nové zabarvení, ježto pozbývají skličujícího zdání věci nikdy zde nebý-

valé a podrobené libovolným rozhodnutím, i mohou nyní s filosofickým klidem býti vyšetřovány jakožto dávné známé a stále se vracející jevy. Zde teprve staneme na skutečně vědeckém stanovisku.

Pozorujme nyní Germány od počátku, tož najdeme u nich vysloveny dva protivné, ale doplňující se rysy: nejprve prudký pud individua postaviti se pansky na sebe sama a potom náklonnost spojením s jinými raziti cestu k podnikům, jež možno zmoci jenom společným působením. V nynějším životě obkličuje nás tento dvojitý jev na všech stranách, a niti předené tu a tam tvoří podivuhodně uměle, pevně setkané tkanivo. Monopol a kooperace: to jsou nesporně oba protivné poly našeho dnešního hospodářského stavu, a nikdo nepopře, že ovládaly celé 19. století. A já nyní tvrdím, že tento poměr, tato určitá polarita[112]) od počátku ovládala naše vědecké poměry i jejich vývoj, tak že přes posloupnost nikdy se nevracejících životních forem, dík tomuto poznání přece nabýváme hlubokého porozumění pro minulost a tím i pro přítomnost; arci nikoli vědecky národohospodářského (to musíme přenechati odborníkům), ale přece takového obsahu, jakého obyčejný člověk může potřebovati pro správné pojetí své doby.

Základem tu jest prostý, neměnlivý, konkrétní fakt: měnlivá forma, jakou přijímají hospodářské poměry u určitých lidí, jest přímý výron jejich povahy, a povaha Germánů, jejíž nejvšeobecnější rysy jsem nakreslil v 6. kapitole, vede nutně k určitým, třeba měnlivým utvářením hospodářského života a k věčně podobně se opakujícím konfliktům a fásím vývojovým. Jenom se nedomýšlejme, že jest tu činiti s něčím všeobecně lidským; dějiny neposkytují nám naopak nic podobného anebo alespoň jen povrchní podobnosti. Neboť to, co nás vyznačuje a odlišuje, jest současné převládání o b o u pudů — k odloučení i ke spolčování. Když Cato se táže, co Dante na své obtížné cestě hledá, dostává v odpověď:

Libertà va cercando!

Toto hledání pravdy jest stejnoměrně podkladem oněm

---

[112]) Tak by ji Goethe byl nazval; viz Erlaeuterung zum Aufsatz: die Natur.

oběma projevům naší povahy. Chtíce býti hospodářsky svobodni, spojujeme se s jinými; chtíce býti hospodářsky volnými, vystupujeme ze svazu a stavíme se sami světu naproti. Z toho vyplývá pro Indoevropany docela jiný hospodářský život než pro semitské národy,[113]) Číňany a t. d. Avšak jak bylo již mnou ukázáno (na str. 476), uchyluje se germánská povaha a zvláště jeho pojem svobody značně od téhož pojmu i nejbližších indoevropských příbuzných. Viděli jsme v Římě velikou kooperativní sílu národa tříštiti všeliký svéprávný rozvoj duševní i mravní osobnosti; když potom nesmírná bohatství jednotlivců zaváděla soustavu monopolu, sloužilo to jenom ke zkáze státu, tak že nic nezbylo než lidský chaos bez fysiognomie; neboť Římané byli tak nadáni, že vykonávali veliké věci jenom ve spolku, ale z monopolu nedovedli rozvíti život hospodářský. V Řecku ovšem nacházíme větší soulad vloh, zde však se nedostává (v protivě k Římanům) pojivé síly ve značné míře; vynikající energičtí jedinci spatřují jen sebe a nechápou, že člověk z příbuzenského okolí vytržený není více člověkem; zrazují kmenový svazek a ničí tím vlast. V obchodu z týchž příčin nedostává se Římanovi iniciativy, pochodně to dráhu razícího jednotlivce, Hellénovi poctivosti, onoho veřejného, všecky zavazujícího svědomí. Za to germánská povaha dala úspěšně působiti na hospodářské útvary.

Cechovnictví a kapitalisté.

Ve stech knih najde čtenář líčený život a působení cechů mezi 13. a 17. stoletím; jest to nejskvělejší vzor sjednoceného působení: jeden za všecky, všickni za jednoho. Vidíme-li, kterak v těchto svazích vše bylo zevrubně určeno a od představenstva jakož i od zvláštních dohlédacích úřadů kontrolováno, tak že netoliko druh a provedení každé práce ve všech podrobnostech, nýbrž i maximální množství denního výkonu bylo ustanoveno a nesmělo býti překročeno, poněvadž bylo se obávati, že by dělník z dychtivosti po penězích mohl příliš rychle a tudíž špatně pracovati; tož máme chuť s jinými autory zděšeně zvolati: vždyť jednotlivci nezbývalo ani stínu iniciativy, ani stopy svobody! A přec tento soud jest jednostranný až ke přímému zneuznávání historické pravdy. Vždyť právě spojením mnoha

[113]) Viz na př. Mommsena o Karthagině, str. 144.

jednotlivců v pevnou, velikou jednotku dobyl si Germán znovu stykem s římským imperiem ztracené občanské svobody. Bez vrozeného instinktu ke kooperaci byli by Germáni zůstali právě takovými otroky, jako Egypťané, Karthaginci, Byzantinci anebo jako obyvatelé khalifátu. Osamoceného jedince lze přirovnati k lučebnému atomu s nepatrnou slučivostí, jenž bývá vssát, zničen. Jednotlivec přijav dobrovolně zákon a podrobiv se mu, došel tím bezpečného a slušného živobytí, ba slušnějšího než jest život našich dnešních dělníků a tím podkladu a možnosti ke všeliké duševní svobodě, což se též brzy na mnoha místech osvědčilo.[114]) Toť jedna stránka této věci. Podnikavost jednotlivcova jest však u nás příliš silna, než aby se nechal poutati sebe přísnějšími nařízeními, a tak vidíme i tehdáž za vlády cechů jednotlivé energické muže nabývati nesmírného majetku. R. 1367 přistěhoval se do Augsburka chudý plátenický tovaryš Hans Fugger. Za sto let jeho dědicové jsou s to zapůjčiti arcivévodovi Sigmundovi Tyrolskému 150.000 zlatých. Arci mimo řemeslo provozoval Fugger i obchod, a to s takovým štěstím, že jeho syn se stal majitelem dolů; jak to bylo však možno, ježto zákony cechovní zakazovaly, aby některý tovaryš pracoval více než jiný, že Fugger tolik peněz vydělal, tak že mohl vésti obchod v takových rozměrech? Nevím to a nikdo to neví; není z oněch počátků rodiny Fuggerovy žádných zpráv.[115]) Vidíme jenom, že to bylo možno. A je-li i rodina Fuggerů svým ohromným jměním, jehož brzy nabyla, a úlohou, kterou proto v dějinách Evropy hrála, unikum, tož v žádném městě nescházelo bohatých měšťanů, a třeba jen vzíti do rukou Ehrenbergovo Zeitalter der Fugger (Jena 1896) nebo Van der Kindere: Le siècle des Arteveldes (Brussel 1879), abychom viděli, jak

---

[114]) Že se dělníkovi v 13., 14. a 15. století průměrně lépe vedlo než dnes, vysvětluje Leber ve svém »Essai sur l'appréciation de la fortune privée au moyen-âge«, 1847, důkazem, že »peníze chudého tehdy měly poměrně větší hodnotu než bohatého, ježto předměty luxu dosáhly závratně vysokých cen, nedosažitelných pro neveliký majetek, kdežto všecko nutné, jako prosté potraviny, byt, šatstvo atd. bylo nad míru laciné« (citováno dle Van der Kindere: Le siècle des Arteveldes, Brusel, 1879, str. 132).

[115]) Alois Geiger: Jakob Fugger, Řezno, 1895.

všude mužové z lidu přes nucené církevnictví se dopracovali zámožné samostatnosti. Bez cechů, t. j. tedy bez kooperace nebylo by vůbec nikdy došlo u nás ke průmyslovému životu — to jest zřejmo; kooperace však nepřekážela jednotlivci, nýbrž sloužila mu za skákací prkno. Potom pak, když jednotlivec stál pevně na vlastních nohou, vedl si zrovna tak, jako si vedli naši tehdejší králové oproti knížatům a lidu; znal jenom jeden cíl: monopol. Býti bohat nedostačí, býti svobodný neuspokojuje:

A několik těch stromů, jež nejsou mé vlastní,
kazí mi mou radost, třeba mé jest vše ostatní.

Že toto germánské usilování do bezmezna mnoho zla s sebou přináší, plodíc na jedné straně zločin, bídu pak na straně druhé, kdož by chtěl popírati? Nikdy dějiny ohromného soukromého jmění nejsou kronikou neposkvrněné poctivosti. V jižním Německu říká se podnes přechytrému, na podvod hraničícímu obchodování »fuggern«.[116]) A vskutku, sotva se Fuggerové stali zlatem mocnými, už je vidíme s jinými bohatými obchodními domy kouti »ringy« na ovládnutí cen světového trhu, zrovna tak jako dnes to vidíme, a takové syndikáty znamenají tehdá jako dnes soustavnou krádež nahoru i dolů: dělník bývá ve své mzdě dle libosti stlačen a kupec platí víc, než zač věc stojí.[117]) Jak to musí působiti, dovídáme-li se, že Fuggerové měli finanční zájem na čachru odpustkovém! Arcibiskup Mohučský najal totiž papežem očekávané příjmy z jubilejních odpustků v jistých částech Německa za předem zaplacených 10.000 dukátů; sám pak byl dlužen Fuggerům od dřívějška 20.000 dukátů (ze 30.000, jež musil kurii zaplatiti za své jmenování arcibiskupem), a tak v pravdě byl arcibiskup jen nastrčen a skutečným nájemcem odpustkovým byla firma Fuggerů! Lutherem nezapomenutelně proslavený Tetzel nesměl také jinak cestovati a kázati, než doprovázen jsa zástupcem tohoto domu, kterýž vybíral všecky příjmy a sám měl

---

[116]) Dle Schönhofa: A history of money and prices. New York 1897, str. 74.

[117]) Viz Ehrenberg, na j. m. I., 90. Šlo tehdá hlavně o ovládnutí trhu s mědí; Fuggerové však byli tak chtiví vlastního samostatného monopolu, že syndikát musil brzy se rozejíti.

klíč od »odpustkové skříně«.[118]) Neponouká-li již k pobožnosti, vidíme-li, kterak takového jmění bylo nabyto, tož jest úžasno patřiti, jak mrzce se ho užívalo. Výpočet výdělku mizerného syna tkalcova určuje, kdo má býti císařem; jenom za pomoci Fuggerů a Welserů byl Karel V. zvolen, jenom za podpory Fuggerů mohl vésti neblahou válku a v následovavším boji Habsburků proti německému svědomí a německé svobodě hrají opět tito kapitalisté, nemající nijakého smýšlení, rozhodující úlohu; přidávají se k Římu a potírají reformaci, nikoli z náboženského přesvědčení, nýbrž zcela prostě, protože mají s kurií rozsáhlé obchody a obávají se při možné porážce ztráty svých velikých příjmů.[119])

A přec budeme musit připustiti, že tato bezohledná, žádného zločinu se nelekající ctižádost jednotlivcova byla důležitým a nepostrádatelným činitelem veškerého našeho civilisátorsko-oekonomického rozvoje. Jmenoval jsem dříve krále a podám tu ještě jednou příměr z blízce příbuzného politického oboru. Kdo může čísti dějiny Evropy od 15. stol. až do francouzské revoluce, aniž by jeho krev stále se bouřila? Všecky svobody zloupeny, všecka práva pošlapána; již Erasmus zvolal pln hněvu: »Lid buduje města a knížata je bourají!« A on daleko se nedožil nejhoršího. A k čemu to všecko? Aby hrstka rodin se domohla monopolu nad celou Evropou. Horší sběře zločinců ze zvyku než naše knížata neznají dějiny; právnicky všickni by byli náleželi do káznice. A přec, který klidně myslící, zdravě soudící člověk nebude spatřovati požehnání v tomto rozvoji? Soustředěním politické moci okolo několika středů utvořily se silné, veliké národy, velikost to a síla, jíž jest účasten každý jednotlivec. A když těchto několik panovníků zlomilo všecku ostatní moc, stáli tu sami; i byla tudíž veliká lidová obec s to, žádati

---

[119]) Všecky podrobnosti obšírně doloženy archivním materiálem najdeme v Ehrenbergově knize. Že Fuggerové, jakož i jiní katoličtí kapitalisté byli zničeni od Habsburgů, ježto tato knížata si stále jen vypůjčovala a nikdy neoplácela (Fuggerům zůstali dlužni 8,000.000 zlatých), poskytne mnohé citlivé duši platonickou útěchu.

[118]) Ludvig Keller: Die Anfaenge der Reformation und die Ketzerschulen, str. 15 a Ehrenberg, I., 99.

svých práv, a výsledek jest tak daleko sáhající míra individuální svobody, jaké žádná dřívější doba neznala. Jedinovládce stal se strůjcem svobody; nemírná ctižádost jednoho stala se dobrem všech; politický monopol urovnal cestu politické kooperaci. Tento rozvoj — jenž daleko ještě není ukončen — objeví se ve svém zvláštním významu, postavíme-li jej naproti rozvoji imperiálního Říma. Viděli jsme, kterak tam všecka práva, všecky výsady a všecky svobody pomalu přecházely z rukou lidu, stvořivšího národ, do ruky jediného muže. Germáné dali se cestou opačnou; oni se vypracovali z chaosu v národ, ježto složili souhrn moci nejprv do několika rukou; a nyní žádá celek své zpět: právo a spravedlnost, svobodu a co největší nevázanost pro každého jednotlivého občana. Dnes nezbývá v panovníkově moci ve mnohých státech mnohem více než geometrický význam; on jest středem, jenž mohl opsati kruh. Mnohem spletitější jsou arci poměry v oboru hospodářském a kromě toho daleko ještě tolik neuzrály jako politické, ale mám za to, že mají s nimi mnohou analogii. Působí tu totiž táž lidská povaha jako tam. U Foeničanů vedl kapitalismus k bezpodmínečnému otroctví; u nás nikoli; naopak, přináší tvrdosti, jako je přinášelo království za svého vývoje, ale jest všude předchůdcem komunistických hnutí. V komunistickém státě čínském vládne zvířecí jednotvárnost; u nás vidíme všude vycházeti ze silných společenstev silné jednotlivce.

Kdo pilně studuje dějiny našich řemesel, našeho průmyslu a obchodu, setká se všude s působením těchto mocí. Všude objeví kooperaci jakožto podklad, od památného svazu lombardských měst (jehož brzy následoval svaz rýnský, německá hanza, londýnská hanza) až ke přepjatému, ale geniálnímu Robertu Owenovi, jenž sil na prahu 19. stol. símě velkolepé kooperační myšlénky, která teprve nyní počíná vzcházeti. Uvidí také všude iniciativnost z útlaku společenstva se vytrhujícího jednotlivce, a to jakožto vlastně tvůrčí, dráhu razící živel; jakožto obchodníci a nikoli jako učenci konají Polové své objevné cesty; hledaje zlato objevuje Kolumbus Ameriku; otevření Indie jest (jako dnešní přístup do Afriky) dílem kapitalistů; téměř všude umožňuje se dolování propůjčováním monopolu podni-

kavým jednotlivcům; při velikých průmyslových vynálezech 18. století bylo vždy jednotlivci dlouho bojovati proti celku a byl by bez pomoci neodvislého, zištného kapitálu vždy podlehl. Kooperace vyplývala tedy z věci sama. Tak vidíme Fuggera, sotva že se vypracoval z útlaku cechovního, dobrovolně se spojovati s jinými. Opět a opět, v každém století, kdy se nahromadily veliké kapitály (jako ve druhé polovině devatenáctého), vidíme tvořiti se syndikáty, zvláštní to formu kooperace, čímž však kapitalista kapitalistovi loupí všelikou individualní svobodu; moc jednotlivé osobnosti hasne a potom se proráží na jiném místě. Na druhé straně vlastní kooperace mívá nezřídka od počátku vlastnosti a cíle určité individuality; viděti to dobře na hanze v době rozkvětu a všude, kde národ k hájení hospodářských zájmů se chopí politických prostředků.

Nedostává se mi zde místa, abych rozvedl šíře, co jsem zde naznačil, ač mám k tomu materiál připravený; i upozorním pouze čtenáře na poučný příklad. Jediný pohled na obor zemědělský poučí nás o základním zákoně našeho hospodářského rozvoje.

Sedlák a velkostatkář.

Ve 13. stol., když Germáni počali budovati svůj nový svět, byl sedlák téměř v celé Evropě svobodnějším člověkem se zajištěnější existencí než dnes; pravidlem zajisté byl dědičný nájem, tak že na př. Anglie — dnes domovina velkostatku — byla ještě v 15. stol. téměř všechna v rukou statisíců sedláků, kteří byli netoliko právními držiteli své hroudy, nýbrž měli dalekosáhlá práva na společných pastvinách a lesích.[120]) Tito rolníci byli mezitím vesměs oloupeni o svůj majetek, prostě oloupeni. Každý prostředek se k tomu hodil. Nedala-li podnět válka zahnati je, tož zfalšovány platné zákony a vydány nové, jimiž majetek malých stažen na prospěch velkých. Ale nejenom sedláci sami, i malí statkáři musili býti zničeni, což stalo se oklikou, ježto byli konkurencí velkých přivedeni k úpadku

---

[120]) Gibbins: Industrial History of England, 5. vyd. str. 40 násl. a 108 násl. Dědičný nájem nacházíme ještě dnes ve východní Evropě, kde pod tureckým panstvím od 15. stol. všecko zůstalo nezměněno; na velkovévodských statcích v Meklenbursku-Šverinsku byl r. 1867 opět zaveden.

a jejich statky skupovány.[121]) Jak tvrdě se s lidem zacházelo, znázorní nám jediný příklad: r. 1495 vydělal anglický zemědělský pracovník, pracující za denní mzdu, třikrát tolik (co do kupní hodnoty) než o sto let později. Jak viděti, mnohý zdatný syn mohl při vší píli vydělati jen třetinu toho, co vydělal jeho otec. Takový pád, který stihne právě produkující třídu, jest věru hrozný; člověk nechápe, že při takové hospodářské katastrofě celý stát se nerozklížil. Během tohoto jednoho století všichni téměř sedláci byli stlačeni na nádenníky. A v první polovině 18. století poklesl dříve nezávislý selský stav tak hluboko, že jeho členové bez »pánových« milodarů nebo příspěvků z obecní pokladny nemohli vystačiti, ježto nejvyšší výdělek za celý rok nestačil opatřiti si nejmenší míru k živobytí potřebného.[122]) Avšak ve všech těchto věcech — jako vůbec při každém pozorování přírody — nesmíme připustiti vlivu na soud ani abstraktnímu theoretisování ani pouhému citu.

---

[121]) Postup tento jest zvláště snadno sledovati v Anglii, jelikož politický rozvoj tam byl přímočárý a vnitřek země od 15. stol. nebyl válkami pustošen; k tomu koná výborné služby slovutné dílo Rogersovo: Six centuries of work and wages. Byl však ten postup ve všech zemích střední Evropy v podstatě týž; dnešní veliké statky byly vesměs ukradeny.

[122]) Rogers na j. m., kap. 17. Že v polovině 19. stol. na tomto nedůstojném postavení zemědělského pracovníka ničeho se nezměnilo (alespoň ne v Anglii), čteme u Herberta Spencera: The man versus the state, kap. 2. Z takových faktů poznáváme, jak se mají věci s pojmem ustavičného »pokroku«. Pro velikou většinu evropského obyvatelstva byl rozvojový postup posledních čtyř století »pokrokem« ke stále větší bídě. Ostatně koncem 19. stol. vede se dělníkovi opět lépe, ale přece ještě o 33% hůře než v polovici 15. stol. (Viz výpočty Vicomta d'Avenela v Revue de deux Mondes z 15. června 1898.) Socialistický spisovatel Karel Kautsky citoval v Neue Zeit »zemský řád« saských vévodů Arnošta a Alberta z r. 1842, v němž se nádenníkům a sekáčům nařizuje, že mají býti spokojeni, obdrží-li kromě peněžní mzdy denně dvakrát, v poledne a večer, čtyři pokrmy: polévku, dvojí maso a zeleninu, o svátcích pak patero pokrmů, polévku, dvojí rybu a příkrm ke každé. K čemuž Kautsky poznamenává: »Kde jest dělník, byť to byl nejlépe postavený dělnický aristokrat, jenž by si mohl dovoliti v poledne a večer takovou tabuli, s jakou obyčejní nádenníci saští v 15. stol. ještě nebyli spokojeni?«

Slavný sociální hospodář Jevons píše: »První krok k porozumění v tom spočívá, abychom jednou pro vždy zavrhli domněnku, jakoby ve věcech sociálních bylo nějakých abstraktních »práv«.[123]) A co se týká mravního citu, poukazuji k faktu, že příroda jest všude ukrutna. Naše bouření se dříve proti zločinným králům a nyní proti šejdířské šlechtě není nic naproti vzpouře, jakou vnuká každé biologické studium. Mravnost jest právě výlučně vnitřní, t. j. transscendentní intuice; »otče, odpust jim« nenalézá nikde dokladu leč v lidském srdci; odtud také směšnost každé empirické, induktivní, protináboženské ethiky. Nechejme však, jakož jest povinností naší, mravnost stranou a obmezujme se na význam tohoto hospodářského rozvoje pro život, tož dostačí vzíti do rukou odbornou knihu, na př. Geschichte der Landbauwissenschaft od Fraase a ihned nahlédneme, že bylo nutno úplné přetvoření zemědělství. Bez něho už dávno bychom v Evropě byli měli tak málo co jísti, že bychom byli nuceni vzájemně se požírati. Tito malí sedláci však, kteří jaksi rozšířili po zemích kooperativní síť, nikdy by nebyli provedli nutné reformy zemědělské; k tomu bylo zapotřebí kapitálu, vědění, iniciativy, naděje na veliký zisk. Jenom mužové, kteří nežijí z ruky do úst, jsou s to vykonati takové přeměny; náleží k tomu také diktátorská moc nad velikými kraji a četnými pracovními silami.[124]) Této úlohy se podjala venkovská šlechta a dobře jí využitkovala. Pobídkou byl jí rychlý rozkvět kupectva, jenž její sociální postavení zle ohrožoval. S takovou pílí i úspěchem dala se do díla, že výnos obilného pole ke konci 18. stol. byl páčen na čtyřnásobný výnos z konce 13. století! K tomu krmný vůl se stal třikrát tak těžký a ovce dávala čtyřikrát tolik vlny!

---

[123]) The state in relation to labour (citov. dle Herb. Spencera).

[124]) To se dá historicky dokázati. Pietro Crescenzi z Bologny uveřejnil svou knihu o racionálním vzdělávání půdy v prvních letech 14. stol., brzy následovali Robert Grossetête, Walter Henley a j., kteří již důkladně pojednávají o hnojení, avšak zprvu téměř bezvýsledně, ježto taková pojednání za takového vzdělanostního stavu lidu selského jemu zůstala nepřístupna. O nepatrném výnosu půdy za primitivního hospodářství sedláků obdržíme poučnou zprávu u André Reville-a: Les Paysans au Moyen-Age 1896, str. 9.

To byl úspěch monopolu; úspěch, který dříve nebo později musil vyjíti na prospěch obecný. Neboť Germáni netrpí nikdy trvale karthaginského vykořisťování. A mezi tím co velkostatkáři vše strkali do kapes, jak zaslouženou mzdu svých dělníků, tak i výdělek, jenž dříve poskytoval rodinám tisíců vzdělaných hospodářů skrovný blahobyt, hleděly tyto síly po jiných cestách se protlouci. Vynálezci v textilním průmyslu na konci 18. stol. jsou téměř všichni rolníky, kteří se oddali tkalcovství, ježto nevydělali si dost na živobytí; jiní vystěhovali se do osad a pěstovali na ohromných plochách obilí, jímž soutěžili s domácím obilím; opět jiní stali se námořníky a obchodníky. Zkrátka, cena zmonopolisovaného pozemkového majetku klesala pomalu a klesá ještě stále, jako cena peněz[125]) — tak že patrně protivná vlna nyní zachvátila tyto poměry a my jdeme vstříc onomu dni, kdy všeobecnost i zde uplatňuje svá práva a žádá zpět svěřený statek na velkomajitelích — jako politická práva na králi. Francie revoluční předcházela příkladem; rozumnější příklad dal před 40 lety velikomyslný německý kníže, velkovévoda Meklenbursko-Šverinský.

Kdo čte uvedenou knihu Ehrenbergovu (Zeitalter der Fugger), užasne, jak podobny jsou finanční poměry před čtyřmi stoletími, přes všecky ostatní hluboké rozdíly ve stavu vědy, poměrům dneška. Akciové společnosti byly už ve 13. stol. (na př. Kolínské lodní mlýny);[126]) směnek také tehdá se již užívalo, a byly vystavovány od jednoho konce Evropy na druhý; společnosti pojišťovací byly ve Flandrech již na počátku 14. stol.;[127]) syndikáty, umělé vyšroubování a sešroubování cen, úpadky . . . všecko kvetlo jako dnes.[128]) Že Žid — tento důležitý hospodářský činitel

---

[125]) R. 1694 platila anglická vláda 8½%, r. 1894 sotva 4% z peněz.

[126]) Lamprecht: Deutsches Staedteleben, str. 30. —

[127]) Van der Kindere, str. 216.

[128]) Luther poukazuje na různých místech na »svévolnou drahotu« obilí se strany sedláků, jimž proto spílá »vrahů a okradačů bližních« (viz jeho Tischreden), a na druhé straně jeho spis Von Kaufhandlung und Wucher jest zábavné líčení již tehdy kvetoucích syndikátů: »Kdo jest tak hrubý, jenž by neviděl, kterak společnosti nejsou nic ji-

— kvetl, rozumí se samo sebou. Van der Kindere hlásá lakonicky o 14. stol. ve Flandřích: stálí půjčovatelé peněz brali 6½%, Židé mezi 60—120%;[129]) i krátké období ghetta mezi r. 1500—1800 ničeho nezměnilo na blahobytu a na obchodních praktikách tohoto chytrého národa.

Toto dvojí poznání: jednak převlády základních, nezměnitelných povahových vlastností, na druhé straně poměrné stálosti našeho hospodářského stavu, bude prospěšno pro posudek 19. stol., ježto učí klidněji pozírati na jevy, s nimiž se dnes jakožto s neslýchaně novými setkáváme a jež v pravdě jsou prastaré v novém šatě a jen přirozenými nutnými plody naší povahy. Jedni ukazují dnes na veliké syndikátní útvary, druzí naopak na socialismus a domnívají se vidět blížiti se konec světa; arci obojí hnutí přináší nebezpečí, jakmile protigermánské mocnosti v tom nabudou vrchu, avšak jsou to o sobě jevy zcela normální, v nichž se projevuje tep našeho hospodářského života. Ano i než tak zvané přírodní hospodářství zaměněno bylo peněžním, vidíme podobné hospodářské proudy působiti; tak znamená na př. období nevolnictví nutný přechod ze starověkého otrokářského hospodářství ke všeobecné svobodě — zajisté z největších vymožeností germánské civilisace; zde jako i jinde u nás sobecký zájem jednotlivců nebo jednotlivých tříd připravil dobro všech, jinými slovy, monopol připravil cestu kooperaci.[130]) Jakmile však jest zavedeno peněžní hospodářství (poči-

---

ného než pravá monopolia?... Mají všecko zboží ve svých rukou a dělají s ním, co chtějí, zvyšují neb snižují ceny dle libosti a utlačují a ničí všecky malé kupce, jako štika malé ryby ve vodě, jakoby byli pány nad božími tvory a sproštěni všech zákonů víry i lásky... Tím musí celý svět býti zcela vyssát a všecky peníze padati a plavati do jejich pytlů. Celý svět ocítá se v nebezpečí, že letos vyzíská a na přesrok ztratí, ale oni (kapitalisté) získávají vždy a věčně a zahlazují svou ztrátu zvýšeným ziskem, a tak nebude divu, že brzy celého světa jmění na sebe strhnou.« Tato slova byla psána r. 1524; jak viděti, mohla by býti i z dneška.

[129]) Van der Kindere: Le siècle des Artevelades, str. 222—3.

[130]) Vysvítá to zvlášt zřejmě z vývodů Michaelových: Kulturzustaende des deutschen Volkes waehrend des 13. Jahrhunderts, 1897, I., celý oddíl »Landwirtschaft und Bauern«.

ná v 10., na severu již ve 13. stol. činí veliké pokroky a v 15. úplně jest provedeno), jdou hospodářské poměry podstatně rovnoběžně s dnešními,[131]) jenom že přirozeně nové politické kombinace a nové průmyslové vymoženosti ukazují starého Adama v nové ústroji, jakož také, že energie, s jakou protivy na sebe narážejí, to jest, čemu se říká ve fysice »amplituda kyvů«, střídavě přibývá a ubývá. Dle Schmollera byla tato amplituda ve 13. stol. alespoň taková jako v 19., naproti tomu v 16. stol. značně menší.[132]) Kapitalismus viděli jsme působiti na příkladě Fuggerů; socialismus však byl mnohem dříve důležitou součástkou života; téměř po pět století hraje značnou úlohu v evropské politice, od vzpoury lombardských měst proti jejich hrabatům a králům až k četným selským organisacím a povstáním ve všech zemích Evropy. Lamprecht upozorňuje na jednom místě: organisace zemědělská byla u nás už v kolébce »komunisticko-socialistická«. Pravý komunismus bude také vždycky musit tkvíti v zemědělství, neboť teprve zde při výrobě nepostrádatelných potravin nabývá kooperace obsáhlého a co možná státotvárného významu. Proto století až do 16. byla socialističtější než 19., přes všecko socialistické povídání a theoretisování, jehož jsme se musili dožíti. Leč i toto theoretisování bylo co nejméně nové; ať uvedu jeden příklad: hned Roman de la Rose ze 13. stol., kniha co nejvíce rozšířená v Evropě, napadá všecek soukromý majetek, a již r. 1516 nalezl theoretický socialismus u Sira Tomáše Mora tak promyšlený výraz, že vše, co od té doby k tomu přibylo, jest do jisté míry jenom theoretickou výstavbou Morem zřejmě vytýčeného cíle.[133]) A toto budování počalo ihned. Nejenom že máme

---

[131]) Mínění rozšířené mezi neučenými, že papírové peníze jsou pyšnou »vymožeností novodobou«, jest opraviti v ten smysl, že toto zařízení není germánskou myšlénkou, nýbrž již ve staré Karthagině a v pozdním římském císařství bylo obvyklé, ovšem v jiné formě, ježto papíru nebylo.

[132]) Viz Strassburg's Blüte, od Michaela citováno. —

[133]) To připouští i socialistický vůdce Kautsky (Die Geschichte des Sozialismus, 1895, I. 468), ježto míní, že Morovo pojetí bylo až do r. 1847, tedy až do Marxa, pro socialismus směrodatným. Jest pak jasno, že může býti jenom málo společného mezi myšlénkami jmenovaného, vy-

před r. 1800 dlouhou řadu sociálních theoretiků, mezi nimiž vyniká slavný filosof Locke svými jasnými a silně socialisticky zahrocenými úvahami o práci a vlastnictví,[134]) nýbrž 16., 17. a 18. století přinesla rovněž tolik pokusů o ideální komunistickou přetvorbu státu, jako 19. stol. Na př. Hollanďan Petr Cornelius navrhuje již v 17. stol. odstranění všech národností a utvoření »ústřední magistratury«, která by obstarávala správu společných záležitostí v četné akciové společnosti (sic) sloučené skupiny lidí,[135]) a Winstanley rozvíjí ve svém

---

soce nadaného Žida Marxa, jenž se snažil mnohé z nejlepších idejí svého národa z Asie do Evropy přesaditi a moderním životním podmínkám přizpůsobiti, a mezi myšlénkami jednoho z nejvybranějších učenců, jež kdy severní Germanie zplodila, povahy naprosto aristokratické, nekonečně jemnocitné, ducha, jehož nevyčerpatelný humor povzbudil jeho přítele Erasma ke »Chvále bláznovství«, muže, jenž ve veřejných úřadech — posléze jakožto speaker parlamentu a kancléř pokladu — nasbíral velikých zkušeností světových a tudíž otevřeně a ironicky (i vším právem) bičuje soudobou společnost jakožto »spiknutí boháčů proti chuďasům« a hledí vstříc jinakému, na germánských a křesťanských základech založenému státu. Jestliže More nazval svůj stát budoucnosti Utopia, t. j. »nikde«, tož opět jest to humoristický rys; neboť ve skutečnosti podal tento společenský problém zcela prakticky, daleko praktičtěji, než mnozí dnešní socialističtí doktrináři. Žádá: racionální vzdělávání půdy, hygienu těla a příbytku, opravu trestní soustavy, zmenšení pracovní doby, vzdělání a ušlechtilou zábavu pro každého — — —. Mnoho zatím u nás bylo zavedeno; v jiných bodech More dobře věděl, čeho nám třeba, že jeho kniha, 400 let stará, není posud zastaralá, nýbrž má svou cenu stále. Proti tehdá vznikajícímu monarchickému absolutismu obrací se More s celou silou starogermánského přesvědčení; přes to přece není republikánem, ježto Utopia má míti krále. V jeho ideálném státě má býti neomezená náboženská svoboda; proto však není, jako naši dnešní pseudomosaičtí socialisté, protináboženským, ethickým doktrinářem, naopak kdo nepociťuje boha ve svých prsou, zůstane v Utopii vyloučen ze všech úřadů. Co tedy dělí Mora od Marxa a soudruhů, není pokrokem doby, nýbrž protiva mezi germánstvím a židovstvím. Anglické dělnictvo dnešní, a zvláště vůdcové jako William Morris stojí Morovi mnohem blíže než Marxovi; totéž ukáže se i u německých socialistů, jakmile přívětivě ale určitě požádají svých židovských vůdců, aby se ujali záležitostí svého vlastního národa.

[134]) Viz hlavně Second Essay on Civil Government, § 27.

[135]) Srovn. Gooch: The history of English democratic ideas, 1898, str. 209 násl.

Zákonu svobody (1651) tak dokonalou komunistickou soustavu s odstraněním všeho osobního majetku, odstranění (pod trestem smrti) všeho kupování a prodávání, odstranění každého spiritualistického náboženství s každoroční volbou úředníků od lidu atd., tak že skutečně už málo ponechal následovníkům.[136])

Mám za to, že tyto úvahy — arci dále provedeny a promyšleny — mnohému pro lepší porozumění naší době poslouží. Ovšem v 19. stol. přibyl nový, neobyčejnou změnu poměrů způsobivší živel, o němž právě jmenovaný myslící socialista Morris dí: »Stali jsme se otroky netvorů, jež zrodila naše vlastní tvůrčí síla.«[137]) Každý pozná, že míníme stroj. Množství bídy, jež způsobil stroj v 19. stol., nedá se zobraziti žádnými čísly, převyšujeť naši chápavost. Zdá se mi pravdě podobno, že bylo 19. století nejbolestnější všech známých dob, a to hlavně v následku náhlého výšinu stroje. R. 1835., krátce po zavedení stroje v Indii, podával místokrál zprávu: »Bída sotva nachází obdobu v dějinách obchodu. Kosti tkalců bavlny činí roviny Indie bílými.«[138]) Horší ještě — ježto ona smrt z hladu postihuje jen jedno pokolení — jest svržení tisíců a milionů lidí z poměrného blahobytu a nezávislosti do trvalého otroctví a zapuzení jich ze zdravého venkovského žití do ubohého živoření bez světla a beze vzduchu ve velikých městech.[139]) A přece možno pochybovati, zdali tento Stroj.

[136]) Obšírněji o Winstanleyovi v Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen I., 594 násl. Spisovatel tohoto oddílu, E. Bernstein, jest vůbec objevitelem Winstanleye; drží se však jediného jen spisu a nemá kromě toho porozumění pro germánskou povahu, tak že o Winstanleyově osobnosti možno se více dověděti v malém spise Goochově, str. 214 násl. a 254 násl. — Nejbřitčejší odmítnutí všech komunistických idejí v oné době nacházíme u Olivera a Cromwella, jenž — ač sám byl lidovcem — energicky zavrhoval všeobecné volební právo do parlamentu jakožto zařízení vedoucí nutně k anarchii.

[137]) Morris: Signs of Change, str. 33.

[138]) Cit. dle Maye: Wirtschafts- und handelspolitische Rundschau für das Jahr 1897, str. 13. — Harriett Martineau hlásí naivně ve své čtené British rule in India, str. 297, že ubozí angličtí úředníci musili přerušiti své obvyklé zábavné vyjížďky pro strašlivý zápach z mrtvol.

[139]) Textilní dělníci žili na př. až ke konci 18. stol. téměř všichni na venkově a zabývali se též zároveň polními pra-

převrat způsobil větší tvrdost a intensivnější všeobecnou krisi než přechod obchodu od přírodního k peněžnímu hospodářství, anebo zemědělství od přirozeného k umělému hospodářství. Právě ohromná rychlost, s jakou továrnictví se rozšířilo, k tomu pak možnost vystěhování, zmírnila poněkud krutost tohoto rozvoje.

Viděli jsme, kterak dokonale tento hospodářský obrat byl podmíněn individuální povahou Germánů. Jakmile politika jenom na chvíli poskytla klidu, viděli jsme ve 13. stol. Rogera Bacona, v 15. Leonarda da Vinci zabývati se objevy a vynálezy, jejichž uskutečnění mohlo po staletí jenom na vnějšek býti zamezeno. A jako teleskop a lokomotiva nejsou docela novotami, nýbrž plodem duševního rozvoje, zrovna tak není v našem dnešním hospodářském stavu nic v základech nového, byť to bylo jako jev sebe různější od dřívějších stavů. Budeme moci hospodářský stav přítomnosti teprve potom správně posuzovati, až seznáme působení základů své povahy v minulých stoletích: táž povaha působí i dnes.

---

cemi. Při tom lépe se jim vedlo než dnes (viz Gibbins, str. 154, jakož i 8. kap. první knihy Smithova Wealth of nations). Pro seznání dnešního stavu dělníků v zemi s největšími mzdami doporučuji R. H. Sherarda: The white slaves of England 1897.

5. Politika a církev.

(Od zavedení nucené zpovědi 1215 až ke francouzské revoluci.)

Církev.

Vyložil jsem, pokud považuji v tomto přehledu politiku a církev za náležející k sobě; o hlubších základech této vzájemné příslušnosti byla učiněna zmínka v úvodu k oddílu »Zápas«.[140]) Kromě toho nikdo nebude popírati, že v rozvoji Evropy od 13. stol. vztahy mezi církví a politikou ve mnoha zvlášť důležitých věcech byly rozhodující důležitosti, a praktičtí politikové jednomyslně tvrdí, že dokonalé oddělení církve od politického státu, t. j. lhostejnost státu k církevním věcem, i dnes jest ještě neproveditelno. Zkoumáme-li důvody nejkonservativnějších státníků, shledáme, že jsou silnější než důvody jejich doktrinářských protivníků. Vezměme na př. knihu: Sporné otázky přítomnosti od Konst. Pobědonosceva. Tento bývalý ruský státní ministr a vrchní prokurátor sv. synodu může býti považován za dokonalý typ zpátečníka; svobodně myslící člověk často s ním nemůže souhlasiti. Pobědonoscev míní, že církev nemůže býti od státu odloučena, aspoň ne trvale, a to proto, že potom »brzy by dostala převahu nad státem«, což by vedlo k převratu ve smyslu theokratickém! Toto tvrzení muže tak dobře zasvěceného do církevních záležitostí zdá se mi býti svrchovaně pozoruhodno. On též se obává, jakmile by stát zavedl lhostejnost k církvi jakožto princip, že »se kněz vetře do rodiny na místo otcovo«. Pobědonoscev přikládá tedy církvi tak velikou politickou důležitost, že jakožto zkušený státník se obává o stát a jako věřící křesťan o náboženství, kdyby mu byly popuštěny úzdy. O tom mohl by mnohý liberál přemýšleti! Mně

[140]) Viz též Všeobecný úvod.

to slouží prozatím za ospravedlnění mého stanoviska, třebas bych vycházel od zcela jiných předpokladů a k jiným cílům mířil než rádce samovládce všech Rusů.

Zamýšlím totiž, ježto tento oddíl jako ostatní nutně musí býti stručný, obrátiti svůj zřetel pouze k úloze církve v politice posledních šesti století, neboť tím právě chci trefiti to, co ještě dnes žije jakožto osudné dědictví dřívějších dob. Co již bylo pověděno, nepotřebuje býti opakováno, a taktéž zbytečno by bylo shrnovati zde, co každý už ze školy ví.[141]) Zde nás však očekávají věci nové, jakož i odměna hlubokého nahlédnutí do vnitra dílny světotvárné politiky. Jinak jest politika jenom přizpůsobováním, připohodlněním, včerejšek má málo zájmu pro dnešek; zde však spatřujeme trvalé pohnutky a učíme se nahlížeti, proč se zdařila jenom jistá přizpůsobení a ne jiná.

Martin Luther.

Reformace jest střed politického rozvoje Evropy od r. 1200 do 1800; má pro politiku takový význam, jaký mělo zavedení nucené zpovědi synodou z r. 1215 pro náboženství. Tajnou zpovědí byl římskému náboženství vnucen směr stále je oddalující od Kristova evangelia: jednak k bezpodmínečné kněžovládě, jednak ke stále většímu oslabování vnitřního náboženského momentu. Sotva uplynulo 50 let od této vatikánské synody a již se učilo: ke svátosti pokání není zapotřebí lítosti (contritio), nýbrž jen strachu před peklem (attritio). Náboženství stalo se nyní zcela vnějším, jednotlivec pak bezpodmínečně vydán knězovi. Nucená zpověď znamená dokonalou obět osoby. Proti tomu zvedala se svědomí vážných lidí v celé Evropě. Leč teprve reformační činnost Lutherova přetvořila ono náboženské kvašení, jež po staletí již pronikalo křesťanství,[142]) na politickou moc, a to tím, že přeměnila četné náboženské otázky na církevní. Takto teprv bylo umožněno učiniti rozhodný krok k osvobození. Luther jest především hrdinou politickým, což nutno věděti, máme-li jej spravedlivě posuzovati a chápati jeho vynikající postavení v dějinách Evropy. Proto ona paměti-

---

[141]) Viz v předešlém oddíle naznačení o monarchickém absolutismu jakožto prostředku dosíci národní nezávislosti a dobýti zpět svobody; kromě toho celou osmou kapitolu.

[142]) Viz str. 77 II. násl.

hodná a velevýznamná slova: »Nuž, moji milí pánové a knížata, vy spějete téměř se mnou ubohým člověkem k smrti; a to když se stane, tož zvítězíte. Kdybyste však měli uši k slyšení, pověděl bych vám něco zvláštního. Což kdyby Lutherův život tolik platil před bohem, že, kdyby nežil, žádný z vás by nebyl životem svým jist, a že by jeho smrt byla neštěstím vás všech?« Jaký to politický bystrozrak! Neboť že knížata, která se bezpodmínečně nepodrobila Římu, svým životem nebyla jista, často bylo potvrzeno; že ostatní pak neměli dle římského učení nezávislé vlády, bylo v 8. kapitole četnými papežskými bullami, jakož i vývody z imperiálně-theokratických předpokladů nevyvratitelně ukázáno.[143]) Doplníme-li uvedené místo mnoha jinými, kde Luther zdůrazňuje nezávislost světské vlády, již úplně vytrhuje z hierarchie božsky dosazeného, kde chce míti »duchovní právo od první do poslední písmeny« vypleto, tož máme politicko-národní povahu jeho reformace jasně před očima. Tak mluví na př. na jednom místě: »Kristus nedělá knížat nebo pánů, starostů nebo soudců, nýbrž doporoučí to rozumu; tento jedná o věcech

---

[143]) Neznám pádnějšího dokladu z Říma podněcované vraždy knížat, nad žalobu Fr. Bacona (r. 1613) proti Vilému Talbotovi, irskému advokátu, jenž prohlásil, že podrobuje se povinnosti, zavražditi z církve vyobcovaného krále, jako ve všech ostatních věcech víry, usnesením římské církve. Lord Bacon líčí při této příležitosti zavraždění Jindřicha III. a Jindřicha IV. francouzského a různé útoky s téže strany na život královny Alžběty a krále Jakuba I. Z této současné zprávy věje nám vstříc ona atmosféra úkladné vraždy, jež po tři století od trůnu k selské chatě obklopovala vzpírající se germánský svět. Kdyby Bacon byl žil později, byl by měl mnoho materiálu na doplnění; zvláště Cromwell, jenž se učinil zástupcem protestantství v celé Evropě, byl denně a každou hodinu v nebezpečí. Když dnes nějaký svedený proletář podnikne útok na život některého mocnáře, křičí všecek umravněný svět hlasitě pln nevole a zpravidla se hlásá, že jsou to následky odpadnutí od církve; dříve však zněla písnička jinak; tu byli mniši královrahy a bůh jim vedl ruku. Tak zvolal na př. papež Sixtus V. jásavě v konsistoři, když se dověděl o vraždě spáchané dominikánem Clementem na králi francouzském: »che'l successo della morte del re di Francia si ha da conoscer dal voler espresso del signor Dio«... (Ranke, Geschichte der Päpste, 9. vyd. II. 113.) Že Tomáš Aquinský počítal vraždu tyranů mezi bezbožné prostředky, toho nebylo dbáno, neboť zde běželo o kacíře, anebo o příliš svobodně smýšlející katolíky, jako Jindřich IV.

vnějších, jimiž jsou vrchnosti.«[144]) Toto jest skutečný opak římské církve, dle níž každé světské postavení — knížete nebo pacholka — každé povolání — ať učitele nebo doktora — jest považovati za církevní úřad, a kde předem panovník vládne z božího rozkazu a nikoli po svém rozumu. Tu věru možno zvolati se Shakespearem: »Politika, ty kacíři!« Tato politická stavba zdokonalena stálým zdůrazňováním německého národa v protivě k »papežencům«. Ke »šlechtě německého národa« obrací se tento německý syn rolníkův, nikoli však k vůli tomuto nebo onomu dogmatu, nýbrž v zájmu národní nezávislosti a osobní svobody. »Papež a jeho lidé ať se nechlubí, že německému národu prospěli propůjčením této římské říše. Předně, protože při tom jen zneužili naší prostnosti, a za druhé, poněvadž papež tím se snažil nikoli nám, nýbrž sobě samému přivlastniti císařství, aby si podrobil všecku naši moc, svobodu, jmění, tělo i duši, a skrze nás celý svět.«[145]) Luther jest první muž, jenž si byl úplně vědom významu boje mezi imperialismem a nacionalismem; jiní ho jen tušili a buď se omezili, jako vzdělaní měšťané většiny německých měst, na náboženské thema, aniž by však byli nahlíželi nutnost církevně-politické vzpoury, anebo měli vzletné, smělé plány, jako Sickingen a Hutten, jenž poznával jakožto svůj jasný cíl »zlomení římského tyranství a zastavení vlašské nemoci«; nedostávalo se jim však porozumění pro široké základy, jež musily býti položeny, měla-li býti opovězena válka s vyhlídkou na úspěch tak silné pevnosti jako byl Řím.[146]) Luther na-

---

[144]) Von weltlicher Obrigkeit.

[145]) Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation. Tvrzení, které Montesquieu, svědek nepodezřelý, později potvrzuje slovy: »Si les Jésuites étaient venus avant Luther et Calvin, ils auraient été les maitres du monde« (Kdyby jezovité byli přišli před Lutherem a Kalvinem, byli by bývali pány světa — překl.). (Pensées diverses.)

[146]) Aby se seznalo, jak všeobecná byla náboženská vzpoura proti Římu po celém Německu již hezkou dobu před Lutherem, doporučujeme čísti různé spisy Ludvíka Kellera, zvláště jeho nejmenší: Die Anfaenge der Reformation und die Ketzerschulen (Comenius-Gesellschaft). Nepodezřelým svědkem nálady byl za doby Lutherovy zajisté nuntius Alexander, jenž 8. února 1521 podává papeži z Wormsu zprávu, že devět desetin Němců jest pro Lu-

proti tomu, volaje knížata, šlechtu, měšťanstvo, lid v boj, nepřestává na tomto negativním díle vzpoury proti Římu, nýbrž v témž okamžiku daruje Němcům společný, všecky pojící jazyk a započne organisaci u oněch dvou bodů, jež byly rozhodující pro budoucnost nacionalismu: u církve a školy.

Jak jest nemožno, udržeti církev polonárodní, tedy nezávislou na Římu, a nevyloučiti jí odhodlaně z římského svazku, ukázaly další dějiny. Francie, Španělsko i Rakousko odpíraly podepsati usnesení Tridentského koncilu, a zvláště Francie, pokud měla krále, zápasila za zvláštní práva gallikánské církve; avšak pomalu nejztuhlejší římské učení nabývalo víc a více půdy, a dnes byly by tyto země rády, kdyby obdržely jako dar z milosti dávno už předhoněné, poměrně svobodomyslné stanovisko Tridentských dnů. A co se týká Lutherových školských oprav, tož nejlepší důkaz jeho politického bystrozraku vidíme v tom, že jezovíté ihned vstoupili v jeho šlépěje, zakládali školy a psali učebnice s týmiž tituly a s týmž uspořádáním, jako byly Lutherovy.[147]) Svoboda svědomí jest pěkná vymoženost, pokud jest podkladem pravé náboženskosti; ale moderní předpoklad, že každá církev se snáší s každou politikou, jest bláznovství. V umělé společenské organisaci tvoří církev nejvnitřnější kolečko, t. j. podstatnou část politického hodinového stroje. Arci může to-

---

thera, a ostatní desetina volá: Smrt římskému dvoru! (Viz Kalkoffem vydávané Depeschen vom Wormser Reichstage 1521.) Lutherův úkol v tomto všeobecném vzrušení duchů dobře naznačil Zwingli v dopise Lutherovi: »Nebylo málo mužů dříve, kteří poznali sumu a podstatu evangelického náboženství zrovna jako Ty. Avšak ze všeho Israele nikdo se neodvážil vystoupiti k boji, neboť báli se onoho mocného Goliáše, jenž tu stál se strašlivou váhou svých zbraní a sil v hrozivé postavě.«

[147]) Nejvíce jest cítiti vřelý tep srdce Lutherova, kdykoli jest mu mluviti o výchově. Šlechtu napomíná, usiluje-li vážně o reformaci, aby se především snažila o dobrou reformaci universit. Ve svém Sendschreiben an die Bürgermeister und Ratsherren alter Staedte in deutschen Landen radí, že by bylo záhodno, místo zlatky na válku proti Turkům věnovati sto zlatých na vychování syna — — a napomíná každého jednotlivého měšťana, aby hojnost peněz, dávaných dosud na mše, vigilie, výroční dny, pouti a žebravé mnichy, věnována byla na školu, aby chudé dítky mohly býti vychovávány.

muto kolečku v celkovém mechanismu větší nebo menší důležitost býti propůjčena, jest však nemožno, aby jeho struktura a činnost zůstala bez vlivu na celek. Kdož může pozorovati dějiny evropských států od r. 1500 do 1900, aniž by musil připustiti, že římská církev viditelně vlivně působí na politické dějiny národů? Popatřme na národy náležející do lůna římsko-katolické církve a na tak zvané »protestantské«, t. j. neřímské národy! Dejme tomu na př., že by náboženská reforma, která po jistou dobu tak vysoko se vlnila u španělské šlechty gotského původu, byla v nějakém ohnivém, odvážném knížeti našla muže schopného odtrhnouti národ od Říma, domnívá se a věří někdo, že by Španělsko, byť i jeho obyvatelstvo bylo sebe více prostoupeno iberskými a národnostně chaotickými živly, dnes stálo tam, kde stojí? Zajisté nikdo tomu nevěří, alespoň nikdo, kdo, jako já, viděl tyto ušlechtilé, udatné muže, tyto krásné, ohnivé paní, a ví z vlastního názoru, kterak tento ubohý národ svou církví jest spoután a kterak klerus každou individuální spontánnost v zárodku udusí, kterak podporuje hrubou nevědomost a pěstuje ve velkém dětskou, nedůstojnou pověru a modloslužbu. A že to není víra jakožto taková, že to není víra v to neb ono dogma, co způsobuje tento účinek, nýbrž církev jakožto politická organisace, viděti z toho, že tam, kde římská církev ve volnějších zemích svého existenčního práva v boji s jinými církvemi musí si hájiti, přijímá též jiné formy, způsobilé uspokojiti muže stojící na nejvyšším kulturním stupni. Vidno to ještě lépe odtud, že lutherská, jakož i ostatní protestantské dogmatické budovy — čistě jakožto takové — nemají velmi vysokého významu. Slabým bodem Lutherovým byla jeho theologie;[148]) kdyby to byla bývala jeho silná stránka, tož by on zase se nebyl hodil ke svému politickému dílu, a jeho církev také ne. Řím jest politická soustava; jemu tedy musila býti protipostavena jiná politická soustava; jinak zůstalo při starém zápase, jenž trval už půldruha tisíce let mezi pravověrností a bludařstvím. Ať si Treitschke nazývá kalvínství »nejlepším protestan-

---

[148]) Harnack: Grundriss der Dogmengeschichte, 2. vyd. str. 376, píše: »Luther obmyslil svou církev kristologií, která co do scholastického povídání daleko za sebou zůstavuje povídání thomistické.«

tismem«;[149]) Kalvín zajisté byl vlastním, čistě náboženským církevním reformátorem a mužem neúprosné logiky; neboť nic jasněji nevyplývá z důsledně provedeného učení o praedestinaci než malichernost církevních činů a nicotnost kněžských nároků; vidíme však, že toto Kalvínovo učení bylo příliš čistě theologické, než aby vyzvedlo římský svět z veřejí; k tomu pak bylo také výlučně racionalistické. Jinak si vedl Luther, tento německo-vlastenecký politik. Jeho myšlení nenaplňovalo dogmatické puntičkářství; toto přišlo teprv v druhé řadě; napřed stál a šel národ: »Pro své Němce jsem se narodil, jim chci sloužiti!« — tak volal tento skvostný muž. Láska vlastenecká byla u něho bezpodmínečností, učenost o bohu věcí podmíněnou, v kteréžto příčině nikdy se sebe úplně nesvlékl mnišskou kutnu. Paul de Lagarde, jeden z nejznamenitějších protestantských theologů 19. stol., praví o Lutherově theologii: »V Lutherově dogmatice vidíme katolicko-scholastickou budovu nedotknutu až na některá místa, která uražena byvše, jenom maltou a nikoli slohově byla nahražena.«[150]) A slavný dogmatik Adolf Harnack potvrzuje tento soud, nazývaje lutherské církevní učení ubohou podvojkou (dubletou) ke katolické církvi.[151]) A to se míní od těchto protestantských učenců jako hana; my však pozorujíce věc s politického stanoviska nemůžeme haněti; vidíme zajisté, že tato vlastnost lutherské reformy byla podmínkou politického úspěchu. Bez knížat nedalo se nic dělati. Kdo bude chtít vážně tvrditi, že knížata příznivá reformě byla by jednala z náboženského nadšení? Politický zájem a politická ctižádost, opřené o probuzené národní vědomí, byly směrodatny. Vždyť byli všickni tito mužové i národové vyrostli v římské církvi, jejíž čarovný půvab jistě spočíval na jejich duchu. Luther podav jim »dubletu« římské církve, vyhranil současné vzrušení v politický obsah, aniž by byl svědomí více znepokojil než byla potřeba. Píseň

začínající slovy: Pevný hrad jest můj bůh
končí: Říše přec nám musí zůstati

---

[149]) Historische und politische Aufsaetze, 5. vyd., II., 410.

[150]) Über das Verhaeltniss des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion.

[151]) Dogmengeschichte, § 81.

To byla ta pravá tonina. A jest zcela nesprávno, jestliže Lagarde tvrdí: »všecko zůstalo při starém.« Odluka od Říma, jíž Luther po celý život tak vášnivě se zastával, byla největším politickým převratem, jaký vůbec mohl se státi. Jí stal se tento muž stěžejným bodem světových dějin. Neboť ať si další průběh reformace ve mnohém vzhledě dopadl jakkoliv bídně — kde lakotní, pobožnůstkářští a »bezpříkladně neschopní« panovníci konečně probuzenou Germanii ohněm i mečem odgermanisovali a svěřili péči Basků a jejich dítek — Lutherův čin přec nezanikl, a to, poněvadž spočíval na pevných politických základech. Jest směšno, počítati tak zvané »lutherány« a dle toho měřiti Lutherovo působení; neboť tento hrdina vymanil celý svět, ano dnešní katolík vděčí mu zrovna tak jako jiný, jsa člověkem svobodným.[152])

Že Luther byl více politikem než theologem, nevylučuje, že živá síla k jeho činům prýštiti mohla z hluboce vnitřního pramene: z jeho náboženství, jež nesmíme zaměňovati s jeho církví. To však nenáleží do tohoto oddílu; zde dostačí říci, že Lutherovo vroucí vlastenectví bylo částí jeho náboženství. Ale i další jest pozoruhodno, že totiž, jakmile reformace prohlášena byla jako boj proti Římu, náboženské kvašení, jež po staletí již udržovalo mysli v ustavičné horečce, téměř rázem přestalo. Náboženské války trvají dále, v nichž však zcela klidně katolíci (jako Richelieu) se spojují s protestanty proti jiným katolíkům. Hugenoti zápasí s gallikány o nadvládu, a papeženci a anglikáni pilně si navzájem stínají hlavy: všude však v popředí stojí politický moment. Protestant už neodříkává z paměti celé evangelium; nové zájmy činí nyní nárok na jeho myšlení; ani zbožný Herder nemůže býti nazýván v církevním slova smyslu věřícím, vždyť on příliš opravdově naslouchal hlasu národů a hlasu přírody, a jezovíta jakožto panov-

---

[152]) O Lutherově osvobozujícím činu praví Treitschke (Politik I., 333): »Od Lutherova velkého osvobozujícího činu učiněn konec starému učení (o převaze církve nad státem) navždy i v neevangelických zemích. Španělovi ovšem nelze učiniti pochopitelným, že Španělsko děkuje Martinu Lutherovi za samostatnost své koruny. Luther vyslovil velikou myšlénku, že stát o sobě jest mravním řádem, aniž by potřeboval propůjčovati církvi své ochranné rámě; v tom spočívá jeho největší politická zásluha.«

níkův zpovědník a obracovatel národů, obě oči zavírá před všelikým dogmatickým zblouděním, jen když se podporuje moc Říma. Jest viděti, kterak mocný popud, vycházející od Luthera, odhání lidi od církevně-náboženských věcí; zajisté, nejdou všichni jedním směrem, nýbrž rozcházejí se na vše strany, avšak tendencí jest — kterou můžeme pozorovati i v 19. stol. — přibývající lhostejnost, a to lhostejnost, která postihuje nejprve neřímské církve jakožto nejslabší. I toto jest politicko-církevní moment nejvyšší důležitosti pro porozumění 17., 18. i 19. století, neboť to náleží k těm málo věcem, které nezačínají vždy opět zpředu, nýbrž berou se svým určitým chodem. Mluví se, stěžuje se, a mnozí jásají, že to znamená odpadání od náboženství. Já tak nemyslím. To by se hodilo jenom tehdy, kdyby předaná nám křesťanská církev byla souborem náboženství, a že tomu není tak, doufám, že jsem jasně a nezvratně dovodil.[153]) Kdyby to mělo býti pravda, musili bychom se odvážiti domněnky, že Shakespeare, Leonardo da Vinci, Goethe neměli žádného náboženství, o čemž později více. Nicméně tento postup znamená úbytek církevní účasti na všeobecné politické ústavě; tato tendence ukazuje se již v 16. stol. (na př. v mužích jako Erasmus a More) a roste od té doby rok od roku. Jest to jeden z nejvýš karakteristických rysů ve fysiognomii vznikajícího nového světa a zároveň staro-indoevropský rys.

Nutno bylo náležitě zjasniti, že reformace byla činem politickým, a to rozhodným mezi všemi. Ona teprv dala Germány sobě samým. Nepotřebuje, tuším, výkladu, aby vynikla důležitost tohoto poznání pro porozumění minulosti, přítomnosti i budoucnosti. Jest mi však v této souvislosti zmíniti se ještě o jedné události: o francouzské revoluci.

Francouzská revoluce.

Patří k největším bludným soudům, považovati tuto katastrofu za jitro nového dne, za hraničník dějin. Pouze tím, že reformace nemohla si ve Francii proklestiti cestu, stala se revoluce nevyhnutelnou. Francie byla ještě příliš bohata nefalšovaně germánskou krví, aby jako Španělsko mlčky zrezavěla, avšak zase příliš chuda, aby se dokonale vymanila z osudného objetí

[153]) Viz 7. kapitolu.

theokratické světovlády. Hugenotské války měly od počátku tu vadu, že protestanté nebojovali jenom proti Římu, nýbrž zároveň i proti království i jeho snahám zbudovati národní jednotu, tak že se lidstvo dožilo paradoxního divadla viděti Hugenoty ve spolku s ultramontanními Španěly, a jejich protivníka, kardinála Richelieu, s předákem protestantismu, Gustavem Adolfem. Avšak dle zkušenosti silné království jest všude, i v katolických zemích, nejmocnější pevností proti římské politice; kromě toho znamená to nejjistější cestu dosíci dalekosáhlé individuální svobody na základě pevně spořádaných poměrů. Takto tedy stála věc tato na špatných nohou. Ještě hůře však bylo, když Hugenoti se konečně podrobili a vzdavše se vší politické naděje zůstali potom pouhou náboženskou sektou; neboť potom byli pobiti a vyhnáni. Počet vystěhovalců (bez zavražděných) páčí se přes milion. A byli to nejlepší lidé v zemi. Všude, kam přišli, přinesli píli, vzdělání, bohatství, mravní sílu, vysoké činy ducha. Francie nikdy nemůže oželeti ztráty tohoto jádra svého obyvatelstva. Od nynějška byla vydána na milost nemilost národnostnímu chaosu a (brzy na to) židovstvu. Dnes ví se zcela dobře, že zničení Hugenotů není dílem královým, nýbrž jezovítským: La Chaise jest pravý původce a strůjce vyhubení Hugenotů. Francouzové neměli dříve, jako jiní Germáni, náchylnosti k nesnášelivosti; jejich veliký učitel práva Jean Bodin, jeden ze zakladatelů moderního státu, žádal v 16. stol., ač sám jsa katolík, neomezenou náboženskou snášelivost a odmítnutí všelikého římského vměšování. Zatím vyplížil se beznárodní jezovíta — »mrtvola« v rukou svého představeného — až ke trůnu; s ukrutností, jistotou a hlupstvím bestie zahubil, co bylo v zemi nejušlechtilejšího. A když La Chaise umřel a Hugenoti byli vyhubeni, přišel jiný jezovíta Le Tellier a dostal vilného, od jezovítských učitelů v nejhrubší nevědomosti vychovaného krále ze strachu před peklem úplně do svých rukou, tak že jeho řád nyní mohl přistoupiti k nejbližšímu boji v zájmu Říma, totiž zničiti každou opravdovou, i katolickou náboženskost; byl to boj proti věřícímu, ale dosud nezávislému katolickému kléru francouzskému. Tu šlo zničiti od nejzbožnějších dřívějších králů hájenou národní nezávislost gallikánské cír-

kve a zároveň vyhubiti ze základů poslední stopy hluboce vnitřní, mystické víry, jež právě v církvi katolické zapustila silné kořeny a nyní hrozila v Jansenovi a jeho následovnících vyrůsti v dalekosáhlou morální sílu. I to se podařilo. Kdo se chce poučiti o pravých počátcích současné Francie, může tak učiniti, aniž by musil čísti objemné Tainovo dílo; potřebuje jen pozorně prostudovati pověstnou bullu Unigenitus (1713), v níž netoliko četné věty Augustinovy, ale i základní učení apoštola Pavla jakožto kacířské se zatracují; potom pak vezmi kterýkoli dějepis a přečti, jakým způsobem bylo vynuceno přijetí této zvlášť na Francii namířené bully. Byl to boj duševně omezeného fanatismu ve spolku s naprosto nesvědomitou politickou ctižádostí proti všemu, co ještě měla francouzská katolická církev učenosti a cnosti. Preláti opravdu důstojní byli sesazeni a tudíž uvrženi v bídu; jiní, jako tak mnozí theologové Sorbonny, byli prostě vrženi do bastilly, čímž umlčen jejich hlas; a opět jiní byli slabí, poddali se politickému tlaku a hrozbám anebo dali se za peníze nebo za obročí koupiti.[154]) Přes to trval boj dlouho. V úchvatném protestu žádali zmužilí mezi biskupy francouzskými všeobecný koncil proti bulle, která, jak pravili, »boří nejpevnější základy křesťanské mravouky, ba první a nejvyšší zákon lásky boží«; učinil tak i kardinál de Noailles, učinila tak pařížská universita i Sorbonna — zkrátka vše, co ve Francii bylo vzděláno, schopno mysliti a co přísně nábožensky smýšlelo.[155]) Stalo se však tehdá, čeho jsme se v 19. stol. po Vatikánském koncilu opět dožili: drtící síla universalismu zvítězila; jeden po druhém i z nejšlechetnějších přinášeli obět své osobnosti, své pravdivosti na jeho

---

[154]) Ode dávna kupování bylo nejoblíbenější taktikou Říma. O pokusech podplatiti Luthera najdeme authentickou zprávu v Alexandrově dopisu zaslaném kurii 27. dubna 1521. Tamtéž můžeme se dočísti, kterak u Ecka a jiných byla udržována horlivost pro »svatou věc« dary peněžitými, obročími a t. d., a zároveň i opatrnost, s jakou obdarovaným uloženo bylo bezpodmínečné mlčení (15. května 1521).

[155]) Srovn. Döllinger und Reusch: Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche I. odd. I. kap. 5. část 7. Kardinál de Noailles nazýval jezovity »zástupci zkažené morálky«.

oltář. Pravé katolictví bylo vypleněno jako byl vypleněn protestantismus. Tím uzrály časy pro revoluci; neboť jinak zbylo pro Francii jenom ještě — jak dříve naznačeno — španělské zrezavění. K tomu však tento nadaný národ měl ještě příliš mnoho životní síly, a takto pozdvihl se s příslovečnou zuřivostí dlouho trpělivého Germána, avšak prost všeho morálního pozadí a bez jediného skutečně velikého muže. »Nikdy nebylo veliké dílo vykonáno tak malými lidmi«, zvolal Carlyle vzhledem ku francouzské revoluci.[156]) A nebudiž mi namítáno, že ponechávám hospodářský stav nepovšimnutý; vždyť jest všeobecně znám; avšak dějiny neposkytují ani jediného příkladu mohutné vzpoury, která by jediné hospodářskými stavy podmíněna bývala; člověk může snášeti každý stupeň bídy, a čím jest bídnější, tím jest slabší; proto veliké hospodářské převraty se svou hořkostí měly poměrně klidný průběh, ježto jedni pozvolna navykli novým nepříznivějším poměrům, jiní pak novým nárokům. Dějiny také o tom svědčí; francouzskou revoluci nezpůsobil chudý, utlačený rolník, ani lůza, nýbrž měšťanstvo, část šlechty a značný zlomek stále ještě národně smýšlejícího kněžstva, a to pobádaného duševní elitou národa. Třaskavinou ve francouzské revoluci byla »šedá kůra mozková«. A tu ke správnému porozumění jest předem zapotřebí přesně míti na zřeteli ono vnitřní kolo politického stroje, určené uvésti ve spojení nejvnitřnější bytost jednotlivého člověka se všeobecností. V rozhodujícím okamžiku všecko na tom závisí. Jest lhostejno, zdali jest kdo protestantem nebo katolíkem nebo čímkoli jiným; není však lhostejno, zpíváme-li z rána před bitvou »Pevný hrad jest můj Bůh« anebo rozpustilé operetní písně; viděli jsme to 1870. Revolucí bylo Francouzovi vzato náboženství, a on tak jasně cítil, co mu scházelo, že se snažil s dojemným spěchem a nezkušeností vybudovati je. Národní Shromáždění koná své schůze pod auspiciemi Nejvyšší bytosti (sous les auspices de l'Etre suprême); bohyně rozumu s tělem i krví — čistě jezovitský to nápad — pozvednuta na oltář; prohlášení lidských práv jest náboženským vyznáním: běda tomu, kdo je neodříkává jako modlitbu! Ještě jasněji spatřujeme nábo-

---

[156]) Critical Essays (Mirabeau).

ženskou součást těchto snah v horujícím duchu mezi těmi, kteří revoluci připravovali půdu, na př. u J. J. Rousseau-a, muže, jehož mysl naplněna byla touhami náboženskými.[157]) Leč ve všech těchto věcech ukazuje se taková neznalost lidské povahy, takové mělké myšlení, že člověk myslí, že tu účinkují dítky nebo obyvatelé blázince. Revoluce jest konec truchlohry, trvavší dvě stě let, jejíž první akt končí zavražděním Jindřicha IV., druhý pak zrušením Ediktu Nantesského, kdežto třetí začíná bullou Unigenitus a končí nevyhnutelnou katastrofou. Revoluce není počátkem nového dne, nýbrž počátkem konce. A když i mnohé i veliké věci byly vykonány, tož nelze přehlédnouti, že to nebylo z malé části dílem konstituanty, v níž měli vůdcovství markýz Lafayette, hrabě Mirabeau, abbé hrabě Sieyès, učený astronom Bailly... sami mužové, znamenití vzděláním a společenským postavením; z druhé části pak to bylo dílem Napoleonovým. Dík revoluci našel tento muž dílo konstituanty a státnické plány mužů rázu Mirabeau-ova a Lafayettova již hotovy, jinak ale tabula rasa; těchto poměrů využitkoval, jak to jen učiniti mohl geniální, ale naprosto bezzásadní a (má-li býti pověděna pravda) nehluboce vidoucí despota.[158]) Vlastní revoluce — le peuple souverain — nevykonala naprosto ničeho kromě ničení. Ale již i konstituanta podléhala vládě nového boha, jímž Francie svět obmyslila, boha frase. Všimněme si jen blíže oněch mnohojmenovaných »droits de l'homme«, proti nimž veliký Mirabeau marně horlil, až konečně zvolal: »Nejmenujte to alespoň »právy«; řekněte prostě: ve všeobecném prospěchu bylo ustanoveno...«

---

[157]) Krásná jsou slova Rousseau-ova, jichž možno užíti o Francouzích a která klade do úst své Héloise: peut-être vaudrait-il mieux n'avoir point de religion du tout que d'en avoir une extérieure et maniérée, qui sans toucher le coeur rassure le conscience (snad bylo by lépe nemíti vůbec žádného náboženství než nějaké vnější jen, kteréž uspokojuje svědomí, aniž by se dotklo srdce. Část 3., dopis 18.).

[158]) Když se mluví o Napoleonově státnickém geniu, nelze zapomínati, že on právě zničil gallikánskou církev a konečně Židy posadil na trůn. Tento muž, prostý všeho smyslu pro dějepisnou pravdu a nutnost, ztělesněná to zločinná libovůle, jest drtilem a nikoli tvůrcem, v nejlepším případě kodifikátorem a nikoli vynálezcem; jest vyslancem chaosu, pravý doplněk Ignacia z Loyoly, nová zosobněnost antigermánstva.

V úvodu čteme: l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont l'unique cause des malheurs publics (nedbání nebo nevážnost práv lidských jsou jedinou příčinou obecného zla — překladat.). Nikoli, že by Francouzové byli nedbali nebo pohrdali lidskými právy, nýbrž že zapomínali a podceňovali lidské povinnosti, přivodilo veřejné neštěstí. Toto slavnostní prohlášení opírá se hned na začátku o nepravdu. Známo jest slovo, jež hrabě Sieyès vrhl do shromáždění: »Svobodu chcete míti a neumíte ještě ani býti spravedlivými!« Další v tom prohlášení sestává v podstatě z opisu Lafayettem opatřeného prohlášení nezávislosti v Americe usazených Anglosasů, a tato deklarace jest sotva něco víc než odvar anglického Agreement of the People z r. 1647. Lze pochopiti, že muž tak rozumný jako Adolf Thiers ve svých Dějinách revoluce snaží se rychle přenésti přes toto prohlášení lidských práv, míně, že »jest škoda času promarněného s těmito pseudo-filosofickými common places«.[159]) Věc nelze však bráti na tak lehkou váhu, ježto smutná převaha abstraktního jezdění na koni lidskosti na místě státnického nahlédnutí v potřeby a možnosti určitého národa v určitém okamžiku působilo nadále nakažlivě jako všecko špatné. Doufejme, že přijde den, kdy každý rozumný člověk bude věděti, kam náležejí takové věci, jako deklarace; totiž do koše!

Řím, reformace, revoluce: to jsou tři živly politické, které ještě v přítomnosti dále působí, a proto zde o nich musilo býti mluveno. Národové, jako jednotlivci, dospějí někdy na rozcestí, kde jest jim se rozhodnouti v pravo nebo v levo. Tak bylo v 16. stol. pro všecky evropské národy (vyjma Rusko a Turkům podrobené Slovany); od tehdejší doby osud těchto národů až do dneška i zítřka určován jest v nejpodstatnějších věcech volbou tehda projevenou. Francie chtěla později násilně učiniti obrat, avšak její revoluce přišla jí dráže než Němcům hrozná 30letá válka, a nikdy jí nemůže dáti, co si nechala v reformaci ujíti. Germáni v užším slova smyslu — Němci, Anglosasové, Hollanďané, Skandinávci —, v jejichž žilách proudí ještě značně

---

[159]) Kap. 3.

čistší krev, sílí od onoho obratníku stále více, z čehož můžeme souditi, že politika Lutherova byla správna.[160])

V této příčině zasluhuje především rozšíření Anglosasů po světě jakožto velmi důležitý politický fakt zvláštního povšimnutí. Zde ovšem dostačí jenom některá naznačení z minulosti, kdežto ostatek náleží do pojednání o přítomnosti a budoucnosti. Jedno ihned bije do očí: že toto ohromné rozšíření malého, ale silného národa má své kořeny též v reformaci. Nikde se neobjevila politická povaha reformace tak jasně jako v Anglii; dogmatických sporů tam nebylo; již od 13. stol. všecek lid byl si vědom, že nechce náležeti k Římu;[161]) dostačilo, že král přeťal spojení a ihned také dokonal odluku.[162]) Později potom následovalo výslovné odstranění některých dogmat, jichž Angličané nikdy v srdci nepřijali, jakož i odklizení některých obřadů (zvláště mariánského kultu), jež vždy se potkávaly s odporem. Ihned počala ona mohutná síla rozpínavosti a s ní ruku v ruce i výstavba silné, svobodnické ústavy. Veliké dílo bylo zároveň se všech stran započato, přece však platilo 16. stol. ve věci hlavní provedení reformace, 17. tvrdošíjnému zápasu o svobodu, 15. rozšíření osadnictví. Shakespeare správně předpověděl celý ten postup v posledním aktu svého Jindřicha VIII.: nejprv přijde opravdové poznání boží (reformace), potom velikost nebude určována rodem, nýbrž tím, jak kdo bude kráčeti po cestách cti (svoboda z čestného plnění povinnosti); tito tak posilnění národové mají potom vyjíti a zakládati »nové národy«. Veliký básník dožil se ještě rozkvětu první osady Virginie a oslavil ve své

Anglosasové.

---

[160]) Jak takové poznání nemusí býti kaleno konfessionální úzkoprsostí, dokazuje fakt, že Bavorsko — i dnes ještě katolicky ale zároveň i svobodně smýšlející — na sněmu kurfirstském r. 1640 v různých důležitých otázkách netoliko šlo s protestanty, nýbrž když tito zastoupeni jsouce bezkarakterními knížaty, své nároky nechali padnouti, je přijalo za své a proti Habsburkům a chytrým prelátům je zastávalo. (Srovn. Heinrich Brockhaus: Der Kurfürstentag zu Nürnberg 1883, str. 264 násl., 243, 121 násl.)

[161]) R. 1231 byly po celé zemi rozšířeny výzvy: »Raději zemříti než býti zničen od Říma!« Jaká to vrozená politická moudrost!

[162]) Kéž by byl učinil Jiří Poděbradský totéž! — Překladat.

Bouři divy západoindických ostrovů. Již čtyři léta po jeho smrti ujali se kolonisačního díla puritáni s větší energií; za nevypověditelných obtíží a útrap založili Novo-Anglicko »z lásky k bohu« (nikoli ke zlatu) a poněvadž chtěli míti »důstojnou, papeženstvím nezabarvenou bohoslužbu«. Během patnácti let se tam usadilo na 20.000 Angličanů, ponejvíce měšťanského stavu. Brzy na to vystoupil Cromwell, vlastní původce anglického námořnictví a s tím i anglického velmocenství.[163]) Směle seznav potřeby, napadl nebojácně španělský kolos, urval mu Jamaiku a hotovil se dobýti také Brasilie, když smrt o něho oloupila jeho vlast. Potom na nějaký čas hnutí uvízlo; boj proti zpátečnickým choutkám katolicky smýšlejících knížat vyžadoval opět všech sil; v Anglii jako jinde působili jezovíté; od nich byl Karel II. opatřován maitressami a penězi; Coleman, duše tohoto spiknutí proti anglickému národu, psal tehdá: »dokonalým vypleněním morového bludařství v Anglii . . . zasadíme protestantskému náboženství v celé Evropě smrtelnou ránu.«[164]) Teprv okolo 1700, když Vilém Oranienský zahnal zrádné Stuarty a když konečně položeny základy konstitučního státu, jakož i přijat byl zákon, že budoucně nikdy římský katolík nesmí vstoupiti na anglický trůn (také ne jako manžel nebo manželka), potom teprve počalo anglosaské dílo rozpínavosti znovu, podporováno jsouc německými lutherány a reformovanými, kteří prchli před pronásledováním, a konečně i Moravskými Bratry. Záhy (totiž okolo 1730) žilo v rozkvétajících osadách anglických přes milion lidí, téměř vesměs protestantů a pravých Germánů, mezi nimiž velmi tuhý boj o život způsobil přísný výběr. Takto povstal nový veliký národ, kterýž na konci století od mateřské země násilně se oddělil, nová to protiřímská moc prvního řá-

---

[163]) Seeley: The expansion in England, 1895, str. 145.

[164]) Srovn. Green: History of the English People. Byl vytloukán z toho kapitál, že někteří falšovatelé celou zemi klamali objevením domnělého, vylhaného spiknutí jezovítského, avšak tím nebylo nic dokázáno proti skutečnému velikému, mezinárodnímu spiknutí, kteréž řízeno bylo z Paříže a zjištěno četnými diplomatickými akty, jakož i authentickou korrespondencí jezovítů.

du.[165]) Tato odluka však v ničem neoslabila rozpínavou sílu Anglosasů, k nimž potom jako dříve stále se připojovali velikým počtem Němci a Skandinávci. Sotvaže se Spojené státy odtrhly, přistáli (1788) první osadníci v Australii, a jižní Afrika byla vyrvána statečným sice, ale nevelmi čilým rukám Hollanďanů. Byly to počátky světové říše, jež v 19. stol. ohromně vzrostla. Jihoamerická pevnina zůstává zúplna mimo naši politiku a kulturu; nikde konquistadorové neuvedli v život nový národ; poslední španělské osady utíkají se dnes k jiným národům, aby docela nezahynuli. Francii nikdy se nezdařilo založiti osadu, kromě v Kanadě, kteráž však rozkvetla jen za pomoci anglické.[166]) Skutečná expansivní síla existuje vůbec jen u Anglosasů, Němců a Skandinávců; ba i kmenově příbuzní Hollanďané prokázali v jižní Africe více setrvačné a rozpínavé síly; ruské rozepětí jest čistě politické, francouzské jenom obchodní, a jiné země (vyjma jednotlivé části Italie) neprojevují žádné expanse.

Kdyby se lidé tolik nerozptylovali pozorováním nepřehledných jednotlivostí dějepisných, dávno by už byli měli jasno o rozhodné důležitosti dvou věcí pro politiku: raçy a náboženství. Věděli by také, že politické utváření společnosti přivádí na světlo všecky nejtajnější síly raçy a jejího náboženství a stává se tudíž buď nejvydatnější podporou civilisace a kultury, anebo brání rozvoji schopností národa a podporuje vývoj nejpovážlivějších jeho vloh. Toto že poznal, svědčí o velikosti Lutherově a objasňuje jeho význam pro politické utváření světa. »Římskou říši zlomiti a nový svět uspořádati«, považoval Goethe za první a hlavní historickou úlohu Němců;[167]) bez Wittenberského sla-

---

[165]) Třetího září 1783 byla podepsána smlouva, kterouž stará Anglie se vzdává svých nároků na Novo-Anglii. Tento nový národ si nevzal krále, ale uctil osobnost svého zakladatele, přijav starý, anglickými králi Washingtonům propůjčený štít, hvězdy a proužky, na národní prapor. (Tento odznak možno viděti ještě dnes na náhrobních kamenech Washingtonův v kostele Little Trinity v Londýně.

[166]) Jak by bez tohoto zasáhnutí věc byla dopadla, lze usouditi z toho jednoho fakta, že katoličtí kněží prosadili tu zákaz knihotisku a že »kacíři« byl pobyt v celé zemi zakázán.

[167]) Gespraech mit Luden v prosinci 1813.

víka bylo by její provedení stěží se zdařilo. V pravdě, jestliže ti, kdož přiznávají se dnes k Lutherově politice — o jeho theologii ať si myslí cokoliv — pozorují mapu světa, mají všecku příčinu pěti s ním:

Přijde-liť na zmar česť, hrdlo, statek,
nechť sobě mají, nic tím nezískají,
říše nám však musí zůstati.

---

6. Světový názor a náboženství.

(Od Františka z Assisi až k Immanuelu Kantovi.)

Výměr světového názoru podal jsem již na str. 191 II. a o náboženství vyslovil jsem se v této knize již častěji; také jsem upozornil na nedělitelnou vzájemnou příslušnost obou pojmů.[168]) Nezastávám nikterak totožnosti světového názoru s náboženstvím, ale vidím v našich dějinách filosofickou spekulaci všude tkvíti v náboženství a v její plném rozvoji opět směřovati k náboženství, a když jednak pozoruji národní individuality a jednak řadu vynikajících mužů nechám přecházeti před svým duševním zrakem, tož objevuji celé množství vztahů mezi názorem na svět a náboženstvím; kde schází jedno, schází i druhé; kde mocně kvete jedno, kvete i druhé; hluboce náboženský člověk jest pravý filosof (v živém, lidovém smyslu slova), a vyvolení duchové, kteří se povznesli k obsáhlému a jasnému názoru světovému — Roger, Bacon, Leonardo, Bruno, Kant, Goethe — bývají arci zřídka církevně nábožni, avšak vždy nápadně »náboženskými« povahami. I vidíme, že světový názor a náboženství jednak vzájemně se podporují, na druhé straně pak vzájemně se doplňují a nahrazují. Napsal jsem výše (str. 204 II.): V nedostatku opravdového, našemu vlastnímu duchu hovícího náboženství spatřuji největší nebezpečí pro budoucnost Germána; toť jeho pata Achillova; kdo jej tam trefí, ten jej skolí. Blíže pozorujíce uvidíme, že nedostatečnost našeho náboženství se ucítila nejprve neudržitelností jím předpokládaného názoru na svět; naši nejprvnější filosofové jsou vesměs theologové, a to ponejvíce poctiví theologové, bojující vnitřní boj o pravdu, a tato vždy znamená opravdovost názoru, pod- Dvě cesty.

[168]) Viz zvláště str. 377, 421.

míněného zvláštní přirozeností individua. Z tohoto boje vyrostl pozvolna náš docela nový germánský názor světový. Tento rozvoj neděl se v jediné přímce; spíše pracovalo se o něm na nejrůznějších stranách, jako při stavbě domu zedníci, truhláři, zámečníci, malíři — každý své dílo pořizuje, aniž by se jeden staral o druhého více než potřeba. Různé tyto práce slučuje v jednotu vůle stavitelova; v tomto případě jest stavitelem raçový instinkt; homo europaeus může se ubírati jen po určitých cestách a přinutí vstoupiti na ně dle možnosti i ty, kteří k němu nenáležejí. Že by budova byla hotova, nedomnívám se; nezavazuji se žádné škole, nýbrž raduji se z rostu germánského díla. Tento růst zde ukázati v povšechném obryse jest úkolem tohoto oddílu. Zde opět nabývá práva stránka historická; neboť kdežto civilisace se připíná k minulému, aby je zničila a novým nahradila, a vědění jest jaksi bezčasové, žije náš sedmistyletý filosofický a náboženský rozvoj ještě v přítomnosti dále, a jest vlastně nemožno, mluviti o dnešku, aniž bychom včerejšek nekladli za podklad. Zde všecko teprve se děje; náš světový názor, jakož hlavně naše náboženství jest na nás vlastně to nejnehotovější. Zde tedy jest dějepisná methoda na místě; jen skrze ni se může podařit schytati různé niti a sledovati je tak, aby struktura tkaniva, jak nám je přenechal rok 1800, zřetelně byla spatřována a přehlédnuta.[169])

Církevní křesťanství, čistě jakožto náboženství, sestává z nevyrovnaných živlů, tak že (v 7. kapit.) jsme

---

[169]) Nebudu opisovati z učebnic dějin filosofie, ježto není žádných, které by hověly na tomto místě mému účelu. Přece však chci poukázati na dílo, jež snad v brzku vyjde. Jest to P. Deussena Allgem. Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religion. Zatím doporučuji méně zběhlému čtenáři krátký nástin: Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen, jímž počíná první svazek Schopenhauerových Parerga und Paralipomena. Nejlepší úvod do všeobecné filosofie jest po mém mínění Fr. Alb. Lange: Geschichte des Materialismus. Ježto spisovatel tento se staví na zvláštní stanovisko, oživen jest celkový obraz evropského myšlení od Demokrita až k Hartmanovi, a ve zdravé atmosféře přiznané, k odporu pobádající jednostrannosti dýchá člověk jako vykoupený z vylhané nestrannosti ve škrabošky zahalených akademiků.

shledali Pavla a Augustina vpleteny v nejhorší odpory a protivy. Právě u tohoto křesťanství neběží o normální náboženský názor světový, nýbrž o umělý, násilně skutý. Jakmile se probudila pravá filosofická hnutí — čehož u Římana nikdy nebylo, naproti tomu u Germána nemohlo chyběti — tu musila sobě odporující povaha této víry dát se pocítiti; a skutečně poskytuje to přímo tragický pohled viděti šlechetné muže, jako Scota Erigenu v 9. a Abaelarda ve 12. stol. sem tam se svíjeti v beznadějné snaze uvésti v souhlas vnucený jim věroučný komplex se samými sebou a mimo to s požadavky poctivého rozumu. Ježto církevní dogmata platila za nedotknutelna, byly pro filosofii dvě cesty: buď mohla otevřeně přiznati inkompatibilitu mezi ní a theologií — což byla cesta pravdivosti, anebo mohla popírati hmatavou očividnost, sebe a jiné klamati a tisíci úskoky a podskoky nutiti neslučitelné, aby se přece sloučilo, a to byla cesta nepravdivosti.

Cesta pravdivosti.

Cesta pravdivosti rozvětvuje se hned z počátku různými směry. Mohla vésti ku smělé, pavlovské, protiracionalistické theologii, jak ukazují Duns Scotus (1274—1308) a Occam († 1343). Mohla dále dáti podnět k zásadnímu podřízení logiky pod intuitivní cit, z čehož vyšla bohatá stupnice mystických světových pojetí, která počínají Františkem z Assisi (1182—1226) a Eckhartem (1260—1328) vedla k tak dalece odlišným duchům jako k Tomáši Kempenskému, původci Imitatio Christi (1380—1471) a Paracelsovi, zakladateli vědeckého lékařství (1493—1541), nebo Stahlovi, původci novější chemie (1660—1734). Anebo opět tato bezohledná pravdivost mohla způsobiti odvrácení od zaměstnání s křesťanskou theologií a nabytí obsáhlého, volného obrazu světa, jak to nacházíme již naznačeno u encyklopaedického Alberta Magna (1193 až 1280) a dále vypracováno u humanistů, na př. u Pico de la Mirandola (1463—94), jenž hellénskou vědu považuje za právě tak božské zjevení jako knihy židovské, a proto je studuje s náboženským ohnivým nadšením. Ale konečně mohla tato cesta ve příčině světového názoru co nejhloub založené duchy vésti, aby zkoumali základy tehdejší za autoritativní platící theoretické filosofie a ji zamítli a aby potom jakožto svobodní, zodpovědní mužové přikročili vybudovati no-

vou, hovící našemu duchu a našim vědomostem. Toto hnutí — vlastně »filosofické« — vychází u nás vždy od zkoumání přírody; jeho zástupci jsou přírodozpytečtí filosofové anebo filosofující přírodozpytci; ono počíná Rogerem Baconem (1214—1294), dřímá potom dlouho, potlačeno násilně církví, zvedá po zmohutnění přírodních věd znovu hlavu a urazí pyšnou dráhu od Campanelly (snad prvního uvědomělého poznatkového theoretika) (1568—1639) a Francis Bacona (1561—1626) až k Immanuelu Kantovi (1724—1804) na hranici 19. věku. Tak rozmanity byly lidskému duchu otevřené směry, když věrně šel za pokyny své pravé přirozenosti. A jistě měli jsme na každé ze jmenovaných stezek hojnou žeň. Z pavlinské theologie vyšla církevní reforma a politická svoboda, z mystiky náboženské zahloubání i reforma a zároveň geniální přírodověda, z probuzené humanistické touhy po vědění pravé, svobodnické, kulturní vzdělání, z novostavby speciální filosofie na základě přesného pozorování a kritického, volného myšlení ohromné rozšíření obzoru, prohloubení všech vědeckých poznatků a základ dokonalé přetvorby náboženských představ v [slovansko-] germánském smyslu.

Cesta nepravdivosti.

Druhá cesta, označená jako cesta nepravdivosti, zůstala naprosto neúrodna; neboť zde vládla násilná libovůle a libovolné násilí. Již pouhý úmysl, náboženství zracionalisovati, t. j. přizpůsobiti rozumu, a zároveň myšlení zapřáhnouti do jha víry, znamená dvojnásobné prohřešení proti lidské přirozenosti. Mohlo se to podařiti jenom bludem až k šílenství stupňovaným. Z různých cizích živlů stlučená církevní nauka musila býti prohlášena za neomylnu. A nyní tato theologie a filosofie byly přinuceny ke sňatku, a tato netvornost lidská vnucena jakožto absolutní, všeobsáhlá soustava k bezpodmínečnému přijetí. Na této cestě byl rozvoj přímočárý a krátký. Anselm († 1109) může býti považován za původce této metody, spoutati myšlení i cítění; sotva 150 let po jeho smrti Tomáš Aquinský (1227—74) a Ramon Lull (1234—1315) rozvili tuto soustavu na nejvyšší stupeň. Pokrok byl zde nemožný. Takováto absolutní theologická filosofie neobsahovala v sobě jádra možného rozvoje a nemohla

také povzbudivě působiti na některou větev lidské duševní činnosti; naopak znamenala nutný konec.[170]) Jak nedotknutelno jest toto tvrzení, ukázala nám bulla Aeterni patris ze 4. srpna 1879, která staví Tomáše Aquinského jakožto jediné autoritativního filosofa římského světového názoru i pro tento svět; a aby nic nescházelo, někteří stavěli Ramona Lulla s jeho Ars magna ještě nad Tomáše. Neboť skutečně Tomáš, jenž seděl v učení svém u nohou velikého Švába Alberta z Bollstadtu, označuje výslovně některé z nejvyšších mysterií — na př. Trojici a vtělení — za nechápatelné rozumem. Arci vykládá tuto nepochopitelnost rovněž racionalisticky, uče, že bůh úmyslně ji tak utvářil, aby víře připadla zásluha. Přece však alespoň nepochopitelnost připouští, čehož však Ramon nečiní. Bylť tento Španěl v jiné škole, u Mohamedánů totiž, a vssál tam základní učení semitského náboženství, že nic nesmí býti nepochopitelno, a snaží se tudíž dokázati vše, co by kdo chtěl, důvody rozumovými.[171]) Chlubí se též, že z jeho methody (otáčecího různobarevného terče s písmeny pro hlavní pojmy atd.) lze odvoditi všecky vědy, aniž by bylo nutno je studovati. A takto dožil se absolutismus v témž okamžiku svého dvojího dovršení: jednak ve vážné, mravně povznesené soustavě Tomášově, a na druhé straně v důsledně z nepravého principu vyvozené a tudíž absurdní nauce Ramonově. Jak soudí současník obou těchto duchů, Roger Bacon o Tomáši Aquinském, podal jsem dříve zprávu; podobně a právě tak případně mínil později lékař, mathematik a filosof Cardanus, který ztratil mnoho času s Ramonem Lullem: podivný mistr! učí všem vědám, aniž by znal jediné.[172])

---

[170]) Viz poznámky o nevědění jakožto zdroji všelikého přibývání zkušenosti na str. 215 II. a o universalismu v jeho sterilisující působnosti, str. 219 II. násl.

[171]) Srovn. str. 379. Velice důležita jest ostatně poznámka, že i Tomáš musí se utíkati k Semitům a na mnoha místech připíná k židovským filosofům, na př. k Maimonidovi, o čemž bližší u Dra Guttmana: Das Verhaeltniss des Thomas v. A. zum Judentum und zur jüdischen Litteratur. (Göttingen, 1891.)

[172]) Člověku napadá při tom Rousseau-ovo: »Quel plus sûr moyen de courir d'erreurs en erreur que la fureur de savoir tout?« (Který prostředek jest jistější upadati z chyby do chyby než zuřivá chtivost věděti vše? — překladat.)

A nyní obraťme se k oněm mužům, kteří nečinili násilí vnitřní své přirozenosti, nýbrž snažili se poznati boha v prosté pravdivosti a důstojnosti. Musím však předeslati methodologickou poznámku.

Scholastika. Při seskupení výše nastíněném (v theology, mystiky, humanisty a přírodozpytce) vypadl docela obvyklý pojem »scholastického období«. A skutečně domnívám se, že jest na tomto místě a vůbec pro živé pojetí filosoficko-náboženského rozvoje germánského světa postrádatelný, ne-li docela přímo škodlivý. Vzato do písmeny, znamená scholastik prostě školníka (ovšem nikoli školního sluhu — překladat.); název ten musil by tudíž zůstati omezen na muže, kteří své vědomosti čerpají pouze z knih; toť také skutečně příchuť, jakou tento výraz obdržel v mluvě obecné. Přesnější jest však následující. Převahu dialektického vlasoštěpství na neprospěch pozorování, převahu theoretického na úkor praktického nazýváme »scholastickým«, a každý muž, který souká takové soustavy ze svého mozku, jest scholastikem. Avšak v tomto pojetí nemá to slovo historické ceny; takoví scholastikové bývali za všech dob a jsou ještě dnes. Historicky rozumíme obyčejně tímto názvem skupinu bohoslovců, kteří usilovali po několik století určiti vztahy mezi myšlením a téměř již hotově vypracovanou a ztuhlou církevní naukou. Církevně historicky může takové sestavení býti docela upotřebitelno: »otcové« nejprve sestavili a ustanovili v rozhořčeném tisíciletém boji dogmata; tu po 500 let doktoři theologie — scholastikové — leželi si ve vlasech a přeli se, kterak by tato církevní nauka s okolním světem a jmenovitě s přirozeností lidskou mohla býti uvedena v souhlas, až posléze podzemní proud pravého lidství stále povážlivěji podkopával svatopetrskou skálu a hromový hlas Martina Luthera zaplašil theoretiky, čímž zavedeno třetí období, to jest praktického se osvědčování základních věd. Jak řečeno, církevně historicky možno z takového členění vyvinouti upotřebitelný pojem scholasticismu, filosoficky však shledávám, že velikou měrou svádí na scestí a jest pro dějiny germánské kultury docela neupotřebitelný. Co má na příklad znamenati, když ve všech učebnicích Scotus Erigena se uvádí jakožto původce scholastické filosofie? Erigena! jeden z největ-

ších mystiků všech dob, který vykládá Biblí verš za veršem allegoricky, který připíná bezprostředně k řecké gnosi a právě jako Origenes učí, že peklem jsou muka vlastního svědomí, nebem jeho radosti (De divisione naturae V., 36), každý člověk že bude posléze vykoupen, »ať žil v tomto světě dobře nebo špatně« (V., 39). A věčnosti že jest rozuměti z toho, že »prostor a čas jest nesprávné mínění« (III., 9) atd. Jaké pouto pojí tohoto smělého Germána s Anselmem a Tomášem? A i když máme zřetel k Abaelardovi, který jakožto Anselmův žák jmenovaným doktorům stojí mnohem blíže, kdož nenahlíží, že, když i zde byl účel týž — v souhlas uvésti rozum i theologii — methoda a výsledky tak dalece se rozcházejí, že jest přímo směšno, takové protivy pro vnější styčné body sváděti dohromady?[173]) A co znamená dávati dohromady zapřisáhlé protivníky, naprosté protivy Tomáše, Duns Scota a Occama zcela těsně s doctorem angelicem? když se nám chce namluviti, že jde pouze o jemné metafysické různosti mezi realismem a nominalismem? Naopak, právě tyto metafysické maličkosti jsou pouze vnější skořápkou a pravým rozdílem jest hluboká propast dělící jeden směr od druhého, jest fakt, že různé povahy kují z téhož kovu zcela různé zbraně. Povinností historikovou jest vytknouti, co ihned každý nenahlíží, rozlišovati, co se zprvu zdá býti jednotvárným, kdežto ve skutečnosti hluboce vnitřně od sebe se dostati usiluje, a naproti tomu slučovati, co, jako na př. Duns Scotus a Eckhart, zdánlivě jest si protivno, avšak v nejhlubší bytosti spolu se shoduje. Martin Luther dobře a hluboce vycítil rozdíl mezi těmito různými doktory; v jedné hodovní řeči praví: »Duns Scotus psal velmi dobře ... a byl bedliv učiti jemně, řádně a správně o věcech. Occam byl rozumný a myslivý muž ... Tomáš Aquinas jest mluvka a povídal.«[174])

---

[173]) Ježto se nechci opakovati, poukazuji v příčině Abaelarda na str. 447 násl. a 246 pozn. 65.

[174]) Cituji dle Jenského vydání z 1591, fol. 329; v nových rozšířených výborech těchto míst není, jakož i ostatních »o scholasticích vůbec«, v nichž Luther naříká na dobu svých studií: »da feine, geschickte Leute waeren mit unnützen Lectionibus und Büchern zu hören und zu lesen beschwert worden, mit seltsamen, undeutschen sophistischen Worten — —.«

A není-li konečně směšno, když Roger Bacon, vynálezce teleskopu, zakladatel vědecké mathematiky a filologie, hlasatel pravého zkoumání přírody, bývá házen do jednoho pytle s lidmi, kteří předstírali, že vědí všecko a proto témuž Rogeru Baconovi ústa zacpali a uvrhli jej do vězení? Kterak to, že Eckhard nepočítá se k Erigenovi a Amalrichovi, kteří platí za scholastiky? Děje se tak, poněvadž se chce tvořiti nová skupina mystiků. A aby nic nescházelo k umělosti soustavy, jest veliký František Assisský vůbec vyloučen, muž, jenž snad více než který jiný působil na směr duchů, muž, k jehož řádu náleželi Duns Scotus a Occam, k němuž se přiznává obnovitel přírodnického bádání Roger Bacon a který způsobil oživnutí mystiky mocí své osobnosti, jako žádný jiný! Tento muž, který v každém směru znamená pravou kulturní mocnost, ježto působil na umění zrovna tak mohutně jako na názor světový — vůbec nepřichází v dějinách filosofie, z čehož vychází na jevo neudržitelnost představy, že náboženství a světový názor jsou dvě zásadně různé věci.

Řím a Anti-Řím.

Domnívám se, že jsem podstatně přispěl ke stavbě mostu z nouze, jestli se mi podařilo, dosaditi na místě umělého schematu živé poznání. Takové poznání musí býti získáno ze života a nikoli z abstraktních pojmů. S čím se zde potkáváme, jest týž boj, totéž vzepření jako jinde: na jedné straně z národnostního chaosu vzešlý římský ideál, na druhé straně germánská svéráznost. Že Řím ve filosofii jako v náboženství i v politice nemůže se spokojiti ničím menším než bezpodmínečně absolutním, ukázal jsem. Sacrifizio dell' intelleto (obětování rozumnosti) jest první zákon, jejž Řím každému myslícímu rozumu ukládá. Jest to také zcela logicky ospravedlněno. Že jest s tím spojena mravní výše, ukazuje právě Tomáš Aquinský. Nadán onou zvláštní osudnou vlohou Germána, pohroužiti se v cizí názory a je k novému životu probuzené roditi, postavil Tomáš germánskou vědu a sílu přesvědčení do služby protigermánské věci. Dříve posílali Germáni vojáky a imperátory proti svým vlastním národům do pole, nyní stavěli theology a filosofy do služeb nepřítelových, a děje se ještě dnes tak jako se dálo už po 2000 let. Přece cítí každý nepředpojatý člověk, že takoví mužové jako Tomáš Aquinský činí

násilí své vlastní přirozenosti. Netvrdím, že lhou vědomě a úmyslně; avšak rozníceni vysokým ideálem římského snu podléhají suggesci a vrhají se na onen světový názor, který jejich osobnost a důstojnost ničí, jako se vrhá okřídlený pěvec do dračí tlamy. Proto nazývám tuto cestu cestou nepravdivosti. Kdo po ní jde, obětuje, co obdržel od boha, své vlastní Já; a v pravdě, toto není nic nepatrného; kdo obětuje svoji osobnost, ztrácí zároveň boha, jehož jediné v sobě samém mohl najíti. Kdo naproti tomu při svém světovém názoru neobětuje svoji osobnost, kráčí patrně v opačném směru, ať si jeho povaha jej nutí ke kterémukoliv pojetí a ať si se přiznává k církvi katolické nebo kterékoli jiné. Duns Scotus na př. jest přímo fanatický pop, všecek oddán specificky římskému učení, stokrát nesnášelivější a jednostrannější než Tomáš Aquinský; přece však z každého jeho slova věje nám vstříc ovzduší pravdivosti a autonomní osobnosti. S opovržením a svatým hněvem odkrývá tento doctor subtilis, největší dialektik církevní, celé tkanivo ubohých klamných závěrů, z nichž Tomáš vystavěl svou umělou budovu; není pravda, že dogmata křesťanské církve existují už před rozumem, a ještě méně je pravda, že (jak učil Tomáš) mohou býti jakožto nutné pravdy rozumem dokázány. Již domnělé důkazy existence boha a nesmrtelnosti duše jsou bídné sofistiky (viz Questiones subtilissimae); nemáť syllogismus ceny pro náboženství, nýbrž jediné víra; rozum netvoří jádro lidské přirozenosti, nýbrž vůle: voluntas superior intellectu (vůle nad rozumnost)! Byť byl Duns Scotus církevně sebe nesnášelivější, cesta, kterou kráčel, vedla ke svobodě; a proč? Protože tento Anglosas jest bezpodmínečně pravdivý; přijímá bez otázek všecko učení římské církve i ono, které činí násilí germánské bytosti, ale pohrdá každým podvodem. Který lutherský theolog 18. stol. byl by se odvážil existenci boha prohlašovati za filosoficky nedokázatelnou? Jakých pronásledování musil zažíti Kant právě pro toto tvrzení? Scotus již dávno to tvrdil. A Scotus stavě jedince výslovně jakožto »jediné skutečné« do středu své filosofie, zachraňuje osobnost; tím však všecko jest zachráněno. Že nyní ti, kdož se pohybují ve směru pravdivosti, všickni úzce náležejí dohromady, vysvitá z to-

hoto příkladu docela jasně; neboť čemu učil bohoslovec Scotus, to prožíval mystik František z Assisi: primát vůle, bůh bezprostřední vnímání a nikoli logický požadavek, osobnost »svrchované štěstí«; a na druhé straně Occam, žák Scotův a právě tak horlivý dogmatik jako jeho mistr, cítil se nucena, netoliko odděliti víru od vědění ještě přesněji, a racionalistické theologii učiniti konec důkazem, že právě nejdůležitější dogmata církevní jsou přímo protimyslná (čímž stal se zároveň zakladatelem pozorovacích věd), nýbrž on hájil také věci králů proti papežské stolici, t. j. bojoval pro germánský nacionalismus a proti římskému universalismu; zároveň také týž Occam bral statečně v ochranu práva církve proti přehmatům římského papeže, začež byl uvržen do vězení. Zde připínají, jak viděti, politika, věda a filosofie ve svém dalším rozvoji bezprostředně k theologii.

Již tato zběžná naznačení, doufám, dovedou vyvolati přesvědčení, že moje seskupení jde k jádru věci. Toto rozdělení dovoluje prospěšně tisíciletý přehled, od Scota Erigeny až k Schopenhauerovi. Další předností tohoto utřídění jest, že nás učí neomezené snášelivosti ke každému opravdovému, právě germánskému pojetí; netážeme se tolik po obsahu světového názoru, nýbrž zdali jest svobodný nebo nesvobodný? osobní nebo neosobní? Tím teprve se učíme sebe samy ostře lišiti od cizího a proti tomuto se všemi zbraněmi se stavěti. Nepřítel vplíží se tu zajisté do vlastní duše. Bylo-li jinak u Tomáše Aquinského? A nespatřujeme-li podobné u Leibnize a Hegela? Doctor invincibilis (nepřemožitelný) zván byl veliký Occam; kéž bychom měli v boji, jenž kulturu naši se všech stran ohrožuje, hodně četné doctores invincibiles!

Čtyři skupiny.

Nyní jest snad připravena půda k methodickému pozorování oněch čtyř skupin mužů, kteří životní svou sílu postavili do služeb pravdy, aniž by se byli domnívali, že ji mají všecku; jejich spojenou prací nový světový názor obdržel pozvolna určitější a určitější tvářnost. Jsou to theologové, mystikové, humanisté a přírodozpytci (k nimž náležejí v užším smyslu i filosofové). Podržíme si tyto skupiny, aniž bychom jim v tomto seskupení nějakou jinou důležitost přikládali, než výhodu praktičnosti.

Kdybych hodlal zastávati umělou thesi, tož by mi skupina theologů dala hodně lámání hlavy; též by mne mučil i pocit nekompetence. Nehledě k některým mně nesrozumitelným technickým jednotlivostem, pohlížím na theology rázu Duns-Scotova jako na bezprostřední průkopníky reformace a nejen reformace, nýbrž i jako na průkopníky dalekosáhlého hnutí základní důležitosti při výstavbě nového světového názoru. Známo jest, jakou hojnost metafysického bystrozraku upotřebil Kant ve své »Kritice čistého rozumu«, aby dokázal, »že všecky pokusy pouze spekulativního užití rozumu vzhledem k theologii zcela jsou neúrodny a neprospěšny;[175]) pro založení jeho světového názoru byl tento důkaz nutný; teprve Kant roztříštil klamnou budovu římské theologie nadobro. Totéž podnikli hned první theologové, kteří kráčeli po cestě pravdivosti. Nebyli sice Duns Scotus a Occam s to, podkopati církevní klamnou budovu na přímé cestě přírodozpytecké, jako Kant, avšak pro praktické účely dovodili totéž s dostatečnou přesvědčivou silou skrze tak zvanou reductio ad absurdum opačného tvrzení. Z tohoto poznání vyplynuly hned z počátku s mathematickou nutností dva důsledky: předně uvolnění rozumu se vším, co k němu náleží, ze služeb theologie, ježto se k ní nehodil; za druhé, zpětné uvedení náboženské víry na jiný kanon, ježto kanon rozumový se prokázal býti neupotřebitelným. A v skutku, co se týká uvolnění rozumu, vidíme již Occama připojovati se k řádovému bratru Rogeru Baconovi a žádati empirické pozorování přírody; zároveň jej vidíme zasahovati v obor praktické politiky ve smyslu rozšířené osobní a národní svobody, což bylo příkazem uvolněného rozumu, kdežto spoutaný rozum usiloval dokázati universální civitas Dei (za doby Occamovy ústy Dantovými) jakožto božské zřízení. A co druhého důsledku se týká, jest jasno, když učení náboženská nedocházejí platnosti v rozumových závěrech mozku, že theolog musí tím více usilovati, aby dokázal tuto platnost na jiném místě, a toto místo nemohlo býti jiné než sv. Písmo. Jakkoli paradoxní se to zdá býti v prvním okamžiku, jest přec skutečností, že

Theologové.

[175]) Viz oddíl Kritik aller spekulativen Theologie a srovnej též poslední odstavec v Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.

prudká, nesnášelivá, úzkoprsá orthodoxie Scotova v protivě ke svobodomyslně se tvářícímu, s augustinskými odpory zahrávajícímu klidu Tomášovu ukázala cestu k osvobození od církve. Neboť církví římskou tolik podporovaný směr Tomášův emancipoval ji vlastně zcela od učení Kristova. Již tlačila se církev se svými »otci« a koncily tak velice do popředí, že evangelium povážlivě pozbývalo důležitosti; tu podán byl důkaz, že dogmata »musí býti taková«, rozum že to může každé chvíle jakožto logickou nutnost dokázati. Avšak ještě dříve než Tomáš Aquinský přikročil k budování své babylonské věže, pocítilo několik hlubokomyslných duchů, že tento římskou církví do praxe a od Anselma do theorie zavedený směr hrozí smrtí všemu pravdivému náboženství; největší z těchto duchů byl František z Assisi. Zajisté náleží tento podivuhodný muž ke skupině mystiků, musí však býti jmenován i zde, ježto rytířové pravé křesťanské theologie dědili po něm životní impuls. I to zdá se býti paradoxní, neboť žádný světec nebyl méně theologem než František, avšak jest dějepisným faktem, že zde poukaz k evangeliu a k Ježíši Kristu tvoří spojku. Tento laik, jenž vniká násilím do církve, kněžství stranou pošinuje a zvěstuje všemu lidu slovo Kristovo; ztělesňuje prudkou reakci lidí po náboženství toužících naproti studené, nepochopitelné, na dialektických chůdách vykračující víře dogmatické. František, jenž od mládí stál pod valdenským vlivem, znal zajisté evangelium dobře; že nebyl upálen jako kacíř, musilo by býti divem, kdyby to nebyla zjevná náhoda; jeho náboženství dá se svésti ve slova Lutherova: »Zákon Kristův není naukou, nýbrž životem, není slovem, nýbrž podstatou, není znakem, nýbrž náplň sama.«[176]) Františkem zapomenutí vyrvané evangelium jest nyní skálou, na niž utekli se severní theologové, když se jim zjevnou stala neudržitelnost i nebezpečnost theologického racionalismu. A činí tak s vášní bojovného přesvědčení a z podnětu právě zažitého příkladu. V pravé protivě k Tomášovi učí Duns, že nejvyšší blažeností nebes nebude poznání, alébrž život. Jak takový směr musil časem působiti, jasno jest; slyšeli jsme dříve mluviti Luthera o Scotovi i Occamovi

---

[176]) Von dem Missbrauch der Messe, 3. díl.

s velikým uznáním, kdežto Tomáše nazval povídalem. Položení biblického slova za základ a vyzvednutí evangelického života v protivě k dogmatickému učení nemohlo vyjíti na prázdno. Vždyť i to více vnější hnutí vzpoury proti lesku a touze po penězích a proti všemu světskému směru kurie bylo tak samozřejmým důsledkem z těchto premiss, že vidíme již Occama táhnouti do pole proti všem těmto neřestem a že Jacopone da Todi, spisovatel Stabat Mater, z duševně nejznamenitějších italských františkánů 13ho stol., vyzývá ke zřejmé vzpouře proti papeži Bonifacovi VIII. a za to prožívá nejlepší léta svého života v podzemním žaláři. A když i právě Duns Scotus vynáší důležitost skutku, jako sotva kdo jiný, kdežto vzhledem k milosti a víře nemíní jíti ani tak daleko jako Tomáš, tož znamená to souditi jen velmi povrchně, míní-li kdo spatřovati v tom cos speciálně římského a nechápe, kterak nutně právě toto učení vede k učení Lutherovu; neboť těmto františkánům jde nade všecko o to, na místě formální pravověrnosti ve středu náboženství postaviti vůli na trůn, čímž stává se náboženství čímsi prožitým, zkušeností nabytým, přítomným. Jak dí Luther: »Víra jest základně dobrá vůle«; a na jiném místě: »jest to živoucí, činná, mocná věc, ta vůle, tak že jest nemožno, aby bez ustání nepůsobila dobro.«[177]) Tato »vůle«, toto »působení« jest, nač Scotus a Occam, poučeni Františkem, kladli všecek důraz. S pojmy »víra« a »dobré skutky« hraje se dnes jistými čtenými autory dost frivolní hra; i prosím každého nepředpojatého člověka, aby pozoroval Františka z Assisi a řekl, co tvoří jádro této osobnosti. Každý bude musit odpověděti: moc víry. Jest on ztělesněná víra: »nikoli nauka, nýbrž život; nikoli slovo, nýbrž podstata.« K bohu nevedlo ho kněžské napomínání, ani svátostní posvěcení, nýbrž pohled na ukřižovaného v chatrné kapli u Assisi a jeho slova v pilně čteném evangeliu.[178]) A přec platí František za zvláštního apoštola dobrých skutků. A nyní pozorujme Martina Luthera, zastance vykoupení věrou, a řekněme, zdali nevykonal žádných skutků, zdali tento život

---

[177]) Srovnej předmluvu k Epištole Pavlově Římanům.

[178]) Vizme P. Sabatiera: Život sv. Františka z Assisi, kap. 4.

nebyl úplně věnován působení, a zdali právě tento muž nám neodhalil tajemství dobrých skutků, že »býti musí to zcela svobodné skutky, pro žádnou jinou věc, leč aby bohu se člověk líbil... neboť je-li k tomu falešný přívěsek, že chceme skrze skutky se státi zbožnými a blaženými, nejsou už dobry tyto skutky, neboť nejsou již svobodny.[179]) Ať si učenci kroutí hlavou nad tím, my laikové chápeme dobře, že František z Assisi vedl k Duns Scotovi a tento zase k Martinu Lutherovi; neboť základem všude jest uvolnění osobnosti. Celý život Františkův jest vzpoura individua: vzpoura proti své rodině, vzpoura proti vší jej obklopující společnosti, vzpoura proti hluboce zkaženému duchovenstvu i proti církvi daleko odpadlé od apoštolské tradice; a kdežto kněžství mu předpisuje určité cesty jakožto jediné vedoucí k blaženosti, jde on svou vlastní cestou a obcuje jako svobodný člověk bezprostředně se svým bohem. Převedeno do řeči theologicko-filosofické, musilo takové pojetí vésti k výlučnému téměř zdůraznění svobody vůle, což také bylo i u Scota. Nutno připustiti bezpodmínečně, že tento theolog se svým jednostranným vyvýšením liberum arbitrium prozrazuje méně filosofické hloubky než jeho protivník Tomáš, ale za to více náboženské i politické. Tím zajisté podaří se této theologii přeložiti těžiště náboženství — v přímé protivě k Římu — do jednotlivce: »Kristus jsou dvéře ku spáse; na tobě, člověče, jest, vstoupiti tam nebo ne!« Vyzdvižení svobodné osobnosti jest věcí rozhodující a nikoli důvtipky o milosti a zásluze, o víře a dobrých skutcích. Po této cestě kráčelo se nutně vstříc protiřímskému, protikněžskému pojetí církve a vůbec jinému, nikoli historicko-materialistickému, nýbrž zvroucněnému náboženství. To se také brzy ukázalo. Předsunul sice právě Luther, politický hrdina, tomuto přirozenému náboženskému hnutí závoru na dlouhou dobu. Jako Duns Scotus zahalil i on své zdravé, silné, svobodou dýšící poznání do tkaniva důvtipečných theologemat a žil ještě všecek v historických a proto nesnášelivých představách z židovstva vzešlé víry; ovšem toto duševní nastrojení propůjčilo mu zase ke

---

[179]) Von der Freiheit eines Christenmenschen, 22, 25.

pravému dílu pravou sílu: ve svém zápase za vlast a důstojnost Germánů zvítězil, kdežto jeho ztuhlá, mnišská theologie rozdrobila se jako hliněný hrnec, jsouc malá pro ten obsah, jejž on sám tam vložil. Teprve v 19. stol. navázáno opět u oněch velikých theologů, aby dále se kráčelo po cestě svobody i učenosti o věcech božských.

Nepodceňujeme hodnoty theologů pro rozvoj naší kultury! Kdo bude dále sledovati, co zde bylo naznačeno, shledá, jak požehnáno jest jejich působení až do našich dnů. Když Abaelard zvolal: si omnes patres sic, at ego non sic! (kdyby všichni otcové takto, tož já nikoli takto), tož bylo by přání, aby hodně bohoslovců 20. stol. mělo touž zmužilost. Savonarola — jehož ohnivý duch nadchnul Leonarda, Michelangela, Raffaela — činí více pro osvobození, volaje s kazatelny: »Viz Řím, hlavu světa, a odtamtud pohlédni na údy! tu od paty až k temeni není nic zdravého více. Žijeme mezi křesťany, obcujeme s nimi; ale to nejsou křesťané; i bylo by lépe, kdybychom byli mezi pohany!«[180]) — tento mnich, jenž takto mluví k tisícům a svá slova zpečeťuje smrtí na hranici, činí více pro svobodu než celá akademie volných myslitelů; neboť tato svoboda neosvědčuje se míněním, nýbrž skutkem, »není slovem, ale podstatou«. V 19. stol. zbožný, vroucně náboženský Schleiermacher učinil pro získání živého náboženského světového názoru více než skeptický David Strauss.

Mystikové.

Pravou vysokou školou uvolnění od hieraticko-historického tlaku jest však mystika, philosophia teutonica, jak byla nazvána.[181]) Mystický názor až do posledních důsledků provedený odlučuje jednu dogmatickou domněnku po druhé jakožto allegorii; co potom zbývá, jest čistý symbol, neboť náboženství není potom více míněním, nadějí, přesvědčením, nýbrž životním zážitkem, bezprostředním stavem mysli. Lagarde

---

[180]) Predigt am Erscheinungsfest, 1492.

[181]) Lamprecht dosvědčuje o německém národě vůbec, že »základem jeho poměru ke křesťanství byla mystika. (Deutsche Geschichte, 2. vyd., 2. sv., str. 197); toto platilo neomezeně až k zavedení povinného racionalismu Tomášem Aquinským, později doplněného materialismem jezovítů.

dí kdesi: »Náboženství jest bezpodmínečná přítomnost«; tento poznatek jest mystický.[182]) Nejdokonalejší výraz absolutně mystického náboženství nalézáme u arijských Indů; veliké germánské mystiky však dělí sotva šíře vlasu od jejich indických předchůdců i současníků; vlastně dělí je jenom jedno: že indické náboženství jest nefalšovaně indoevropské, v němž mystika má své přirozené, všeobecně uznané místo, kdežto pro mystiku ve svazku semitské historie s pseudosemitskou magií místa není, pročež byla od našich různých vyznání v nejlepším případě jenom trpěna, ponejvíce však byla a jest pronásledována. Se svého stanoviska mají křesťanské církve pravdu. Slyšme na př. místo z 49. kázání Eckhartova: »Pokud jsem tím neb to anebo mám to ono, tož nejsem a nemám všecko; jakmile však rozhodneš, že ani to ani ono nejsi a nemáš, tož jsi všude; jakmile tedy ani to ani ono nejsi, jsi všecko.«[183]) Toť učení Atmanovo, naproti němuž theologie Duns Scotova jest právě tak nezávažna jako theologie Tomy Aquinského. A ještě jedno musí zde býti předesláno: takovým mystickým náboženstvím bylo i náboženství Ježíše Krista; ono mluví z jeho skutků i z jeho slov. Že království boží »jest uvnitř nás«,[184]) nepřipouští žádného empirického nebo historického výkladu.

Přirozeně nemohu se dáti do širšího výkladu o podstatě mystiky, což by znamenalo chtít vystihnouti lidskou přirozenost na málo řádcích tam, kde jest »bezedná«. Mně příslušelo pověděti jen tolik, aby i méně zasvěcený ihned nahlédl, pokud jest nutnou tendencí mystiky uvolňovati od církevních příkazů. Na štěstí není v naší povaze sledovati myšlénky až k jejich posledním důsledkům, jinými slovy, dát se jimi tyranisovati, a tak vidíme, kterak Eckhart přes své učení Atmanovo zůstává dobrým dominikánem, který ovšem stěží uniká inkvisici, přece však podepisuje všeliké

---

[182]) Bohoslov Adalbert Merx dí ve svém spise: Idee und Grundlinien einer allgem. Geschichte der Mystik, 1893, str. 46: »Jedno jest jisto pro mystiku, že představuje empirickou skutečnost náboženství jakožto jevu tak dokonale, že bez historické znalosti mystiky nemůže býti řeči o skutečné náboženské filosofii.

[183]) Vydání Pfeifferovo, str. 162.

[184]) Viz str. 201.

orthodoxní vyznání víry, a my nedožijeme se — přes všecko doporučování spánku míru (sopor pacis) Bonaventurou (1221—74) a jinými — že by někdy kvietismus nám podvázal životní cévu jako Indům. Chci zde jenom naznačiti, kterak zástup mystiků působí bořivě proti cizímu, nám předanému náboženství a zároveň jest mocně-tvůrčím podporovatelem nového názoru světového, hovícího naší svéráznosti. Zásluhy těchto mužů oběma směry bývají z pravidla málo uznávány.

Velice nápadna jest nejprve nechuť k židovskému náboženskému učení; každý mystik chtě nechtě jest rozeným antisemitou. Nejprve pomáhají si zbožné duše, jako Bonaventura, vykládajíce celý Starý Zákon allegoricky a jeho vypůjčené mythické součásti symbolicky — tendence to, se kterou se již o pětset let dříve setkáváme jako s docela vypěstěnou u Scota Erigeny a kterou ostatně můžeme sledovati mnohem dále nazpět až k Marcionovi a Origenovi.[185]) Leč tím nespokojují se duše žíznící po pravém náboženství. Přísně věřící Tomáš Kempenský modlí se s tklivou naivností k bohu: »Nedej, aby mluvili ke mně Mojžíš nebo proroci, ale mluv Ty sám . . . . od oněch arci slyším slova, ale duch schází; jest sice pěkné, co praví, ale srdce to nezahřívá.«[186]) S těmito city setkáváme se u všech téměř mystiků; nikde v tak líbezné způsobě jako u velkého Jakuba Böhme (1575—1624), který vida, že dále to nejde, pomáhá si slovy: »Zde leží Mojžíšovi přikrývka na očích« a vyloží věc volně po svém způsobu.[187]) Vážnější jest jeho odpor, kde se týká představ nebe a pekla a zvláště tohoto. Jest také představa pekla beze sporu skvrnou církevního učení. Zrozena v maloasiatské špíně bezraçových otroků, vypěstěna v chaotických, nevědomých, bestiálních stoletích upadajícího a zaniklého římského imperia, byla vždy protivna ušlechtilým duchům, byť i málo jich dovedlo ji přemoci jako Origenes a onen nepochopitelně vysoký duch, Scotus Erigena.[188]) Že jen málo jich to

---

[185]) Viz str. 39 II.

[186]) De imitatione Christi, kniha 3. kap. 2.

[187]) Viz na př. Mysterium magnum, oder Erklaerung über das erste Buch Mosis, kap. 19, § 1.

[188]) Ohromné rozšíření Erigenova Rozdělení přírody v 13. století ukazuje, jak všeobecná byla touha zho-

dovedlo, snadno pochopíme, neboť církevní křesťanství vyvilo se pomalu na náboženství nebe a pekla; všecko ostatní bylo vedlejší. Sáhněme jen ke kterékoli kronice, uvidíme strach před peklem působiti jako nejúčinnější, ponejvíce jako jedinou náboženskou pružinu. Ohromná obročí církevní, její nevypočítatelné příjmy odpustků mají původ svůj ve strachu z pekla. Když později jezovité učinili tento strach bez okolků stěžejným bodem všeho náboženství,[189]) jednali zcela logicky a brzy klidili mzdu za důslednou svoji upřímnost; neboť nebe a peklo, odměna a trest, tvoří dnes více než jindy vlastní anebo alespoň působivý podklad naší církevní mravouky.[190]) »Otez la crainte de l'enfer à un chrétien et vous lui ôterez sa croyance« (vezměte křesťanu strach před peklem a vzali jste mu víru), soudí ne zcela neprávem Diderot.[191]) Uvážíme-li to všecko, pochopíme, jak veliký význam mělo, když Eckhart rozvinul toto pěkné učení: »Kdyby nebylo ani pekla ani říše nebeské, i potom ještě věřil bych v boha, tebe sladkého otce a v tvoji vysokou přirozenost«, a když k tomu dodává: »pravou, dokonalou podstatou ducha jest, že miluje boha pro jeho vlastní dobrotu, i kdyby nebylo ani nebe ani pekla.«[192]) Asi o padesát let později vyslovuje se neznámý spisovatel díla Theologia deutsch mnohem určitěji, neboť dává své desáté kapitole název: »Jak dokonalí lidé ztratili strach před peklem a touhu po nebesích« a dovozuje, kterak jenom v osvobození od těchto představ se jeví dokonalost: »tito lidé jsou svobodni, protože pozbyli strachu z útrap čili pekla jakož i naděje na odměnu čili nebeské království a žijí spíše v čistší poddanosti a poslušenství věčné dobroty, v úplné svobodě

---

stiti se toho šeredného výplodku orientálské fantasie. I Luther píše: »Člověk má peklo v sobě.«

[189]) Viz str. 91 II. a j.

[190]) Jezovité jsou jen důslednější než ostatní. Pamatuji si, kterak dvanáctileté děvče po hodině náboženské leželo v křečích, v něž upadlo ze strachu, jaký nahnal lutherský duodecimopapež nevinnému dítěti před peklem. Takové vyučování náleží před forum mravní policie.

[191]) Pensées philosophiques, XVII.

[192]) Srovn. 12. traktát a poznámku k němu. I František z Assisi nekladl téměř žádné váhy na peklo a ne mnohem více na nebe. (Sabatier na j. m. str. 308.)

vroucí lásky.« Není potřeba vyvozovati, že mezi touto svobodou a »vrávorající úzkostí«, jaké učí Loyola jakožto duši náboženství, jest propast hlubší než ona, která dělí hvězdu od hvězdy. Zde mluví dvě radikálně různé duše: germánská a negermánská.[193]) V následující kapitole tento tak zvaný »Frankfurťák« rozvádí dále, že není vůbec pekla v obyčejném významu toho pojmu jakožto budoucí trestnice, nýbrž peklo že jest jevem našeho přítomného života. Vidno, že tento kněz se zcela připojuje k Origenovi a Erigenovi, dospívaje závěru: »Peklo zanikne a nebeské království zůstane.« A ještě jedna poznámka vyznačuje jeho pojetí zvlášť drasticky. Nazývá nebe i peklo »dvěma dobrými, bezpečnými cestami pro člověka v této časnosti«; nedává však jedné »cestě« přednosti před druhou a míní, že člověku může i v pekle býti »zcela dobře a tak bezpečně jako v nebesích«! Toto pojetí, jež tak nebo podobně zase nacházíme u jiných mystiků, na př. u Eckhartových žáků Taulera a Seuse, dostává u Jakuba Böhme zvláště častý a zřetelný výraz myšlení, které tu myšlénku dále sledovalo a hodlá přejíti od záporného ke kladnému. Tak odpovídá na př. k otázce: »Kam letí duše, když tělo umře, ať blažená nebo zatracená?« »Nepotřebuje vyletěti, nýbrž vnější smrtelný život i s tělem odloučí se jen od ní. Ona má nebe i peklo předem v sobě . . . . neboť nebe i peklo jest přítomno všudy.«[194]) Zde není nic nejasného, neboť, jak každý vidí, my stojíme již oběma nohama na půdě nového náboženství; potud ovšem nikoli nového, ježto Böhme právě zde se může odvolávati ke slovům Kristovým »Království boží nepřichází zevně se tváříc« a skutečně se také odvolává — ale nového náboženství v protivě ke všem křesťanským církvím. A Böhme jde beze strachu dále a popírá naprostý rozdíl mezi dobrem a zlem; vnitřní základ duše, dí, není ani dobrý

---

[193]) Upozorňuji, že Wulfila docela nedovedl přeložiti do gotštiny pojmy nebe a ďábla, ježto tato šťastná řeč takových pojmů neměla.

[194]) Der Weg zu Christo, kn. 6, § 36—37. Představa to, která jest dědictvím indoevropským a svědčí neklamně o raçe spisovatelově. Když Peršan Omar Khayyám vyslal svou duši na zvědy, vrací se tato se zprávou: »Já sama jsem nebem i peklem.« (Rubáiyát.)

ani zlý, bůh sám jest obojí: »On sám jest veškerou bytostí, jest dobrem i zlem, nebem i peklem, světlem i tmou;[195]) teprve vůle »rozhoduje« v množstvu indifferentních skutků, teprve vůlí vykonavatelovou stává se čin dobrým nebo zlým. Toť čistě indické učení; že prostě odporuje učení křesťanské církve, ukázali theologové již dávno a bez námahy.[196])

Kdežto jmenovaní mystikové i nepřehledný zástup těch, kteří podobně myslili, ať protestanté ať katolíci, v církvi setrvali, byly veliké skupiny mystiků, kteří snad ve vnitřním pojetí podstaty náboženství nešli tak daleko jako Theologia deutsch a Jakub Böhme, anebo jako ona svatá paní Antoinette Bourignon (1616—80), která chtěla všecky sekty sloučiti zrušením nauk Písem a jediným zdůrazněním touhy po bohu, ale muži, kteří přímo táhli do pole proti všemu církevnictví a kněžství, proti dogmatům, Písmu i svátostem. Tak na př. Amalrich ze Chartresu († 1209), professor bohosloví v Paříži, zavrhoval celý Starý Zákon a všecky svátosti, nechávaje platno toliko zjevení boží v srdci každého jednotlivce. Odtud povstal spolek »Bratří svobodného ducha«, svazek to, jak se zdá, dosti kluzký i násilnický. Jiní zase, jako Jan Wessel (1419—89) dosáhli větší mírností větších výsledků; Wessel stojí zcela na mystickém stanovisku, že náboženství jest vnitřní přítomný zážitek, ale spatřuje v postavě Kristově božsky pudivou sílu tohoto zážitku a nechtěje zničiti církev, která tento vzácný odkaz sprostředkovala, hodlá ji očistiti zničením římských výplodků. Velmi podobně Staupity, ochránce Lutherův. Takoví mužové, kteří nepozorovaně přecházejí do třídy bohoslovců toho druhu jako Wyclif a Hus, jsou působiví předchůdcové reformace. Při reformaci samé byla mystika potud silno súčastněna, pokud Martin Luther v nejhlubší hloubi svého srdce jí náležel: on miloval Eckharta a sám obstaral první tištěné vydání Theologia deutsch; hlavně pak jeho učení o přítomné přeměně skrze víru bez mystiky jest nesrozumitelno. Na druhé straně však tak zvaní

---

[195]) Mysterium magnum, 8, 24.

[196]) Srovn. spisek dra Alberta Peipa: Jakob Boehme, 1860, str. 16. násl.

»Schwarmgeister« nadělali mu mnoho mrzutosti a byli by záhy jeho životní dílo zkazili. Mystikové po způsobu Tomáše Münzera (1490—1525), kteří zprvu spílali »tichošlápským reformátorům« a později otevřeně se bouřili proti vší světské vrchnosti, škodili víc než co jiného veliké politické církevní reformě. A ba i takoví ušlechtilí mužové jako Kašpar Schwenkfild (1490—1561), přešedše od kontemplativní mystiky ku praktické církevní reformě, roztříštili pouze síly a probudili zlé náruživosti. Jakub Böhme setrvávaje klidně ve své církvi, ale uče, že svátosti (křest a večeře) nejsou »podstatnou věcí« v křesťanství, více pořídil.[197]) Působiště pravého mystika jest uvnitř, nikoli vně. A proto vidíme na př. v 16. stol. protestantského kotláře Bunyana a zbožně katolického kněze Molinosa vykonati více trvalejšího pro osvobození z úzce církevních, chladně-historických pojetí náboženských, než celé tlupy svobodných myslitelů. Bunyan, jenž nikomu v životě neublížil, strávil větší díl svého života ve vězení, jsa obětí protestantské nesnášelivosti; něžný Molinos, štvaný od jezovitů jako vzteklý pes, podrobil se bez hlesnutí od inkvisice mu uloženému pokání, a to tak těžkému, že od něho umřel. Oba působí dál a dále, pozvedajíce uvnitř církve duchy nábožensky nadané na vyšší úroveň, a tím jistě se připravuje odpadnutí.

Když jsem naznačil, kterak mystika na přečetných místech bořivě působila na vnucené nám negermánské představy, tož zbývá ještě poukázati, jak neobyčejně bohatou a povzbudivou v každé době býti se ukázala pro výstavbu našeho nového světa a náš nový světový názor.

---

[197]) Srovn. Der Weg zu Christo, 5. kniha, 8. kap. a spis Von Christi Testament des heil. Abendmahles, kap. 4., § 24. »Pravý křesťan přináší svou svatou církev s sebou do obce. Jeho srdce jest pravá církev, kdež dlužno konati bohoslužbu. Kdybych chodil tisíc let do kostela a každého týdne přijímal svátost a každodenně dostával rozhřešení a nebudu míti Krista v sobě, tož vše jest faleš a neprospěšná hračka a není odpuštěním hříchů.« A o úřadě kazatelském míní Boehme: »Svatý duch káže posluchači ze všeho tvorstva; vše, nač se jenom podívá, vidí tu kazatele božího.« (Der Weg zu Christo, kn. 5., kap. 6 § 14. 16.)

Zde bylo by na místě s Kantem — jenž jako Luther, ač byl s mystiky intimně srostlý, přece nechtěl o nich mnoho věděti — rozeznávati mezi »snílky rozumu« a »snílky citu«.[198]) Skutečně jsou tu dva hlavní směry, jeden se zřetelem ke mravně-náboženskému, druhý více k metafysickému. Bylo by však nesnadno provésti rozlišení, ježto metafysika a náboženství nedají se v duchu Germánově nikdy odděliti. Jak důležito jest na př. přeložiti dobro a zlo úplně do vůle, viděli jsme u Duns Scota naznačeno a u Eckharta a Böhma jasně vysloveno. K tomu pak vůle musí býti svobodna. Leč každé mystice jest vlastní cit nutnosti, a to, poněvadž mystika jest úzce srostlá s přirozeností, v níž vždy spatřujeme působiti nutnost.[199]) Proto také Böhme nazývá přírodu »věčnou« a popírá její stvoření z ničeho, což jest zcela filosoficky myšleno. Jak tedy zachrániti volnost? Jak viděti, zde obepínají se mravní a metafysický problém, jako dva tonoucí; a skutečně věc stála špatně, až veliký Kant, v jehož rukou různé niti — theologie, mystika, humanismus a přírodozpyt — se sbíhaly, přišel na pomoc. Jediné poznáním transscendentální ideality času a prostoru může býti svoboda zachráněna, aniž by rozumu učiněno bylo násilí, t. j. poznáním, že naše vlastní bytost světem jevu úplně se nevyčerpává, že spíše trvá přímý antagonismus mezi světem, jejž chápeme smysly a myslíme mozkem a mezi naprosto nepochybnými zkušenostmi našeho života. Tak na př. svoboda: Kant dovodil jednou pro vždy, že »žádný rozum nemůže vysvětliti možnost svobody«;[200]) neboť příroda a svoboda jsou protivy; kdo jako zavilý realista to popírá, shledá, bude-li otázku sledovati až do posledních důsledků, že mu nezbude ani příroda ani svoboda.«[201]) Naproti přírodě jest svoboda prostě nemyslitelna. »Co je svoboda vzhledem praktickým, rozumíme zcela dobře, ve smyslu theoretickém však co se týká její přirozenosti, nemůžeme ani bez odporu pomýšleti chtít

---

[198]) Traeume eines Geistersehers a t. d. Díl I. 3. —

[199]) Viz vývody na str. 242 a násl.

[200]) Über die Fortschritte der Metaphysik.

[201]) Kritik der reinen Vernunft (Erlaeuterung der kosmologischen Idee der Freiheit.

jí rozuměti«,[202]) neboť: »že má vůle hýbá mým ramenem, není mi srozumitelnější, než kdyby někdo řekl, že táž vůle by mohla i měsíc zadržeti v jeho kruhu; rozdíl jest ten, že ono jest mou zkušeností, toto však nikdy mi nevešlo do smyslů.«[203]) O svobodě vůle hýbati mým ramenem, mám zkušenost, a proto dospívá Kant na jiném místě k nevývratnému závěru: »Každá bytost, která nemůže jednati jinak, leč pod ideou svobody, jest proto právě vzhledem praktickým skutečně svobodna.«[204]) Přirozeně nemohu se zde pouštěti do dalších výkladů metafysických, doufám však, že z toho, co pověděno, každý sezná, jak úzce zde souvisí světový názor a náboženství. Takový problem nemohl Židům přijíti na mysl, ježto nepozorovali hloub ani přírody ani svého vnitřního »já« a na obě strany zůstali státi na stanovisku pouhé dětské empirie; o africkém, egyptském a ostatním lidském vyvrheli, který pomáhal budovati křesťanskou církev, netřeba ani mluviti. — Zde tedy — kde bylo odhaliti nejhlubší tajemství lidského srdce — musila býti podniknuta nová výstavba od základů; neboť Helléné pro ni málo vykonali,[205]) a Indové byli ještě docela neznámi. Augustin — po své pravé vloze skutečný mystik — ukázal svým pozorováním o podstatě času směr a rovněž Abaelard vzhledem ke prostoru, avšak teprve praví mystikové šli věci na kloub. Na idealitu času a prostoru neúnavně kladou důraz. »V Nûs jest obsažen veškeren čas«, dí Eckhart vícekrát. Anebo opětně: »Vše, co jest v bohu, jest přítomné Nûs, bez obnovy, bez dění.«[206]) Zvlášť závažný jest zde onen slezský švec, neboť u něho ztrácejí takové poznatky téměř všecku abstraktní příchuť a mluví bezprostředně od srdce k srdci. Je-li čas jen podmíněná forma, není-li bůh »podroben prostornosti«,[207]) potom věčnost není nic budoucího, nýbrž

---

[202]) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 3. část, 2. odd. bod 3.

[203]) Traeume eines Geistersehers. díl 2. hl. 3.

[204]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 3. oddíl.

[205]) Viz str. 107. a násl.

[206]) Kázání 95. vydání Pfeifferova.

[207]) Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesens, kap. 14.

my ji pojímáme již přítomně všecku, a tak píše Boehme své proslulé verše:

Komu jest čas věčností
a věčnost jako přítomnost,
ten jest prost všech nesnází.

Druhý, úzce s tím souvislý problém současné vlády volnosti i nutnosti měli mystikové stále na mysli; mluví totiž mnoho o »vlastní« měnlivé vůli v protivě ku »věčné« neměnitelné vůli (nutnosti) a podobně více; a rozřešil-li teprve Kant tuto hádanku, tož současník Jakuba Boehma, velikého »snílka citu«, dostal se k tomu nablízko. Giordano Bruno (1548—1600), z nejznamenitějších »snílků rozumu« všech dob, vyřkl paradoxon, že svoboda a nutnost jsou synonyma! Smělý to čin mystického myšlení, hledícího okem pravého badatele ven a vyznávajícího, že zákon přírody jest nutnost; potom však zkouší vlastní nitro a doznává: mým zákonem jest svoboda.[208]) Tolik o příspěvku mystiků k positivní výstavbě nové metafysiky.

Důležitější jest ještě jejich působení pro zbudování čisté mravouky. Nejpodstatnější bylo o tom již uvedeno: přeložení mravní hodnoty do vůle, čistě jakožto takové; náboženství nebudiž jednáním se zřetelem k budoucí odměně nebo trestu, nýbrž přítomným činem, pojetím věčnosti v přítomném okamžiku. Tím povstává patrně zcela jiný pojem hříchu a tudíž i cnosti, nežli onen, jejž zdědila křesťanská církev od židovstva. Tak dí na př. Eckhart, že nemůže býti nazýván cnostným člověk, který koná skutky, jak je káže cnost, nýbrž ten jediné jest cnostný, který tyto skutky koná »z cnosti«; a srdce nemůže se státi čistým modlitbou, nýbrž z čistého srdce vyplývá čistá modlitba.[209]) S touto myšlénkou setkáváme se u všech mystiků jakožto středem jejich víry, a ona tvoří také jádro Lutherova

---

[208]) Srovn. De immenso et innumerabilibus I., II. a Del infinito, universo e mondi, ke konci prvního dialogu. Zde geniální intuicí odkrývá se totéž co Kant zjistil geniální kritikou o 200 let později: »Příroda a svoboda mohou bez odporu býti přisouzeny téže věci, ale v různém vztahu, jednou jako jevu, podruhé jako věci o sobě (Prolegomena § 53.).

[209]) Výrok 43. Srovnej též Kázání 13.

náboženství;[210]) nejdokonalejší výraz našla však u Kanta: »Nelze nikde ve světě, ba vůbec mimo něj něco si mysliti, co by bez omezení mohlo býti považováno za dobré, leč jediné dobrou vůli. Vůle není dobrá tím, co působí, ne svou způsobilostí dosáhnouti nějakého zamýšleného účelu, nýbrž jediné chtěním, t. j. o sobě dobrá... Kdyby pak zvláštní nepřízní osudu anebo skrovnou výbavou macešské přírody se nedostávalo úplně tomuto chtění mohutnosti provésti své záměry, kdyby i při nejlepší snaze ničeho nebylo pořízeno a zůstala jen ta dobrá vůle, tož přece tato vůle by se leskla pro sebe samu jako drahokam, jako něco, co má svou plnou hodnotu v sobě samém. Prospěšnost nebo neužitečnost nemůže této hodnotě ničeho ani přidati ani ubrati.«[211]) Bohužel, musím se zde omeziti na tento střed germánské mravouky; ostatní odtud vyplývá samo.

Ještě o jedné věci musím se zmíniti, než se rozloučím s mystiky: o jejich vlivu na přírodozpyt. Vroucí láska ke přírodě jest u všech téměř mystiků silně vyjadřeným povahovým rysem, a proto pozorujeme u nich řídkou sílu intuiční. Často stotožňují přírodu s bohem, druhdy staví mu ji naproti jako »věčné« a téměř nikdy neupadají v onu dědičnou chybu křesťanské církve: učit ji podceňovati a nenáviděti. Ovšem Erigena stojí ještě tolik pod vlivem církevních otců, že považuje podivování se přírodě za hřích podobný cizoložství,[212]) leč jak jinak již smýšlí František z Assisi! Čtěme jen jeho proslulou hymnu na slunce, kterou napsal krátce před svou smrtí jakožto poslední a nejdo-

---

[210]) Srovn. Freiheit eines Christenmenschen. Jak novou a přímo protiřímskou ukázala se tato myšlénka, vysvítá velmi jasně z Hans Sachse Disputation zwischen einem Chorherrn und Schuhmacher (1524), v níž učení, že dobré skutky nedějí se, aby nebe bylo získáno, též nikoli »ze strachu před peklem«, zvlášť se obhajuje od ševce proti knězi jakožto »Lutherův plod«.

[211]) Grunlegung zur Metaphysik der Sitten I. Přirovnejme též konečný odstavec pojednání Traeume eines Geistersehers a jmenovitě pěkný výklad Matouše XXV., 35—40 na důkaz, že před bohem mají cenu jenom ty skutky, které člověk koná, aniž by myslil na možnost odměny (v Religion innerhalb der Grenzen a t. d. 4. kus).

[212]) De div. naturae, kn. 5., kap. 36.

konalejší výraz svých citů a pěl dnem i nocí až do skonání, a to způsobem tak slunečně jarým, že církevně-zbožné duše se bouřily, slyšíce ji se smrtelné postele.[213]) Tam mluví se o »matce« zemi, o »bratřích« slunci, větru a ohni, o »sestrách« měsíci, hvězdách a vodě, o tisícerobarevných květinách a plodech, posléze o milé sestře de morte corporale (tělesné smrti), a celek končí chválou, žehnáním a díkem altissimo, bon signore (nejvyššímu, dobrému pánu).[214]) V této vroucí písni nevzpomenuto ani jedné věroučné zásady církevní. Málo věcí je poučnějších než přirovnání mezi tímto výlevem srdce muže ven a ven náboženského, jenž nyní své poslední síly sbírá, aby zajásal veškeré přírodě nadšené, všeho církevnictví prosté t a t - t v a m - a s i, a mezi orthodoxním, bezduchým, chladným vyznáním víry vysoce učeného, ve státnickém umění a bohosloví zkušeného Danta ve 24. zpěvu jeho »Paradiso«.[215]) Dante ukončil tím starou, mrtvou dobu, František zahájil dobu novou. Jakub Boehme staví přírodu výše sv. Písma: »Nenajdeš knihy, v níž bys mohl lépe zkoumati boží moudrost, nežli když půjdeš na zelenou a kvetoucí louku; tam uvidíš podivuhodnou moc boží, budeš ji čichati a chutnati, ač jest to pouze podobenství... ale hledajícímu jest to milým učitelem, nalezne tam příliš mnoho.«[216]) Toto smýšlení razilo vlivně dráhu našemu přírodozpytu. Potřebuji jen poukázati na Paracelsa, jehož veliký význam pro všechen obor přírodních věd denně více se uznává. Velikou a trvalou zásluhou tohoto znamenitého muže není objevování faktů — naopak svým neblahým spojením s magií a astrologií dal do oběhu mnoho absurdního — nýbrž duch, jejž vštípil přírodnímu zkoumání. Virchow, pro mystiku zajisté nezaujatý svědek, jenž měl smutnou zmužilost, nazvati Paracelsa »šarlatánem«,

---

[213]) Sabatier, l. c. str. 382.

[214]) Tímto zpěvem osvědčil se František pravým raçovým Indo-Germánem v příkré protivě k Římu. U arijských Indů nacházíme písně na rozloučenou svatých mužů, které téměř slovo za slovem se shodují s hymnou Františkovou, na př. s písní Herderem zněmčenou v jeho G e d a n k e n e i n i g e r B r a h m a n e n: Erde, du meine Mutter a t. d.

[215]) Srovn. též str. 87 II.

[216]) D i e d r e i P r i n c i p i e n g ö t t l i c h e n W e s e n s, kap. 8, § 12.

svědčí přece výslovně, že on to byl, jenž zasadil staré medicině smrtelnou ránu a vědě daroval »ideu života«.[217]) Paracelsus jest tvůrce vlastní fysiologie, nic víc a nic méně, a to jest tak vysoká sláva, že i střízlivě-vědecký dějepisec lékařství mluví o »povznešené, jasné postavě tohoto heroa«.[218]) Paracelsus byl fanatický mystik; on mínil: »vnitřní světlo stojí vysoko nad hovadským rozumem«; odtud veliká jednostrannost. Tak na př. nechtěl mnoho věděti o anatomii, zdála se mu býti »mrtva«; za věc hlavní považoval »závěr z veliké přírody — ze vnějšího člověka — na malou přirozenost jednotlivce«. Avšak aby mohl se dostati k tomuto vnějšímu člověku, staví dva principy, jež staly se základními pro všecku přírodovědu: pozorování a pokus. Tím se mu podařilo státi se prvním zakladatelem racionální pathologie: »horečka jsou proudy, jež samy se hojí« a t. d., též racionální therapie: cílem lékařství má býti podpora hojivých snah přírody. A jak krásné jest jeho napomenutí mladých lékařů: »Nejvyšší důvod léčby jest láska — — láska jest to, která tomu umění učí a mimo ni nezrodí se žádný lékař.«[219]) A ještě jedné zásluhy tohoto dobrodružného mystika budiž vzpomenuto: byl první, jenž zavedl němčinu na universitu! Pravda a svoboda byla právě hesla vší pravé mystiky; proto její apoštol zapudil z posluchárem jazyk privilegované vylhané učenosti a vzpíral se vytrvale oblékati červenou livrej fakulty: »vysoké školy dávají jenom červený kabát, baret a dále čtyřhranné blázny.«[220]) Ještě mnoho jiného vykonala mystika, zvláště na poli mediciny a chemie. Tak vynalezl na př. mystik van Helmont (1577—1644) bolest utišující »laudanum« a objevil kyselinu uhličitou; byl první, jenž

---

[217]) Přednáška (Croonian Lecture) v Londýně 16. března 1893.

[218]) Hirschel: Geschichte der Medicin, 2. vyd. str. 208.

[219]) Srovn. Kahlbaum: Theophrastus Paracelsus, Basilej 1894, str. 63. V této přednášce mnoho nového materiálu se uvádí, v němž dokazuje se lživost žalob proti tomuto velikému muži — opilství, pustý život a t. d. Též se vyvrací báchorka, že neuměl plynně mluviti a psáti latinsky.

[220]) Pamětihodno jest, že pojem a slovo »Erfahrung« (zkušenost) bylo zavedeno do němčiny od mystika Paracelsa (srovn. Eucken: Terminologie, str. 125).

seznal pravou povahu hysterie, katarrhů a j. Glisson (1597—1677), který svým objevem dráždivosti živého vlákna pošinul naše znalosti zvířecího organismu o obrovský krok, byl vyslovený mystik, u něhož, dle vlastního přiznání, »vnitřní smysl« vedl operační nožík.[221]) Tento seznam mohl by snadno býti prodloužen, stačí však vytknouti skutečnost. Mystikové — jak jsme viděli na Stahlovi a velikém astronomu Keplerovi, stejně horlivém mystiku jako protestantovi — vrhli mnoho geniálních blesků na cestu přírodovědě a na přírodovědě založené filosofii. Nebyl sice spolehlivým vůdcem ani spolehlivým pracovníkem; avšak buďtež mu ponechány zásluhy i v tomto oboru. Nejenom že mnoho objevil, nejenom že plnil svým ideovým bohatstvím často prázdný arsenál tak zvaných empiriků (tak opisuje na př. Francis Bacon celé kapitoly z Paracelsa, aniž ho cituje), nýbrž jemu jest vlastní jakýs instinkt, který ničím na světě nemůže býti nahražen a jehož musí umět použíti lidé střízlivější. »Nezřetelný poznatek nese v sobě zárodky jasného poznání«, chápal již v předešlém století filosof Baumgartem.[222]) O tom má Kant hluboké slovo. Známo, že právě tento filosof neuznává jiného značení empirických jevů nežli mechanické, a to »poněvadž ony základy světových jevů, které spočívají na zákonech pohybu pouhé hmoty, mohou býti pochopeny«; což mu však nevadí pronésti se o životní síle Stahlově, dnes tolik pomlouvané, způsobem povzbuzujícím: »Přece však jsem přesvědčen, že Stahl, jenž rád organicky vykládá změny živočišné, často jest pravdě blíže než Hofmann, Boerhave a jiní, kteří síly nehmotné pouštějí ze souvislosti a drží se pouze důvodů mechanických.«[223]) A já míním, že tito mužové, kteří »stojí pravdě blíže«, získali si při výstavbě nové vědy a světového názoru značných zásluh, a my nemůžeme jich postrádati ani v přítomnosti ani v budoucnosti.

---

[221]) Že učení o popudivosti pochází od Glissona a nikoli od Hallera, uvádí Virchow ve zmíněné přednášce.

[222]) Citováno dle J. von Steina: Entstehung der neueren Aesthetik, 1886, str. 353 násl.

[223]) Traeume eines Geistersehers, díl I. hl. 2.

Humanisté.

Že humanisté tvoří v jistém smyslu přímou protivu mystiků, jest zcela zřejmo; ale vlastního odporu zde není. Tak na př. Boehme přes to, že nebyl učencem, staví pohany, pokud jsou »dítkami svobodné vůle«, velmi vysoko a míní, že v nich duch svobody zjevil divy veliké, jakož jest viděti z jejich zanechané moudrosti;[224]) ano on směle tvrdí: »v těchto vysoce rozumných pohanech zrcadlí se vnitřní svatá říše.«[225]) A na druhé straně všichni téměř praví humanisté zabývají se hlavní otázkou všeho mravnostního učení a dospívají všeobecně s Pomponazzim (1462—1525) k závěru: cnost, jdoucí za odměnou, není cností; strach a naději považovati za mravní vzpružiny, jest dětinské stanovisko, důstojno jen hrubého lidu; myšlénku nesmrtelnosti jest zkoumati čistě filosoficky a nelze ji bráti v úvahu v příčině mravnosti atd.[226])

Humanisté zrovna jako mystikové usilovali shroutiti Římem vnucený náboženský názor světový a jiný postaviti na jeho místo, ale těžiště jejich výkonů jest na jiném místě. Jejich bourací zbraní jest skepse; zbraní mystiků naproti tomu byla víra. I tam, kde humanismus nevedl až k vyslovené skepsi, dával přece vždy půdu pro velmi nezávislé soudy.[227]) Zde by hned mohl býti jmenován Dante, jemuž Virgil více platí než některý církevní otec a který »klade štěstí člověka do očiňování vlastní individuální síly«.[228]) Petrarca, jenž obyčejně jmenován bývá jakožto první vlastní humanista, následuje příkladu svého velikého předchůdce: Řím nazývá »bezbožným Babylonem« (empia Babilonia) a církev »drzou děvkou«:

Fondata in casta et humil povertate
Contra i tuoi fondatori alzi le corna
Putta sfacciata!

(Založena v čisté a pokorné chudobě — zvedla jsi rohy proti svým zakladatelům — nestydatá k . . . o! — překladat.)

---

[224]) Mysterium pansophicum, 8. text, § 9.
[225]) Mysterium magnum kap. 35, § 24.
[226]) Tractatus de immortalitate animae.
[227]) Srovn. Paulsen: Geschichte atd. pozn. 3.
[228]) De Monarchia. III. 15.

A podobně jako Dante napadá Petrarca Konstantina, jenž svým osudným darem (»mal nate richezze«) kdysi čistou, pokorně chudou nevěstu Kristovu přeměnil v nestydatou cizoložnici.[229]) Záhy však byla skutečná skepse tak nevyhnutelným výsledkem humanistického vzdělání, že obsadila kollegium kardinálů a posadila se na papežský trůn; teprve reformace ve spojení s omezeným mozkem baskickým vynutila pietistickou reakci. Již na počátku 16. stol. staví italští humanisté princip: intus ut libet, foris ut moris (uvnitř, jak libo, na venek, jak můžeš), a Erasmus uveřejňuje svou nesmrtelnou Chválu bláznovství (Encomium moriae), v níž církve, kněžství, dogmata, mravouka, zkrátka, celá římská budova, všecko »smrduté zelí theologické«, jak on to nazývá, tak byly strhány, že mnozí se domnívali, že toto jedno dílo ponuklo k reformaci více než všecko ostatní.[230]) Stejná methoda i nadání došlo v 18. století Voltairem stejně silného výrazu.

Nejdůležitějším příspěvkem k positivní výstavbě germánského světového názoru jest opětné navázání našeho duševního života na příbuzné nám Indoevropany, předem ovšem na Hellény,[231]) a potom pozvolné vypracování představy »člověk« vůbec. Mystik zničil čas a s tím i dějiny — docela oprávněná to reakce

---

[229]) Sonetti e canzoni (v 3. díle). První, kdož dokázali nepravost domnělého Kontantinova darování, byli slavný humanista Lorenzo Valla a učený bohoslovec Krebs. Valla pozvedl se proti všeliké moci papežově, ježto jest týž »vicarius Christi et non etiam Caesaris« (viz Döllinger: Papstfabeln, 2. vyd. str. 118).

[230]) Všickni první velicí humanisté němečtí jsou antischolastičtí. (Viz Lamprechta IV. str. 69.) Jest neodůvodněno činiti výtku mužům, jako jsou Erasmus, Coornhert, Thomas More a j., že se nepřidali k reformaci. Takoví mužové byli v následku svých humanistických studií rozumově příliš daleko před svou dobou, než aby byli mohli dávati přednost lutherské nebo kalvinistické dogmatice před římskou; oni větřili — což také nadešlo — novou éru všestranné nesnášelivosti a měli za to, že spíše bude možno roztříštiti až do dřeně zrezavělou církev, než více jich s humanistického stanoviska rovněž tak neudržitelných, ale nyní v boji proti sobě zocelených. S této vysoké rozhledny znamenala reformace novou životní lhůtu, poskytnutou církevnímu bludu.

[231]) Vlastní humanista 19. stol. byl indolog. Srovnej o tom můj spisek Arische Weltanschauung.

proti zneužívání dějin církví; úlohou humanistů bylo, znovu zbudovati pravdivé dějiny. Od Pico de la Mirandola, jenž poznává boží vůdcovství v duševních činech Hellénů, až k velikému humanistovi Janu Bohumíru Herderovi, jenž se táže, »zdali bůh by neměl míti v celku plánu v určení našeho lidského rodu«, a jenž sbírá »hlasy« všech národů, vidíme tento dějepisný rámec se rozšiřovati, vidíme stále určitěji vystupovati dotykem s Hellény vzbuzenou snahu, všecky zkušenosti pořádati a takto je utvářeti, z čehož vyplynuly mnohé nepomíjitelné vymoženosti. Viděli jsme, kterak u mystiků introspekce vedla k objevu vnější přírody, neočekávaný to paradoxní výsledek; podobný — ale v obráceném směru — vykvetl také humanismu; neboť bylo to studium okolního lidstva, co vedlo k ohraničení národní svéráznosti a k rozhodnému zdůraznění nesmírné hodnoty jednotlivé osobnosti. Filologové a nikoli anatomové první postavili pojmy v základě různých lidských raç, a byť dnes byla nastala reakce, ježto jazykozpytci přílišnou váhu chtěli klásti pouze na jazyk,[232]) tož přes to humanistická rozlišení potrvají po všecky časy; neboť jsou to fakty přírody, jež možno daleko jistěji vystihnouti ze studia duševních výkonů než z katalogisování šířky jejich lebek. Analogicky vzešla ze studia mrtvých jazyků lepší znalost živých. Viděli jsme, že v Indii se zrodila vědecká filologie ze vřelé tužby, polozapomenutému idiomu správně rozuměti; podobně vedlo se i u nás. Na zevrubnou znalost cizích, avšak příbuzných jazyků následovala vzrůstající důkladná znalost našeho jazyka. Arci nemůže býti popřeno, že právě tento postup způsobil vzhledem jazykovým pošmurnou přechodní dobu; původní instinkt národní byl oslaben a hluchá učenost tropila — jako obyčejně — pravé klukovské kousky s nejsvětějším dědictvím; přece však naše jazyky vyšly zčistěny z klasických žhavých pecí, snad méně mohutny než jindy, ale za to jakožto ohebnější a vůbec dokonalejší nástroje pro myšlení dále rozvité kultury. Římská církev byla nepřítelkyní našich jazyků, ale humanisté nebyli jejich nepřáteli (jak se nerozumně tvrdívá); naopak ve spolku s mystiky zavedli právě oni domácí jazyky do

---

[232]) Srovn. str. 268.

literatury a vědy: od Petrarky a Boccaccia až k Boileau a Herderovi všude to pozorujeme, a na universitách mystikové, jako Paracelsus, vynikající humanisté, jako Christian Thomasius, vynucují násilně užívání mateřského jazyka a vysvobozují jej z nevážnosti, v niž upadl dlouho trvavším vlivem Říma. Co tím bylo získáno pro vytvoření našeho světového názoru, jest prostě nezměrno. Latina jest vysokou hrází, působící na vysušení duševního pole a vylučující živel metafysický; jí není dáno tušení tajemného, kráčení po hranicích říše vyzkoumatelného a nevybadatelného; jest to řeč právnická a nenáboženská. Smíme tvrditi se vší určitostí, že by se nám nikdy nebylo mohlo zdařiti vybudovati náš světový názor.[233])

Avšak budiž tato zásluha veliká jakkoliv, ona ještě nevyčerpává příspěvku humanistů k našemu kulturnímu dílu. Ono vytknutí a zdůraznění oprávněnosti, ba posvátnosti individuálného vedlo poprvé ke vědomému uznání hodnoty jednotlivé osobnosti. Bylo sice toto poznání obsaženo již v myšlénkovém směru Duns Scotově, avšak obecným majetkem stalo se teprve prácemi humanistů. Rozhodujícím jest zde představa g e n i a — t. j. osobnosti v nejvyšší její potenci. Mužové, jejichž vědomosti objímaly rozsáhlé pole, znamenali pomalu, jak různou měrou osobnost se projevuje býti samosprávnou a potud také naprosto původní a tvůrčí. Od počátku hnutí humanistického možno sledovati jitřenku tohoto nutného poznatku, až pronikl u huma-

---

[233]) Velice bohatou kořist vyneslo by šetření vlivu našich moderních jazyků na filosofii, jež v nich nalézá výraz. Angličina na př., tak bohatá poetickou suggestivní silou, postrádá způsobilosti sledovati jemnou myšlénku až do její nejtajnějších závitů; na jistém bodě se ukáže, že se hodí jen pro střízlivě praktické anebo pro blouznivě poetické. Němčina, zároveň méně poetická a méně kompaktní, jest nepřirovnatelně lepším nástrojem pro filosofii; v její výstavbě převládá logický princip, mimo to dovoluje její bohatá stupnice výrazových nuancí vyjádřiti nejjemnější rozdíly, a tím hodí se k nejpřesnější analysi i pro naznačení poznatků, které se analysovati nedají. Skotští myslitelé přes své mimořádné nadání nemohli to dovésti nikdy dále přes zápornou kritiku Humovu; Immanuel Kant, pošlý z téhož skotského kmene, obdržel v dar němčinu a byl tím uschopněn vykonati dílo myšlénky, jež žádným překladovým uměním nemůže býti do angličiny převedeno.

nistů 18. stol. tak mohutně, že doznal výrazu na všech stranách a v nejrůznějších pojetích, od Winckelmannova světlého názoru, jenž se týkal děl nejpatrnějšího utváření, až k Hamannovým pokusům sejíti po tmavých stezkách až do nejvnitřnější duše tvůrčích duchů. Nejvhodněji označil Diderot v pomníku humanismu, ve velké francouzské encyklopaedii, geniálnost jakožto vyšší působivou sílu duševní výrazem l'activité de l'âme. Co jest u jiných vzpomínka, jest u genia skutečný názor; vše se v něm oživuje a všecko zůstává živoucím; »kráčela-li kolem věcí geniálnost, jest, jakoby bytost věci byla se přeměnila, ježto povaha její rozlévá se po všem, čeho se dotekla.«[234]) Podobně Herder: »Geniové lidstva jsou přátelé a osvoboditelé, jeho ochránci a pomocníci. Jeden krásný čin, k němuž nadchnou, působí nesmazatelně do nejhlubší dálky.«[235]) Právem Diderot i Herder činí rozdíl mezi geniem a nejznamenitějším talentem. Podobně liší Rousseau genia od talentu a ducha, avšak dle svého způsobu více subjektivně, ježto míní, kdo sám není geniem, že nikdy nepochopí, v čem pozůstává geniálnost. Hluboká slova chová jeden z jeho listů: »C'est le génie qui rend le savoir utile« (genij činí vědění užitečným).[236]) Mimo to Rousseau věnoval celý spis hrdinovi, jenž jest bratrem geniovým a s ním triumfem osobnosti; příbuznost mezi oběma naznačil Schiller nazvav ideje geniovy »hrdinskými«. »Bez hrdin není národa!« zvolal Rousseau. A co povyšuje muže na hrdinu? Vynikající duševní síla; nikoli zvířecí zmužilost, nýbrž moc osobnosti.[237]) Kant definuje genia jakožto »talent vynalézati, čemu nemožno učiti ani učiti se«.[238]) Bylo by snadno, rozmnožiti tyto výroky na sta; tak velice humanistické vzdělání pozvolna posunulo otázku po významu osobnosti do popředí lidského zájmu. Teprv roz-

---

[234]) Viz článek »Génie« v Encyclopédie; nutno čísti celý, šest stran dlouhý článek. Velmi zajímavé věci o témž thematě čteme v Diderotově pojednání De la poésie dramatique.

[235]) Kalligone, 2. díl, V., I.

[236]) Lettre à M. de Scheyb, 15. července 1756.

[237]) Dictionnaire de musique et Discours sur la vertu la plus necessaire aux héros.

[238]) Anthropologie § 87 c.

lišováním mezi jedinci — pro mystiku uzavřené thema — vystoupil plný význam převyšujících osobností jakožto pravých nositelů rozvoje schopné, svobodnické kultury; proto také toto rozlišování bylo z nejpožehnanějších činů pro vznik naší nové kultury; neboť ono povzneslo v pravdě veliké muže na podstavec, na nějž náležejí a kde je každý může zřejmě spatřovati. To teprve jest svoboda: bezohledné uznávání lidské velikosti, ať se projevuje jakkoli. Toto »svrchované štěstí«, jak Goethe to nazval, vydobyli nám humanisté zpět; musíme je tudíž všemi silami zachovati. Kdo nám je chce loupiti, i kdyby s nebe sestoupil, jest naším úhlavním nepřítelem.

Více nemíním pověděti o humanistech, ježto bylo by to jen opakováním všeobecně známého; zde mohu předpokládati, že netoliko fakty, ale i jejich význam se obyčejně správně posuzují; jediné onen světlý střed — emancipace individuálného — obyčejně bývá přehlížen a musil zde býti zdůrazněn; jenom očima geniovýma můžeme postřehnouti jasný názor světový, který toliko v našich jazycích může nabýti výrazu.

Přírodozpytci-filosofové.

I poslední skupina zápasníků o nový světový názor, skupina přírodozpytců-filosofů, jest každému vzdělanci dobře známa; mohu se tedy i zde omeziti na vytčení toho, čeho vyžaduje účel této kapitoly.

Základním faktem jest zde, že lidé, chtíce chápati svět, nespokojují se domnělými autoritativními výroky, nýbrž sami se obracejí na svět a jeho se dotazují; to bylo po staletí hříchem. Dobře-li pozorujeme, byla to všech těchto skupin probouzejícího se germánstva společná vlastnost. Mystik zajisté hrouží se ve své vlastní nitro — tedy také do světa — a pojímá bezprostřední přítomnost svého individuálního života s takovou silou, že písemná svědectví i věrouka blednou na věci vedlejší; jeho methodu mohli bychom zváti objektivací subjektivně dané látky světové. Úlohou humanistovou jest naproti tomu, sbírati a zkoumati všecky lidské dokumenty — důležitý to dokument světových dějin; již pouhá snaha svědčí o objektivním zájmu pro lidskou přirozenost vůbec a žádnou jinou cestou falešné osobování domnělých autorit nebylo rychleji podkopáno. Ale i uvnitř theologie razil si tento

směr dráhu; neboť Duns Scotus chtěje míti rozum a svět odděleny od víry, osvobozuje se k samostatnému životu, a jeho řeholní bratr Roger Bacon žádá tolikéž svobodné, žádným theologickým zřetelem nespoutané studium přírody a zakládá takto vlastní přírodozpytnou filosofii. Pravím »přírodozpytnou« filosofii a nikoli přírodní filosofii, neboť tohoto názvu užívá se pro jisté soustavy, kdežto já chci zdůrazniti pouze methodu.[239]) Tato methoda jest však také hlavní věcí, tvoříc pojítko a působíc, že přes různost směrů a pokusů řešení naše filosofie jakožto celkový jev přece se důsledně správně rozvila a stala se pravým kulturním živlem, připravivši a až do jistého stupně také provedši nový světový názor. Jádrem této methody jest pozorování přírody, a to nezájemné, jediné ku pravdě mířící pozorování. Tato filosofie jest filosofie jako věda, čímž liší se nejen od theologie a mystiky, nýbrž i od onoho nebezpečného a věčně neúrodného druhu: filosofie jako logiky. Theologie nalézá oprávnění, sloužíc buď veliké myšlénce nebo politickému účelu, mystika pak jest bezprostředním jevem života; bráti však logiku samu k výkladu světa, a nepovznésti názor, zkušenost za zákonodárce, znamená pravdu prostě dáti do okovů, což dále neznamená nic méně než nový výbuch pověry. Proto vidíme nové období přírodozpytné filosofie počínati všeobecnou vzpourou proti Aristotelovi. Tento Hellén nejenom že rozebíral formální zákony myšlení a tím učinil jich užívání jistějším, za čež zasluhuje díků všech příštích pokolení, ale on podnikl řešiti veškery problémy neprobadaného i neprobadatelného cestou logickou, a tím stala se věda nemožnou.[240]) Předpokladem zákonodárné logiky jest zajisté, že člověk jest měrou všech věcí, kdežto v pravdě — jakožto bytost pouze logická — není měrou ani sebe sama. Telesius (1508—86), znamenitý mathematik a přírodozpytec z

---

[239]) »Přírodní filosofií« rozumíme jednak dětský a dětinský materialismus, jehož užitek pro celkové dílo, jakožto »hnoje, mrviti půdu pro filosofii« (Schopenhauer) nemůže býti popírán, a na druhé straně jeho protějšek. Schellingův transcendentální idealismus, jehož užitečnost musí býti posuzována na základě starého, aesthetického dogmatu, dle něhož jest ceniti umělecké dílo tím výše, čím méně může sloužiti nějakému myslitelnému účelu.

[240]) Srovn. vývody na str. 120 násl. a v odd. »Věda«.

Neapole, předchůdce Harveyův v pracích za objevením oběhu krevního, jest snad první, jenž si ustanovil úlohou, ubohý lidský mozek očistiti od této aristotelovské pavučiny. Arci učinil již Roger Bacon nesmělé k tomu začátky a Leonardo s otevřeností genia nazval aristotelovské učení o duši a o bohu »vylhanou vědou« (str. 114.); též prý Luther, když ještě dlel v lůně římské církve, byl prudkým protivníkem Aristotelovým a měl úmysl očistiti filosofii od jeho vlivu;[241]) avšak nyní teprve přišli mužové, kteří měli odvahu odkliditi lež vlastníma rukama. Nemířili jenom na Aristotela a nikoli hlavně na něho, nýbrž na celou vládnoucí soustavu, dle níž logika, místo aby byla služkou, seděla královnou na trůně. Bezprostředními žáky Telesiovými byli Campanella, poznatkový theoretik, a Giordano Bruno; oba statečně pomáhali hroutiti logickou modlu na hliněných nohách. František Bacon, jehož jakožto filosofa nelze sice přirovnávati s těmato oběma, přece vykonával daleko větší vliv a stál v přímé závislosti, jednak k Telesiovi, jednak k Paracelsovi, tedy ke dvěma zapřisáhlým protiaristotelovcům. Svou kritikou veškerého hellénského myšlení střelil arci daleko za cíl, avšak právě tím se mu podařilo učiniti více neb méně tabula rasa pro pravou vědu a vědeckou filosofii, pro onu jediné správnou methodu, kterou v předmluvě ke své Instauratio magna trefně označuje jako: inter empiricam et rationalem facultatem conjugium verum et legitimum (mezi schopností empirickou a rozumovou pravé a zákonné manželství — překl.). Netrvalo dlouhou dobu a v římské církvi vystoupil Gassendi (1592—1655) s Antiaristotelickými Cvičeními, »jedním z nejostřejších a nejbujnějších útoků proti aristotelské filosofii«, jak dí Lange. Byť tento kněz byl považoval za moudřejší, spáliti svou knihu až na několik úlomků, zůstává ona přece znakem doby, a to tím více, ježto právě tento Gassendi se stal hlavním podporovatelem pozorovacích věd a přesně mechanického výkladu jevů přírodních. Aristo-

---

[241]) Toto tvrzení mám z Discours de la conformité de la foi avec la raison, § 12 od Leibnize. Později mínil Luther: »Smím říci, že hrnčíř má více umění z přirozených věcí, než jest napsáno v oněch knihách« (Aristotelových). Sendschreiben an den Adel, Punkt 25.

teles učinil osudný krok od pozorování přírody k theologii; nyní přichází theolog, roztrhá aristotelovské klamné úsudky a vede člověka zpět k čistému pozorování přírody.

Pozorování přírody.

Hlavním bodem v nových filosofických snahách — od Rogera Bacona ve 13. stol. až do Kanta na prahu 19. stol. — jest tedy základní zdůraznění pozorování jakožto zdroje vědění. Cvik ve věrném pozorování přírody tvoří proto nadále legitimaci každého filosofa, který chce býti jmín vážným. Ovšem musí slovo příroda býti bráno v obsáhlém smyslu. Tak na př. Hobbes studoval hlavně lidskou společnost, nikoli fysiku nebo medicinu; na tomto kuse přírody však osvědčil svůj pozorovací dar a dal najevo i tím svoji vědeckost, že věnoval své myšlení téměř výlučně státu, předmětu, jejž nejlépe znal. Všichni naši epochální filosofové skutečně si také zasloužili ostruh v exaktních vědách a mají mimo to dalekosáhlou kulturu, t. j. ovládají methodu i látku. Tak jest na př. René Descartes (1596—1650) původně mathematikem, a to znamenalo v dobách, kdy mathematika denně vyrůstala z potřeb objevitelů, fysika a astronoma. Byl tedy důvěrným s přírodou od mládí v její rušných jevech. Než počal filosofovati, stal se ještě horlivým anatomem a fysiologem, tak že mohl napsati netoliko jako fysik pojednání o podstatě světla, nýbrž i jako embryolog o rozvoji plodu. Kromě toho s filosofickými úmysly »četl pilně ve veliké knize světa«; byl vojákem, dvořanem, mužem společenským; pěstoval hudbu s takovým výsledkem, že byl vybídnut napsati Základy hudby; šerm pěstoval tak horlivě, že napsal theorii šermu: to vše — jak sám dí — aby se učil správněji mysliti než učenci, kteří zůstávají po celý život uzavřeni ve své studovně.[242]) A teprve teď, vycvičen přesným pozorováním přírody mimo sebe, obrátil řídký tento muž svůj zrak do nitra a pozoroval přírodu v sobě samém. Toto jednání jest nadále — přes všeliké odstíny v jednotlivostech — typickým. Leibniz byl ovšem ve věci hlavní omezen na mathematiku, což právě zamezilo, aby se někdy byl vzdal — přes všechen od mládí mu vštěpovaný scholasticismus — me-

[242]) Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Díl I.

chanického pojetí přírodních jevů; nám se dnes lehko směje prestabilované harmonii, avšak nezapomínejme, že toto monstrosní mínění svědčí o pevném přichýlení k přírodovědecké methodě a poznání.[243]) Locke byl medicinskými studiemi přiveden ke svým filosofickým myšlénkám; Berkeley, ač knězem byl, studoval již v mladých letech důkladně chemii a fysiologii a jeho geniální Theory of vision uhádla mnohé intuitivně, co exaktní věda teprve později měla zjistiti, což svědčí o úspěchu správné přírodovědecké methody při velikém nadání. Wolf byl neobyčejně zdatný, nejenom na poli mathematickém, nýbrž stejně i na fysikálním a ovládal tolikéž ostatní vědy své doby. Hume četl pilněji ve knize světa (jak pověděl Descartes) než ve knize přírody; pole jeho exaktních studií byly jednak dějiny a jednak psychologie —

---

[243]) Leibnizova soustava jest poslední, heroický pokus užíti čistě vědecké methody ve službách historické, absolutní theologie, jež v pravdě bezpodmínečně ruší každou vědeckou methodu. V protivě k Tomáši Aquinskému vychází zde pokus, víru a rozum uvésti ve shodu, od rozumu a ne od víry. Rozum však neznamená zde pouze logickou raciocinaci, nýbrž veliké mathematické základní principy skutečného poznání přírody; a poněvadž u Leibnize vládne nepřemožitelný živel empirické pravdy, kdežto Tomáš na obou stranách operuje jenom stínovými obrazy, proto absurdnost soustavy Leibnizem vymyšlené bije více do očí. Člověk v přírodní vědě tak nevědomý jako Tomáš mohl sebe i jiné klamati falešnými úsudky; Leibniz naproti tomu byl nucen přijetí dvojříše — ve smyslu přírody a nadpřirozenosti (supranatur) — odhaliti v celé její neudržitelnosti, a právě proto, poněvadž byl úplně obeznámen s mathematicko-mechanickým pojetím přírodních jevů. Tím stal se jeho geniální pokus epochálním. Že Leibniz jako metafysik náleží k velikým myslitelům, dokazuje fakt, že tvrdil transscendentální idealitu prostoru a snažil se hlubokomyslnými mathematicko-filosofickými důkazy ji dovoditi (o čemž bližší u Kanta: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 2., poučka 4, pozn. 2). Jak velkolepým byl Leibniz jakožto čistě přírodovědecký myslitel, o tom svědčí jeho theorie, že souhrn sil v přírodě je neměnitelný, čímž zákon o zachování energie, na nějž jakožto na vymoženost 19. stol. tolik si zakládáme, vlastně již byl vysloven. Neméně významný jest krajně individualistický ráz Leibnizovy filosofie. V protivě ke všejednomu Spinozovu jest proň »individuace«, »specifikace« základem všeho poznání. »V celém světě není dvou bytostí, které by byly naprosto nerozlišitelny« — praví. (Zvlášť dobře provedeno ve Feuerbachově »Darstellung der Leibnizschen Philosophie, § 3.)

nikoli fysika a fysiologie, a to právě také tísnilo jeho filosofickou spekulaci v jistých směrech; čí oko jest zbystřeno pro takové věci, brzy zpozoruje, že Humovo myšlení strádá tím základním zlem, že se napájí jenom ze vnitra a nikterak ze vnějšku, což vždy znamená převládu logiky na úkor budující, vynalézavé fantasie a čímž čistě záporný výsledek se vysvětluje přes neobyčejnou sílu duševní; Hume jest jako osobnost znamenitější než Locke a přece nevyslal do světa (mám za to, že se nemýlím) tolik konstruktivních idejí. Přes to počítáme jej přec ke přírodozpytcům, neboť v čistě lidském oboru pozoroval tak bystře a věrně jako žádný z jeho předchůdců a nikdy neuchýlil se od methody, kterou si vytknul v prvním svém spise: pozorování a pokus.[244]) U Kanta konečně tvoří obsáhlé vědomosti ve všech odvětvích vědeckých a důkladné zabývání se přírodovědou za jeho dlouhého života rys, který často bývá přehlížen. Jeho žák Herder vypravuje: »Lido-národo-přírodověda, přírodozpyt, mathematika a zkušenost byly zdroje, z nichž oživoval svoje přednášky a rozprávky; nic mu nebylo lhostejno, co stálo za vědění.« Kantova spisovatelská činnost ve službách přírodovědy trvá od jeho 20. až do 70. roku, od jeho pojednání: Gedanken von der wahren Schaetzung der lebendigen Kraefte, na němž počal pracovati r. 1744, až k pojednání: Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung, vydaného r. 1794. Po třicet let nejvíce byly navštěvovány jeho přednášky v zimě o anthropologii, v létě o fysikální geografii, a denní jeho druh Wasianski vypravuje, že až do posledních dnů Kantovou velmi živou zábavou stolní byla »ponejvíce meteorologie, fysika, chemie, přírodopis a politika«. Kant ovšem (pokud vím) sám nikdy nebyl pozorovatelem a experimentátorem jako Descartes; ale jakým výborným nepřímým byl pozorovatelem, ukazují spisy, jako jeho popis velikého zemětřesení 1. listop. 1755,

---

[244]) Nesmíme též přehlédnouti, že Hume sotva by byl docílil svých filosofických výsledků bez vymožeností obklopujícího jej filosofického myšlení, jmenovitě vymožeností současných francouzských přírodovědeckých sensualistů. Mnohým vzhledem Hume zdá se mi býti spíše duševně příbuzným s italskými humanistickými skeptiky druhu Pomponazziho a Vaniniho než s filosofujícími přírodozpytci.

jeho úvahy o sopkách na měsíci, o theorii větrů a mnohé jiné; a nemusím snad ani připomínati, že Kantovy filosofické úvahy o kosmické přírodě vynesly dvě nesmrtelná díla: »Die allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes« (1755) a »Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« (1786). Z úspěšného pozorování přírody vzatá a pozorováním přírody nacvičená methoda proniká i Kantův všecek život i myšlení, tak že jej jakožto objevitele lze přirovnati Koperníkovi a Galileimu. Ve své Kritice čistého rozumu dí: »Pravá methoda metafysiky jest stejna s tou, kterou zavedl Newton do přírodních věd a jež měla tak prospěšné výsledky.« A v čem záleží tato methoda? »Zjištěnými zkušenostmi vyhledávati pravidla, dle nichž jisté jevy přírodní se dějí«; v oboru metafysiky tedy »zjištěnou vnitřní zkušeností«.[245]) Co se zde snažím narýsovati jenom v nejvšeobecnějších, nejhrubších črtách, bude moci sledovati každý myslící člověk bližším pozorováním až do podrobností a nejjemnějších stránek. Tak jest na př. středem Kantova veškerého působení otázka mravního jádra individuality; aby se dostal až k němu, rozebírá nejprve mechanismus okolního kosmu; potom po 25 let nepřetržité práce rozebírá vnitřní organismus myšlení; dále ještě věnuje 20 let zkoumání lidské osobnosti. Nuž, nic neukazuje jasněji, kterak pozorování jest tvářivým principem, než Kantovo vysoké hodnocení lidské individuality. Církevní otcové a doktoři nikdy nemohli nalézti slov pro opovrhování samými sebou a všemi lidmi; byl to již znamenitý úkaz, když Mirandola, jitřenka to nového dne, 300 let před Kristem napsal O důstojnosti lidské; že by jakou důstojnost měl, ubohý člověk zcela zapomněl za dlouhé vlády imperia a pontifikátu; zatím však rostl se svými výkony, se svou rostoucí nezávislostí, a Kant, jenž ve vzdáleném Královci obcoval jenom s několika málo a ne velice znamenitými lidmi, ale jinak žil pouze ve společnosti

---

[245]) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsaetze der natürlichen Theologie und der Moral, 2. Betrachtung.

nejpovýšenějších duchů lidstva a především sám se sebou, — Kant utvořil si z bezprostředních vněmů na svém vlastním duchu vysokou představu o důležitosti nevybadatelné lidské osobnosti. S tímto přesvědčením setkáváme se u něho všude a zíráme takto v nejhlubší srdce toho podivného muže. Již v Theorii nebes zvolal: »S jakou úctou musí duše patřiti na svoji vlastní bytost!« Stále hloub však ponořuje se myslitel v tuto úvahu: »v člověku otevírá se hlubina božských vloh, jež dává mu pociťovati svatou hrůzu z velikosti a vznešenosti jeho pravého určení«;[246]) a v 70. roce píše tento stařec: »pocit vznešena našeho vlastního určení více nás uchvacuje než všecko krásno«.[247]) Tolik jenom jakožto naznačení, až kam vede methoda přírodozpytná. Jakmile Kantem otevřela rozumu nový, z přírodnického bádání vzešlý a jemu tudíž přiměřený světový názor, otevřela tím zároveň srdci nové náboženství — náboženství Kristovo a mystiků, náboženství zkušenosti.

Nyní jest nám však toto karakteristikum našeho nového světového názoru, oddanost přírodě, pozorovati ještě se stránky druhé, a to se stránky čistě theoretické, abychom netoliko uznali fakt, nýbrž i pochopili jeho význam.

Exaktní nevědění.

Zvlášť zdatný a naprosto střízlivý přírodozpytec naší doby píše: »Hranice mezi známým a neznámým nikdy se tak zřejmě nezpozoruje, jako přesným pozorováním faktů, ať už ve způsobě, jak příroda nám je bezprostředně podává, ať v uměle provedeném pokuse.«[248]) Pilný člověk vědecké praxe postřehl během dlouhého života, že ani přírodozpytci nemají jasné představy o tom, čeho nevědí, až v každém jednotlivém případě přesné zkoumání jim ukázalo, kam až sáhá jejich vědění. To se velmi jednoduše vyslechne, ale jest samo sebou tak málo zřejmo a tak nesnadno se převádí do praxe myšlénkové, že se domnívám, že sotva kdo, jenž neprošel školou přírodovědeckou, ná-

---

[246]) Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, I.

[247]) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, I. (Poznámka k úvodu.)

[248]) Alphonse de Candolle: Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles, 1885, str. 10.

ležitě ocení poznámku de Candollovu.[249]) V každém jiném oboru jest totiž dalekosáhlý sebeklam možný až k dokonalé zaslepenosti; fakty bývají ponejvíce úlomkovity nebo nejisty, nejsou trvanlivy a neměnivy, a proto jest opakování nemožno, pokus vyloučen, vášeň zavládá a klam jí poslouchá. Také nemůže vědění o vědění nikdy nahraditi vědění o faktu přírody, neboť toto jest vědění zcela jiného druhu; zde zajisté stojí člověk nikoli naproti člověku, nýbrž neměřitelné bytosti, nad níž nemá zhola žádné moci a kterouž v protivě k věčně kombinujícímu, anthropomorfickému, lidskému mozku lze označiti jakožto nelíčenou, holou, chladnou, věčnou pravdu. Jak rozmanitý, záporný i kladný může býti zisk z takového zaměstnání pro rozšíření a vzdělání lidského ducha, zajisté vysvítá samo sebou; bylo již dříve ukázáno, že odborný přírodozpytec činí na poli empirickém zevrubným změřením svého nevědění první krok k rozšíření svého vědění; lze však také snadno pochopiti, jaký vliv musí vykonávati takové školení i na filosofické myšlení; vážný muž nebude už mluviti s Tomášem Aquinským o povaze těles v pekle, když si bude musit přiznati, že téměř ničeho neví o jejich povaze na zemi. Důležitější ještě jest positivní obohaceni — na něž jsem již dříve poukázal (str. 207 II.) — jež odtud pochází, že jediné příroda sama jest vynalézavá, »jediné plodná příroda chová určitou geniálnost«, dí Goethe.[250]) Příroda dává nám látku a ideu zároveň, o čemž svědčí každý tvar. A nedíváme-li se na přírodu v úzké dětské světnici jako na nauku o hvězdách a živočišstvu, nýbrž v širokém smyslu, tož najdeme výrok Goethův všude potvrzený; příroda jest ta

---

[249]) Ve společnosti učitelů vysokoškolských slyšel jsem hovořiti o psychologicko-fysiologických thematech; jeden z nich mluvě o lokalisaci funkcí mluvy v Brocově závitu mínil, že každé jednotlivé slovo jest »ve zvláštní buňce umístěno«; přirovnával toto zařízení ke skříni s tisíci zásuvkami, jež dle přání mohou býti vy- i zasunuty (asi jako dnešní automatické restauranty). Poslouchalo se to jako: »stolečku, pokryj se!« Ježto mé positivní vědomosti z histologie mozku nebyly přílišny, prosil jsem ho o výklad, při čemž se objevilo, že nikdy nebyl v pytevní síni a nikdy skutečného mozku neviděl; proto také naprosto netušil hranic mezi známým a neznámým.

[250]) Vortraege zum Entwurf einer Einleitung in die vergleichende Anatomie, II.

určitá geniálnost, vlastní vynalézkyně. Při tom však následujícího jest dbáti: příroda jeví se netoliko v duze a netoliko v oku ji vnímajícím, nýbrž i v mysli ji obdivující, i v rozumu o ní přemýšlejícím. Aby však oko, mysl, rozum vědomě spatřovalo genia přírody a jej si vtělovalo, potřebuje zvláštní vlohy a zvláštního školení. Zde jako jinde jde na konec o orientaci ducha; teprve když tato se dostavila, tu čas a cvik vynesou ostatní nutně najevo. Se Schillerem možno tu mluviti: »Směr jest zároveň dokonáním a cesta byla uražena, jakmile byla nastoupena.«[251]) Tak Lockovo filosofické životní dílo, jeho pokus o lidském rozumu, by byl mohl býti během předcházevších 250 let vykonán, kdyby jen některý člověk byl cítil náklonnost obrátiti se ku přírodě. Učenost, nástroje, mathematické a jinaké objevy se nevyžadují, nýbrž jediné věrné sebepozorování, dotazování sebe sama týmž způsobem, jakým bychom pozorovali a se dotazovali jiného přírodního jevu. Cože bránilo znamenitějšímu Aristotelovi vykonati totéž, ne-li anthropomorfická povrchnost hellénského pozorování přírody, jež jako kometa na dráze hyperbolické každému danému faktu se blížila šílenou rychlostí, aby jej brzy na to na vždy ztratila s očí? Co bránilo filosoficky vysoce nadanému Augustinovi, ne-li jeho zásadní opovrhování přírodou? A co Tomáši Aquinskému, ne-li jediné domněnka, že všecko ví, aniž čeho pozoruje? Toto obracení se ku přírodě — tato nová duševní orientace, veliký čin germánského ducha — znamená ohromné, ba nezměrné obohacení lidského ducha; opatřujeť mu nevyčerpatelně novou látku (t. j. představy) a nová spojení (t. j. ideje). Nyní člověk pije bezprostředně z pramene vší zkušenosti, vší geniality. To jest podstatný rys našeho nového světa, zajisté způsobilý vštípiti nám sebevědomí a sebedůvěru. Dříve podobal se člověk oslům vodu ze studní čerpajícím (na jihu evropském) a musil celý den se otáčeti v kruhu svého ubohého já, aby jenom trochu vody načerpal pro svou žízeň; nyní pak spočívá na prsou matky »přírody«.

Došli jsme již poněkud dále, než kam De Candollova poznámka sáhati se zdála. Nyní musíme putovati

---

[251]) Über die aesthetische Erziehung des Menschen, list 9.

po trnité stezce čisté filosofie a shledáme, že zásada exaktního rozlišení mezi známým a neznámým i tam nám koná základní služby.

Když Locke pozorně analysuje svůj rozum, tu jaksi staví sebe sama mimo sebe, aby se mohl pozorovati jakožto kus přírody; leží tu však v cestě nepřemožitelná překážka. Čím se má pozorovati? Jest to konečně příroda přírodu pozorující. Správnost a dosah této úvahy vychopí nebo alespoň vytuší každý ihned. Úrodnou stává se však teprve, doplníme-li ji druhou úvahou, vyžadující poněkud více přemýšlení. K tomu druhý příklad. Když onen druhý základní myslitel mezi prvními přírodozpytci-filosofy, Descartes, v protivě k Lockovi, nikoli sebe nýbrž okolní přírodu pozoruje a všude objevuje zákon mechanismu, tak že učí, že i duševním jevům musí býti pohyby podkladem,[252]) tož nepatrné promyšlení přesvědčí, že i zde leží táž překážka, jako u Locka a činí nemožným přiznati důsledkům bezpodmínečnou platnost; vždyť myslitel Descartes nestojí zde jako odlouplý pozorovatel, nýbrž sám jest kusem přírody: i jest to zde opět příroda, jež přírodu pozoruje. Ať patříme kamkoli, patříme vždycky do nitra. Arci, připisujeme-li se Židy a s křesťanskými církevními doktory člověku nadpřirozený původ, mimopřirozenou bytost, potom není toho dilematu, nýbrž člověk a příroda stojí naproti sobě jako Faust a Helena a mohou si podati ruce »přes skvostnost vycpaného trůnu«, Faust, skutečně živý, člověk, — Helena, zdánlivě živá, zdánlivě rozumná, zdánlivě mluvící a milující stínová postava — příroda.[253]) Zde se dělí svět

[252]) Že Descartes, jenž veškery duševní jevy zvířecího života »vykládá principy fysiky« (Principia philosophiae, sv. 2. § 64), připsal člověku z ohledu pravověrnosti »duši«, znamená pro jeho světový názor tím méně, ježto požaduje úplné odloučení těla od ducha, tak že mezi oběma není nijakého spojení a člověk tudíž jako každý jiný smyslový jev musí býti mechanicky vysvětlen. Bylo by si přáti, abychom konečně byli ponecháni na pokoji s Descartesovým věčným c o g i t o, e r g o s u m; není to psychologická analysa, co činí Descartesovu velikost, naopak on odstranil vpravo i vlevo všeliké povážlivé stránky a proklestil si tak volnou dráhu k veliké zásadě, že všeliký výklad přírody musí býti nutně mechanický, aby byl pochopitelný lidskému mozku. (Viz oddíl »Descartes« v mém I m m. K a n t.)

[253]) Takový stínový život přičítá Tomáš Aquinský zvířatům: »Nerozumná zvířata mají božským rozumem jim vští-

od světa; zde odlišuje se věda relativného od dogmatiky absolutna; zde také odvětvuje se náboženství zkušenosti navždy od historického náboženství. Postavme se tedy na stanovisko Descartova náhledu, tož musí nám býti nápadno toto: onen Locke, jenž chce beze zbytku analysovati vlastní rozum v jeho vzniku a úkonech, jest přec sám také součástí přírody a tudíž potud také strojem; podobá se tedy do jisté míry lokomotivě, která by chtěla sebe rozebrati, aby poznala svoji úkonnost: že by takový úmysl mohl úplně se zdařiti, nelze se domýšleti; neboť, aby nepřestala býti tím, čím právě jest, musila by lokomotiva zůstati v činnosti a mohla by tudíž jenom jednou zde, jednou tam nějakou část stroje pokusem zkoumati, snad také něco vedlejšího rozložiti, avšak nemohla by se nikdy dotknouti všeho nejhlavnějšího; její vědění by tedy bylo spíše popisem než proniknutím, a tento popis byl by už předem určen a omezen stavbou lokomotivy. Vím ovšem, že tento příměr silně kulhá, dostačí však, jen když pomůže. Viděli jsme však, že Descartesovo ven vyhlížení bylo také jenom sebepozorováním přírody, t. j. patřením do nitra; pročež i zde táž námitka má platnost. Z toho jde, že nikdy nerozuzlíme, zda výklad přírody jakožto mechanismu jest pouze zákonem lidského ducha nebo také mimolidským zákonem. Bystrý Locke nahlédl to též a výslovně doznává: »co naše myšlénky mohou pojati, jest v poměru k tomu, čeho pojati nemohou, sotva tečkou, téměř ničím.«[254]) Čtenář však dále sledující pochopí, když výsledek shrnu v tuto formuli: Naše vědění o přírodě jest stále obšírnější výklad toho, co věděti nelze.

To vše však tvoří jenom jednu stránku této úvahy: Nepochybně naše zkoumání přírodní slouží nejprve

---

pený instinkt, skrze nějž mají vnitřní i vnější, rozumu podobná hnutí.« Jest patrno, jaká propast dělí tyto automaty Tomášovy od automatů Descartesových; neboť Tomáš se snaží — jako jeho dnešní následovatelé, jako jezovíta Wasman a všecka katolická přírodověda — udělati ze zvířat stroje, aby semitská bludička pouze pro člověka stvořené přírody mohla býti dále zachována, kdežto Descartes zastupuje náhled, že všecko dění musí býti vykládáno jako mechanický pochod, a to životní jevy zvířat i člověka neméně než život slunce.

[254]) Essay concerning human Understandig, kn. 4, kap. 3.

extensivnímu rozšíření našeho vědění; my vidíme stále více a stále zevrubněji, ale tím našeho vědění intensivně nepřibývá, t. j. my sice víme více, ale nejsme moudřejší než před tím a také ani o píď nevnikli jsme dále dovnitř světové hádanky. Však bude teprve pravý zisk našeho zkoumání přírody vytčen: jest to zisk vnitřní, ježto vede nás skutečně do nitra a učí nás, ne sice světovou hádanku luštiti, ale chápati, a to jest mnoho, neboť to právě činí nás ne-li více vědoucími, tož moudřejšími. Fysika jest veliká, bezprostřední učitelka metafysiky; teprve pozorováním přírody učí se člověk poznávati sama sebe. Jest však zapotřebí, abychom naznačené ještě silnějšími rysy skreslili.

Uvádím si ještě na pamět De Candollův výrok: teprve exaktním věděním postřehuje se hranice mezi známým a neznámým. Mám za to, že se to v hořejším zdůvodnilo způsobem překvapujícím. Teprv směr k exaktnímu zkoumání zjevil myslitelům nevyzkoumatelnost přírody, jíž dříve žádný člověk netušil. Zdálo se všecko býti tak jednoduchým, bylo třeba jen se toho chopiti. Bylo by snadno lze uvésti svědectví pro to, že lidé před dobou velikých objevů přímo se styděli pozorovati a konati pokusy; připadalo jim to dětským počínáním. Jak málo tušeno bylo mysterium, jest viděti z takových prvních přírodovědeckých pokusů, jako byl pokus Alberta Magna a Rogera Bacona; sotva že tito mužové spatří nějaký jev, ihned jest tu vysvětlení. O 200 let později Paracelsus sice činí pokusy i pozoruje pilně — neboť horečně už sbírá fakty a živě pociťuje naši bezmeznou nevědomost vzhledem k nim — ale o důvody a vysvětlení není nikdy ani na okamžik na rozpacích. Avšak čím více jsme se blížili k přírodě, tím dále ona mizela, a když naši nejlepší filosofové ji chtěli vyzkoumati docela, ukázalo se, že jest nevyzpytatelná. Takový byl postup od Descartesa až po Kanta. Již hlubokomyslný mechanik Descartes viděl se nucena věnovati celý spis otázce, jsou-li ve skutečnosti hmotné věci. Nikoli že by byl vážně o tom pochyboval; ale právě důsledně provedené mínění, že všecka věda jest nauka o pohybu, vnutila mu poznání, jež dříve jen sem a tam jakožto sofistická hračka se vynořilo, že z tělesné přírody nemůže býti čerpán ani jediný důvod,

z něhož by se nutně dalo souditi na existenci nějakého tělesa. A on tak se ulekl pravdy tohoto vědeckého výsledku, že musil sáhnouti k bohosloví: »ježto bůh není podvodníkem, usuzuji nutně, že mne ani ve příčině tělesných věcí neoklamal.«[255]) Locke dospěl o 50 let později jinou cestou ku zcela analogickému úsudku: »O věcech smyslově vnímaných nemůže býti vědění; jakkoliv lidská píle bude usilovati o znalost tělesných věcí, vědění o nich zůstane přec vždy nedostižno; neboť nedostává se nám schopnosti dodělati se přiměřených představ i o věcech nám nejbližších... nikdy v tomto vzhledě nebudeme moci přijíti až na dno pravdy.« I Locke si pomohl uchýliv se do náruče theologie; náš rozum jest prý božským zjevením, jímž bůh nám sdělil část té pravdy a t. d.[256]) Rozdíl mezi Descartesem a Lockem v tom spočívá, že mechanicky myslící Descartes živě pociťuje absolutní nemožnost dokázati vědecky existenci těles vůbec, kdežto psycholog Locke chápe nutivou sílu mechanických rozvah, jest však psychologickou nemožností usuzovati o podstatě věcí z její námi vnímaných kvalit. Zatím nový světový názor stále více se prohluboval. I Kant musil dosvědčiti, že všeliké filosofické zkoumání mathematicko-mechanického učení o tělesech končí prázdnotou a tudíž nepochopeno zůstává.[257])

Mimo to, a aby vyvarováno bylo podobným nedorozuměním, budiž tu krátce poukázáno ke dvěma pobloudění, jež vyplývají z tohoto prvního výsledku filosoficko-přírodního badání Descartesova a Lockova: k idealismu a materialismu. Zcela popříti svět těles, jak učinil Berkeley, protože jest »bezvědomý«, jest sice duchaplná, ale bezcenná hračka; neboť to znamená prostě tvrditi: poněvadž vnímám svět smyslový svými smysly a nemám žádné jiné záruky pro jeho existenci,

---

[255]) Méditations métaphysique, 6.

[256]) Essay, kn. 4, kap. 3. § 26 a kap. 19. § 4. V těchto theologických vytáčkách spočívá zřejmě jádro pozdějšího Schellingova a Hegelova názoru o totožnosti myšlení a bytí. Co oněm dráhu razícím duchům bylo pouhým odpočinkem na cestě a zároveň záchranou před pronásledováním od fanatických kněží, stalo se úhelným kamenem nového absolutismu.

[257]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, poslední odstavec.

proto neexistuje; poněvadž čichám růži jenom nosem, proto jest sice nos (alespoň ideální) ale ještě ne růže. Právě tak slabé bylo jiné usuzování, jemuž dali jasný výraz Lamettrie (1709—51) a Condillac (1715—80): poněvadž moje smysly vnímají jen smyslové, proto existují jen věci smyslové; poněvadž můj rozum jest mechanismus, jenž dovede smyslově vnímané jenom »strojově« chápati, proto jest mechanika vše vyčerpávající světovou moudrostí. Obojí — idealismus i materialismus — jsou zřejmě klamné úsudky, opírající se o Descartesa a Locka, a přec odporující zcela jasným výsledkům jich prací. Kromě toho oba tyto názory nechávají podstatnou součást světového názoru Descartesova a Lockova docela nepovšimnutu; vždyť Descartes nevyložil celý svět mechanicky, nýbrž toliko svět jevů, Locke pak nerozebíral celý svět, nýbrž jenom duši, maje za to, že nemůže býti vědy o tělesech. Takovým nedorozuměním byli velicí geniové vždycky podrobeni; nechejme je tedy stranou a vizme, kterak náš nový světový názor na jediné pravých výšinách myšlení dále se rozvíjel.

První dilema. Již jsem poznamenal, že přírodou není pouze duha a ji vnímající oko, nýbrž i mysl pohledem tím pohnutá i myšlénka o tom uvažující. Tato úvaha jest příliš nablízku, než aby nebyla měla napadnouti nějakému Descartesovi nebo Lockovi; avšak mužové tito byli ještě přílišně zatížení zděděnou představou zvláštní, netělesné duše; tato tíže upjala se na ně tak pevně, jako ono v obra vyrostlé dítě na ramenou Christophorových, a působila, že někdy v myšlení zakopli; kromě toho tak byli zabráni v analysách, že jim ucházela síla přehledové synthese. Nacházíme však u nich přec všeho druhu soustavné i nesoustavné obaly, velmi hluboké myšlénky, ukazující cestu k metafysice. Že nelze z našich představ souditi na věci, oba nahlíželi; naše představy o kvalitách věcí nerovnají se věcem více, nežli bolest nabroušené dýce nebo pocit lehtání lehtajícímu péru.[258]) Tuto myšlénku Descartes sleduje dále a dospívá přesvědčení, že lidská přirozenost sestává ze dvou zcela oddělených částí, z nichž jen jedna náleží do říše vševládné mechaniky, druhá pak — již nazývá

[258]) Descartes: (volně dle) Traité du monde ou de la lumiére, kap. 1.

duší — nikoliv. Myšlénky a vášně tvoří duši.[259]) Jest to tedy důkaz netoliko Descartesovy důmyslnosti, nýbrž zvláště i jeho pravého přírodovědeckého způsobu myšlení, že vždycky hájí bezpodmínečné odlišování těla a duše; v takovémto často a vášnivě přednášeném přesvědčení nelze spatřovati náboženskou jednostrannost; vždyť Kant za sto a několik let velmi zřetelně ukázal, proč jsme nuceni v praxi »představovati si jevy v prostoru jakožto zcela odlišny od úkonů myšlenkových« a potud »přijati dvojí přirozenost, myslící a tělesnou«.[260]) Descartes vhodně volenou formou podal takto dvojí základní poznání způsobem názorným: nepodmíněný mechanismus tělesné přirozenosti a nepodmíněný ne-mechanismus myslící přírody. Toto pojetí však potřebovalo doplňku. Locke, jenž nebyl mechanikem a mathematikem, mohl na ně spíše připadnouti. I on se domníval, že musí přijati duši jako zvláštní, oddílnou bytost; byla mu však stále v cestě, a jako pouhý psycholog nepociťoval nutivou sílu Descartesovy čistě vědecké a formální obavy; on vůbec není tak hluboce zíravý duch jako Descartes, a proto s tváří zcela nevinnou klade otázku: proč neměly by duše i tělo býti totožny, proč myslící příroda neměla by býti rozprostraněna, tělesna?[261]) Filosoficky neškolenému čtenáři služiž následující za vysvětlení: přísně vědecky vzato jest mi myšlení dáno jediné osobní vnitřní zkušeností; každý jev m u s í býti mechanicky vykládán; toto zjištění jest právě nepomíjitelnou zásluhou Descartesovou. Na to přijde Locke a učiní velmi jemnou poznámku: ježto můžeme sice každý jev vysvětliti, aniž bychom musili předpokládati myšlení, ale z osobní zkušenosti přece víme, že v některých případech mechanismus bývá doprovázen myšlením, kdož nám dokáže, že nebytuje v každém tělesném jevu myšlení a každý mechanický pochod že nemůže býti doprovázen myšlénkami?[262]) Sám Locke netušil ani, co zboural tímto ná-

---

[259]) Viz zvláště 6. Meditaci, a v L e s p a s s i o n s d e l'â m e §§ 4, 17 atd.

[260]) K r i t i k d e r r e i n e n V e r n u n f t (Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft).

[261]) E s s a y kn. 2., kap. 27, zvláště pak kn. 4., kap. 3. § 6.

[262]) Tuto vědecko-filosofickou myšlénku nelze stotožňovati s Schellingovým blouzněním o »duchu« a »hmotě«; neboť myšlení jest určitý fakt zkušenosti, jenž nám jest znám to-

padem, ani k čemu otevřel cestu; neboť on potom stále ještě rozlišuje dvojí přirozenost nikoli ovšem myslící a tělesnou, nýbrž myslící a nemyslící.[263]) Tím Locke opouští obor empirie, obor pravého přírodovědeckého myšlení. Neboť vyřknu-li o nějakém jevu, že jest »tělesný«, tož vypovídám, čemu mně zkušenost učí; vyřknu-li však, že jest »nemyslící«, tož dím něco, co nemohu nikterak dokázati. Týž muž, který učinil onu jemnou poznámku, že myšlení může býti vůbec vlastností hmoty, chce nyní rozlišovati mezi tělesy myslícími a nemyslícími! Není divu, že obě bludné myšlénky absolutního (a v následku toho čistě materialistického idealismu) a ze symbolické hypothesy vzešlého (tudíž čistě ideálního) materialismu právě zde připínají, kde Locke tak zle zakopnul. Ale Locke nepadl na témž místě, nýbrž přikročil ihned s naivností genia k jednomu ze svých nejskvělejších výkonů, totiž k důkazu, že z nemyslící hmoty, byť sebe více byla obmyšlena pohybem, nikdy nemůže povstati myšlení, jako že z ničeho nic se nestane.[264]) Zde tedy Locke s Descartesem opět dokonale se shoduje. Právě Lockův zvláštní, individuální myšlenkový postup nabyl nyní při vší chybnosti[265]) dalekosáhlého významu, ježto byl způsobilý zbourati poslední zbytek nadpřirozeného dogmatismu a probudil přírody se dotazujícího filosofa k plnému vědomí. Zde byl nucen buď docela upustiti od dalšího pokračování a musil tudíž považovati svůj podnik za stroskotaný a složiti zbraň před absolutisty, anebo musil pojati problém v celé jeho hloubce, což znamenalo vstoupiti na půdu metafysickou.

---

liko v doprovodu právě tak určitých, smyslově vnímatelných, organických mechanismů; kdežto duch jest tak neurčitý pojem, že s ním lze tropiti jakýkoli hokuspokus. Když Goethe 24. března 1828 píše kancléři Müllerovi: »Hmota nemůže nikdy existovati bez ducha, duch pak nikdy bez hmoty«, tož dobře bude odpověděti k tomu se strýcem Toby: »That's more that I know, Sir« (toť jest víc, než já vím, pane!).

[263]) cogitative a incogitative, kn. 4. kap. 10, § 9. —

[264]) Kniha 4., kap. 10., § 10.

[265]) C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes. (Voltaire.) (Jest výsadou pravého genia, a zvláště genia razícího novou dráhu, beztrestně se dopouštěti velkých chyb. — Překladat.)

Pojem metafysiky uvrhl na sebe tolik ospravedlněného odporu, že se slova toho nerado užívá; působíť jako strašák na ptáky. Vlastně slova toho ani nepotřebujeme. Aristoteles zval onu část své učebné soustavy, která později nazvána metafysikou, theologií; a to bylo pravé slovo, neboť bylo to učení o Theos v protivě k nauce o Physis (o bohu v protivě ku přírodě). Od něho až ke Humovi byla metafysika theologií, t. j. byla to snůška nedokázaných apodiktických vět, kteréž buď byly odvozeny od přímého božského zjevení, anebo od nepřímého, když se totiž vycházelo od předpokladu, že sám rozum lidský jest nadpřirozený a jest s to vlastní rozvahou objeviti každou pravdu. Metafysika nezakládala se tedy nikdy bezprostředně na zkušenosti a nevztahovala se taktéž k ní, nýbrž byla buď inspirací nebo čistý rozumový úsudek. Hume tedy (1711—1776) živě povzbuzen Lockovými paradoxními výsledky výslovně žádal, aby metafysika přestala býti theologií a aby se stala vědou.[266]) Arci nepodařilo se mu zcela provésti tento program, neboť měl více vloh bořiti falešnou vědu, nežli vystavěti vědu pravou; přece však dal tak mocný podnět v naznačeném směru, že »probudil Kanta z dogmatické dřímoty«. Od té doby jest nám slovem metafysika rozuměti docela něco jiného než před tím. Neznamená to protivu ke zkušenosti, nýbrž rozvahu o faktech zkušeností nám podaných a jejich spojení v určitý názor světový. Čtyři Kantova slova obsahují essenci toho, co nyní znamená metafysika; metafysika jest odpovědí na otázku: »jak jest zkušenost možna?« Tato otázka vzešla bezprostředně ze vzmíněného dilematu, k němuž vedla poctivá přírodnická filosofie. Nutí-li nás péče o pravou vědu o tělesech úplně odlišovati myšlení od tělesného jevu, jak potom dospěje myšlení ke zkušenosti o tělesných věcech? Anebo pojmu-li týž problém jakožto psycholog a přidám-li myšlení tělesnému jevu jakožto attribut, nezničím-liž tímto násilným kouskem pravou vědu (t. j. mechani-

Metafysický problém.

[266]) A treatise of human nature, úvod. Descartesovo a Lockovo dilemma pojímá Hume do téhož úvodu jakožto patrný výsledek přesného myšlení a míní: »Každou hypothesou předstírající, že odkrývá poslední příčiny lidské přirozenosti, jest beze všeho jako chiméru a troufalost odmítnouti.« I setrvává v zásadní skepsi ve příčině těchto důvodů.

ckou), aniž bychom čímkoli přispěli rozřešiti problém? Úvaha o tom povede nás k úvaze o nás samých, ježto tyto různé soudy tkvějí v nás samých, a odpověď na otázku, »kterak jest zkušenost možna?« nebude moci býti dána, aniž by se zároveň nepřirýsovaly základní linie světového názoru. Snad otázka tato připustí uvnitř jistých mezí různé zodpovědění, avšak kardinální rozdíl zůstane vždy: zdali problem vzešlý z čistě přírodovědeckých rozvah se zodpoví také vědecky anebo dle methody starých theologů se rozetne na prospěch kteréhokoli rozumového dogmatu.[267]) První methoda podporuje zároveň vědu i náboženství, druhá ničí obojí; prvnější obohacuje kulturu i vědění, druhá jest antigermánská a dává vědě ve všech oborech náhubek, jako to činila svého času theologie Aristotelova.

Pro porozumění našeho vzrůstajícího nového světa a celého 19. stol. bylo předem nezbytně potřeba zřejmě ukázati, kterak z nového ducha a z nové methody musily vzejíti nové výsledky a kterak tyto zase musily vésti k docela novému filosofickému problému. A to vyžadovalo jakousi okolnostní obšírnost; neboť domněnka lidskosti a pokroku působí, že dějepisci filosofie líčí náš světový názor vždycky tak, jakoby byl pozvolna povstal z hellénského a scholastického názoru, což prostě není pravda. Spíše povstal náš světový názor v bezprostřední protivě k hellénské a křesťansko-hellénské filosofii. Naši theologové vypověděli církevní filosofii poslušnost, naši mystikové setřásli, pokud bylo lze, historické podání, aby se zahloubali do zkušeností vlastního já; naši humanisté popírali absolutno, popřeli pokrok, vrátili se toužebně do posmívané minulosti a učili nás rozeznávati a oceňovati individuálně v jeho různých projevech; naši přírodovědečtí myslitelé

---

[267]) Ježto jest Kant nejpřednějším zástupcem čistě vědeckého zodpovědění, a nevědomí nebo zlomyslní pisálkové stále ještě obecenstvo matou, že Fichtova a Heglova filosofie jest v organickém spojení s Kantovou, čímž znemožňuje se porozumění jakož i každé prohloubení našeho světového názoru; tož upozorňuji, že Kant slavnostně prohlásil Fichtovu nauku za »zcela neudržitelnou soustavu«, jež nikterak není příbuzna s jeho »kritickou filosofií«. Ostatně z každé stránky jeho »Kritiky čistého rozumu« dýše odmítnutí této novoscholastiky. Srovnejme též malý spis z r. 1796: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.

obrátili posléze své úvahy k výsledkům nikdy dříve netušené vědy, o jakou nikdo nikdy se nepokusil; Descartes a Locke jsou od paty až k temeni jevy nové, oni nenavazují u Platona a Aristotela, nýbrž energicky se jich odříkají, a co ještě ze scholastiky lpí na jejich době, není na nich věcí podstatnou, nýbrž vedlejší. — Doufám, že sdělení tohoto přesvědčení stojí za to, aby se mu věnovalo několik stran tisku. Jen touto cestou mohlo se učiniti pochopitelným, že dilema, v něž Descartes i Locke náhle se zapletli, nebylo starou ohřátou filosofickou otázkou, nýbrž docela novou, vzešlou z poctivé snahy, dát se vésti pouze zkušeností, pouze přírodou. Snad nově nyní vyvstalý problém jest příbuzný s jinými problémy, které zaměstnávaly za jiných dob jiné myslitele, avšak nikoli geneticky; a zvláštní způsob, jak tento problém zde vystoupil, jest docela nový. Zde historik činí jasno nikoli slučováním, nýbrž oddělováním.

A nyní musím ještě na okamžik dovolávati se pozornosti čtenářovy. Musím se pokusiti, pokud to jde bez většího metafysického prohloubení, vysvětliti onen specificky [slovansko-]germánský názor světa, alespoň do té míry, aby každý čtenář mohl pochopiti, jak bylo oprávněno moje tvrzení, že zkoumání přírody učí člověka poznávati sebe sama, že vede jej do vlastního nitra. Zde teprve bude zřejmo spojení s náboženstvím, jež důkladně a vášnivě zaměstnávalo všecky mnou zde jmenované filosofy. I skeptik Hume jest hluboce vnitřně náboženský. Zuřivost, s jakou napadal historická náboženství jakožto fantasmata pololidských opic,[268]) svědčí, jak vážně mu šlo o věc, a takové vývody, jako je kapitola o nesmrtelnosti duše,[269]) dávají nám ve Humovi poznávati pravého předchůdce Kantova. —

Kdo nebéře útočiště k mimopřirozenému, nebude moci k otázce »jak jest zkušenost možna?« jinak odpověděti leč kritikou veškerého obsahu svého vědomí. Kritika utvořena jest ze slovesa krinein, jež znamená »lišiti«, »rozeznávati«. Rozeznávám-li dobře, tož také svedu, co k sobě náleží, t. j. budu správně spojovati.

---

[268]) Dialogues concerning natural religion.

[269]) A treatise of human nature, kn. I., část 4., oddíl 5.

Pravá kritika záleží zrovna tak ve spojování jako v rozeznávání, jest zrovna tak synthesí jako analysí. Úvaha o vzmíněném dvojdilematě ukázala záhy, že Descartes nerozlišoval správně a Locke nesprávně spojoval. Neboť Descartes odlišoval z formálních důvodů tělo od duše a nevěděl dále, ježto shledal sebe sama nerozlučně spojeným; Locke naproti tomu jako druhý Curtius skočil do zející propasti; avšak věda není báchorka, a propast zela potom jako před tím. První velikou chybu lze snadno objeviti. Tito ranní filosofičtí přírodovědci nebyli ještě dost smělí; obávaliť se pojati veškeru přírodu v kruh svých zkoumání; něco vždy zbývalo, co nazývali bohem, duší, náboženstvím, metafysikou. To platí zvláště o náboženství; tito filosofové mluví sice o něm, ale považují je za věc o sobě, jež má státi mimo veškeru vědu, jakožto něco pro člověka arci podstatného, pro poznání přírody však docela podřízeného. Kdo by v tom viděl pouze zaujetí církevními ideami, soudil by povrchně. Vždyť toto od nich téměř nevšímané »něco« obsahuje nejdůležitější část jejich vlastní lidské osobnosti, totiž jejich nejbezprostřednější zkušenosti, a tudíž zajisté významný zlomek přírody. Nejhlubší úvahy dali jednoduše stranou, nevědouce, kam je mají vřaditi do své empirické a logické soustavy. Tak má Locke na př. tak živé porozumění pro hodnotu intuitivního nebo názorného poznání, že tímto vzhledem může býti považován přímo za předchůdce Schopenhauerova; nazýváť intuici »jasným slunečním svitem« lidského ducha; vědění — míní — má cenu jen potud, pokud je lze uvésti prostředně nebo bezprostředně na intuitivní názor. A kterak stává se hodnotným tento zdroj pravdy, mající více přesvědčivé síly než všecky úsudky rozumové v souvislém badání? Nijak. Ani jasné poznání, že mathematika sem náleží, neponouká ke hlubším myšlénkám, a celek posléze bývá doporoučen ku zkoumání »andělům a duším spravedlivých v budoucím životě« (sic!). Nám pak, ubohým lidem, se vštěpuje: »všeobecné a jisté pravdy nacházíme jediné ve vztazích abstraktních pojmů«, a to praví přírodozpytec-filosof.[270]) Právě tak má se věc s poznatky morálními. A zde na okamžik zaleskne se Locke jako předchůdce Kantův a jeho mravní autono-

[270]) Essay, kn. 4., kap. 2. § 1. a 7. a jinde.

mie člověka, an dí: »mravní ideje nejsou méně pravdivy i reální, protože jsme je sami utvořili«; avšak spisovatel brzy potom míní: »pro náš nynější předmět (jde tu o pravdu vůbec) má tato úvaha neveliký význam; dostačí, že jsme se o ní zmínili.«[271]) I tam, kde metafysické úvahy byly na snadě, Locke se do nich nepouští. Tak míní na př. o pojmu prostoru: »povím vám, co jest prostor, řeknete-li mně, co je rozprostraněnost«, a vícekrát tvrdí potom, že rozprostraněnost jest něco »prostě nepochopitelného«.[272]) Přece však neodvažuje se vniknouti hloub; naopak, toto prostě nemyslitelné — rozprostraněnost — stává se později u něho nositelem myšlení! Tímto příkladem chtěl jsem ozřejmiti, co těmto směrodatným myslitelům ještě scházelo: úplná filosofická nepodjatost. Stáli ještě mimo přírodu jakožto theologové a domnívali se, že ji odtamtud mohou pozorovati a chápati. Hume učinil k tomu rozhodný krok; odstranil toto umělé lišení sebe ve dvě části. Hume postavil se na stanovisko důsledného tazatele přírody; on první odkryl metafysický problém »kterak jest zkušenost možna?«, snesl všecky kritické námitky a dospěl k paradoxnímu závěru, jejž lze shrnouti v tato slova: zkušenost jest nemožna. Měl v jistém smyslu pravdu, a jeho skvělé paradoxon jest přec jen chápati jakožto ironii. Kdyby se totiž bylo zůstalo na stanovisku Descartesově a Lockově a byl by přece býval odstraněn jejich deus ex machina, potom jejich budova byla by se sřítila ihned. To bylo scholastické dědictví. Kdož jim pověděl, že příroda by mohla býti vysvětlena a pochopena? Tomáš Aquinský to mohl učiniti, neboť vychází od tohoto dogmatu. Leč, kterak se k tomu dostal mathematik Descartes, jenž tvrdil, že chce každé přežilé mínění ze své hlavy zapuditi? Jak se dostal k tomu gentleman John Locke, jenž v úvodu ke svému zkoumání prohlásil, že chce pouze zjistiti hranice lidského rozumu? Descartes odpovídá: »Bůh není podvodník, musí tudíž můj rozum viděti věcem až na dno.« Locke odpovídá: rozum jest božské zjevení, jest tudíž neomylný, kam až vůbec sáhá. To není pravé přírodní zkoumání, alébrž teprve náběh k němu; odtud mezery ve výsledcích.

---

[271]) Essay, kn. 4., kap. 4. § 9. násl.
[272]) Essay, kn. 2., kap. 13. § 15. a jinde.

V zájmu metafysicky nevzdělaného čtenáře naznačil jsem tehdejší stav našeho mladého, rozvíjejícího se světového názoru se stránky negativní; porozumí tedy mnohem snadněji, co nyní se musilo státi, aby byl zachráněn a podporován. Nejprve musil býti očištěn od posledních stop cizích příměsků; potom musil přírodozpytec-filosof míti odvahu svého přesvědčení, musil se svěřiti, jako Kolumbus bez váhání moři přírody, a nedomnívati se, že jest ztracen, jakmile zmizela špička poslední kostelní věže z obzoru. K tomu však náležela netoliko odvaha, jakou právě měl smělý Hume, nýbrž zároveň i slavnostní vědomí veliké zodpovědnosti. Kdo má právo odvésti lidi ze staroposvátné domoviny? Jen kdo má sílu, doprovoditi je až do domoviny nové. Proto mohlo toto dílo býti vykonáno jediné Immanuelem Kantem, mužem, jenž byl obdařen netoliko fenomenálními dary ducha, nýbrž honosil se rovněž tak vynikající mravní povahou. Kant jest pravá rocher de bronze našeho nového světového názoru. Jest zcela věcí vedlejší, souhlasí-li kdo v jednotlivostech s jeho filosofickými vývody; on jediný měl sílu nás vyprostiti, on jediný měl mravní k tomu oprávněnost, on, jehož život prožit byl v bezeskvrné čestnosti, přísné sebevládě a dokonalé oddanosti cíli za posvátný uznanému. Počátkem let dvacátých psal: »Myslím si, že není někdy neprospěšno, míti jakous ušlechtilou důvěru ve vlastní síly. To jest můj základ. Vyznačil jsem si již dráhu, jíž se chci držeti. Nastoupím ji a nic mi nezabrání na ní pokračovati.« Tomu také dostál. Tato důvěra ve vlastní síly byla zároveň poznáním, že jest na pravé cestě, a ihned počal — jako druhdy Luther, jako druhdy Koperník — čistiti nás od cizoty:

Co vám nitro ruší,
Nesmíte strpěti!

Nic nemůže býti převrácenějšího než rozšířený zvyk, chtít Kanta seznati ze dvou neb tří metafysických děl; všechen svět má je v ústech, a sotva jeden z deseti tisíc rozumí jim, a to nikoli, protože jsou nesrozumitelna, nýbrž poněvadž taková osobnost, jako Kantova, může býti pochopena jenom z celkového svého působení. Dlužno tedy znáti jeho díla metafysická

jakož i přírodovědecká.[273]) Neboť Kant jest vždy a všude přírodozpytcem. A tak vidíme jej hned na počátku jeho dráhy, v jeho Allgem. Naturgeschichte des Himmels horlivě zaměstnaného vymetati boha Genese jakož i aristotelskou theologii z naší přírodovědy. Dokazoval tu, že církevní pojetí boha nutí »všecku přírodu v zázracích si představovati«; v tomto případě prý nezbývá po dvě století skvěle úspěšně pracující přírodovědě, nežli vejíti do sebe a před soudnou stolicí náboženskou vykonati slavnostní odprošení. Potom prý nebude skutečně žádné přírody více, a bude jenom bůh strojem způsobovati přeměny ve světě. Kant staví nás před volbu: Bůh nebo příroda. Na témž místě horlí o »líné světské moudrosti, která pod rouškou zbožnosti se snaží ukrývati línou nevědomost«.[274]) Tolik o díle očisťovacím, jímž naše myšlení konečně bylo uvolněno, aby mohlo býti věrno samo sobě. To však nedostačilo, odstraniti cizotu, musil všecek obor vlastního býti vzat v držbu, a toto zase znamenalo předem dvojí: ohromné rozšíření představy »přírody« a hluboké ponoření ve vlastní »já«. Obé pak činilo positivní životní dílo Kantovo.

Příroda a já.

Rozšíření představy »přírody« vedlo ke prohloubení pojmu »já«; jedno vzešlo ze druhého.

Rozšíření představy přírody nemožno si ani dost obsáhlým mysliti. V téže chvíli, kdy Kant dokončil svoji Kritiku čistého rozumu, psal Goethe: »Příroda! jsme jí obklopeni a obepjati; lidstvo jest všechno v ní a ona ve všech; i věc nejnepřirozenější jest přírodou, i nejtupější filistrovství má něco z jejího genia. Kdo jí nevidí všude, nevidí jí nikde správně.«[275]) Z této ú-

[273]) Viz o tom vyjádření Kantovo proti Schlosserovi ve 2. oddíle Traktátu o věčném míru ve filosofii: »Kritická filosofie, kterou domníval se znáti, ačkoli se toliko podíval na poslední její výsledky a kterouž musil nesprávně chápati, pobuřovala jej.«

[274]) Že Kant nebojoval proti víře v jednoho boha ani proti náboženství, nemusí ani býti vytýkáno, vždyť onen jeho spis jakož i všecko jeho pozdější působení dokazují opak; avšak historického Jehovy Židů odříká se jednou pro vždy. — Co se týká historického stvoření, tož vyslovil se Kant se vší možnou zřetelností: »Stvoření jakožto událost mezi jevy nemůže býti připuštěno, ježto by jeho možnost již sama rušila jednotu zkušenosti.« (Kritik der reinen Vernunft.)

[275]) Die Natur (z řady Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen).

vahy lze usuzovati, jak mocně mohly právě v tomto bodě naše v různých směrech rozvité duševní vlohy přispívati ke zjasnění a prohloubení našeho nového světového názoru. Zde skutečně se stalo sloučení. Humanisté (v širokém slova smyslu) připojili se zde k filosofům. K tomu přistoupily veliké výkony v oboru dějepisném, filologickém, archaelogickém a přírodopisném. Neboť přírodu, obklopující nás bezprostředně od mládí — lidskou i mimolidskou — my zprvu ani nepozorujeme jakožto »přírodu«. Bylo to množství nového materiálu, co přimělo nás k uvědomění sebe samých a poměru mezi člověkem a přírodou. Herder arci pozvedl se v posledních letech života z neporozumění proti Kantovi, ale sám přece přispěl mocně k rozšíření pojmu přírody; celý první díl jeho Ideen zur Geschichte der Menschheit jest to nejvlivnější, co se kdy stalo na rozšíření tohoto protitheologického pojetí; všecky snahy tohoto ušlechtilého a geniálního muže směřovaly postaviti člověka doprostřed přírody, jakožto její organické součásti, jakožto jejího rozvíjejícího se tvora; a i když ve své předmluvě po straně se dotknul »metafysické spekulace«, jež odloučena od zkušeností a analogií přírody jest zábavnou jízdou, která zřídka vede k cíli, tož netuší, jak silně sám podléhá vlivu nového, tvořícího se názoru světového, a kolik by jeho vlastní názory byly získaly, kdyby byl důkladněji studoval metafysiku, jak se vyvinula z věrného pozorování přírody. S jiným směrem setkáváme se u mužů druhu Buffonova. O tomto líčiteli přírody píše Condorcet: il était frappé d'une sorte de respect religieux pour les grands phénomènes de l'univers (byl jat jakousi náboženskou úctou k velikým jevům všehomíra). Encyklopaedičtí přírodozpytci (kteří se dožili v 19. stol. v Humboldtovi daleko působícího pokračování) učinili nesmírně mnoho, ne-li pro rozšíření, tož přece k obohacení představy »přírody«, a že pociťovali i dovedli sdělovati náboženskou k ní úctu, bylo filosoficky významno. Tento ruch k rozšíření pojmu »příroda« možno sledovati ve mnoha oborech. I sám Leibniz, jenž se ještě snaží zachrániti theologickou dogmatiku, činí přírodu volnu, neboť jeho praestabilovanou harmonií stává se všecko arci nadpřírodou, ale zároveň vše bez výjimky přírodou. Avšak

nejdůležitější a nejvíce rozhodující věcí bylo veliké rozšíření, jehož příroda doznala přijetím ve svůj obor vnitřního »já«. Proč mělo právě toto zůstati vyloučeno? Kterak to mělo býti ospravedlněno? Vždyť přírodovědecká methoda a poctivost zavazovala ke prostému úsudku: není všecko v přírodě mechanické, nenechá se každá zkušenost vkouti v logický pojmový řetězec. Kterak bychom mohli prohlásiti se za srozuměny s Herderovou snahou: člověka nejprv dokonale stotožniti s přírodou a naposled jej zase ven vyeskamotovati — arci ne člověka celého, ale jeho »ducha« — dík přijetí mimopřírodních sil a nadpřirozené vlády?[276]) I zde šlo předem o prostou orientaci ducha; ovšem tato orientace rozhodla o celém světovém názoru. Neboť dokud jsme nepočítali člověka bez výhrady ku přírodě, dotud stáli si oba cize naproti sobě, a stojí-li si skutečně člověk a příroda cize proti sobě, potom jest všecek náš směr a methoda poblouzením. Není však poblouzením, neboť rozhodné zabrání našeho »já« do přírody mělo ihned metafysické prohloubení za následek.

V této příčině jest přičísti mystikům značnou zásluhu. Když František z Assisi vzývá slunce jakožto messor lo frate sole (pan bratr slunce), tož dí: všecka příroda jest mně krevně příbuzna, já vyrostl z jejího lůna, a až jednou moje oči nespatří onoho lesknoucího se bratra, potom ukolébá mne ve spánek sestra »smrt«. Což divu, že tento muž to nejlepší, co věděl, zvěst o milém spasiteli, hlásal ptactvu lesnímu? Půl tisíciletí potřebovali páni filosofové, než dospěli na toto stanovisko, kde stál onen podivuhodný muž v plné naivnosti. Leč nepřehánějme: mystika nadhodila mnoho hlubokých metafysických otázek vzhledem k nejvnitřnějšímu životu našeho já a podporovala netoliko přírodovědecké myšlení, alébrž i nutné rozšíření pojmu přírody;[277]) avšak vlastního, filosofického prohloubení neprovedla, k čemuž bylo zapotřebí vědeckého ducha, jenž těžce se dá s ní sloučiti. Mystická vloha všeobecně prohlubuje povahu, nikoli však myšlení; vždyť i Paracelsus byl svým »vnitřním světlem« sveden, že

---

[276]) Viz Kantovy tři mistrovské Recense Herderových Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

[277]) Viz str. 322 II., 326 II.

vydával značné množství nesmyslu za moudrost. Mystickému, tušivému nadšení musil býti vočkován exaktnější způsob myšlení. A to se skutečně stalo uvnitř kruhu, na nějž vlivně působil František z Assisi. Theologie Františkánů připravovala sloučení pojmů »příroda« a »já« — snad více než bylo potřeba a zdrávo, ježto mnohé čistě pojmové schema se usadilo na škodu přírodovědeckého myšlení, což i samému Kantovi bylo na překážku. Avšak vzmínky zasluhuje, že již Duns Scotus vzhledem ke vnímání okolních věcí energicky protestoval proti dogmatu: ono vnímání že jest pouhé trpné přijímání smyslových dojmů, o nichž se za to má, že i se vzniklými z nich představami zevrubně odpovídají věcem, že jsou jakousi podobiznou věcné skutečnosti. Nikoli, pravil, lidský duch nechová se, přijímaje dojmy, pouze trpně, nýbrž i činně, t. j. on přispívá k tomu ze svého fondu, zbarvuje a utvářuje, co obdržel od zevnějšího světa, zpracovává to svým způsobem a utváří z toho cos nového, zkrátka, lidský duch jest od kolébky tvůrčí, a co poznává jakožto existující mimo sebe, jest z části a ve zvláštní formě, jak on to poznává, stvořeno od něho sama. Každý laik musí ihned pochopiti následující: jestliže duch lidský přijímaje a zpracovávaje své vněmy sám jest tvořivě činný, tož nutně následuje, že musí všude v přírodě sebe sama nalézati; jest tato příroda (jak on ji spatřuje) v jistém smyslu jeho dílem. A tak i Kant dochází k závěru: »zní to sice z počátku divně, přece však jest jisto, že rozum nečerpá své zákony z přírody, nýbrž jí je předpisuje . . . nejvyšší zákonodárství přírody spočívá v nás samých, t. j. v našem rozumu«.[278]) Tímto poznatkem stal se poměr mezi přírodou a člověkem ve svém nejbližším, nejpochopitelnějším smyslu, jasným a přehledným. Bylo nyní pochopeno, proč všeliké zkoumání přírody, i přísně mechanické, posléze všude vede k metafysickým otázkám, — t. j. k otázkám o nitru lidském —, což Descartesa i Locka přivedlo v takové pobouření. Zkušenost není věc jednoduchá a nemůže nikdy býti čistě objektivní, poněvadž jest to naše vlastní činná organisace, co umožňuje zkušenost, poněvadž nejenom že naše smysly přijímají toliko určité

---

[278]) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, § 36.

dojmy (jež kromě toho určitě utvářejí), nýbrž náš rozum vněmy pořádá a spojuje dle určitých schemat. A to je tak přesvědčivě patrno pro každého člověka, jenž jest zároveň pozorovatelem přírody i myslitelem, že i sám Goethe, jehož nikdo nemůže viniti ze záliby pro takové spekulace — musí doznati: »O mnohých problémech v přírodovědě nelze náležitě mluviti, nevoláme-li na pomoc metafysiku.«[279]) Naopak bylo nyní též pochopeno, jakým právem mystikové se domnívali, že spatřují lidské nitro všude ve vnější přírodě: tato příroda jest v skutku jako otevřená kniha našeho rozumu, nikoliv že by byla prázdným fantomem tohoto rozumu, ale ona ukazuje nám náš rozum při práci a poučuje nás o jeho zvláštnosti. Jak dí mathematik a astronom Lichtenberg: »Nelze dosti pomysliti, že vždy jen sebe pozorujeme, pozorujíce přírodu a své řády.«[280]) Schopenhauer propůjčil velikému významu tohoto poznatku výraz: »Co nejdokonalejší poznání přírody jest výkladem problému metafysického; proto nikdo se nemá odvážiti na tento problém, aniž nabyl dříve jasné a souvislé znalosti všech oborů přírodovědy.«[281])

Druhé dilema.

Jakmile tato nová fáse myšlenková proběhla, ocitl se filosof před novým dilematem, obdobným s předešlým. Ba bylo to totéž dilema, jenom tentokrát hloub pojaté a viděné ve správnější perspektivě. Studium přírody vede člověka nutně zpět k sobě samému; on sám pak nikde jinde nespatřuje svůj rozum nežli ve vnímané a myšlené přírodě. Všecek jev přírody jest specificky lidský, činným lidským rozumem tak utvářený, jak jej vnímáme; na druhé straně však tento rozum jest živen jediné z venku, t. j. přijatými vněmy; jakožto reakce probouzí se náš rozum, t. j. tedy jako zpětné působení na něco, co není člověkem. Nazval jsem prve lidský rozum tvůrčím, jest jím však jen v podmíněném smyslu; nedovede, jako Jehova, z ničeho učiniti něco, nýbrž jenom dané přetvářeti; náš duševní život sestává z akcí a reakcí; abychom mohli dávati, musili jsme přijati. Proto to důležité poznání, na něž

---

[279]) Sprüche in Prosa, 4.
[280]) Spisů vydaných r. 1844 svaz. 9., str. 34.
[281]) Die Welt als Wille und Vorstellung, sv. 2., kap. 17.

jsem častěji poukázal.[282]) Jak se však dostanu z tohoto dilematu; kterak zodpovím otázku: »jak jest zkušenost možná?« Tu předmět ukazuje zpět na podmět a podmět zná sebe jenom v předmětě. Není východu, není odpovědi. Jak jsem prve pověděl: naše vědění o přírodě jest stále obšírnější výklad toho, co věděti nemožno; k takovéto přírodě nevěditelné náleží vlastní náš rozum v první řadě. Nyní mohl Kant vysloviti veliké slovo: »dogmatické rozřešení kosmologické otázky není snad nejisto, nýbrž jest nemožno.« Co tušili myslící lidé za všech dob — u Indů, u Hellénů, ba i tu a tam mezi církevními otci a církevními doktory — co mystikové jakožto samosrozumitelné předpokládali, a nač první myslitelé — přírodozpytci Descartes a Locke — ihned narazili, aniž si to mohli vyložiti, že totiž čas a prostor jsou nazírací formy našeho živočišného života smyslového, bylo nyní dokázáno přírodovědeckou kritikou. Čas a prostor »jsou formy smyslového nazírání, čímž však předměty poznáváme jenom, jak se nám mohou jeviti, a nikoliv, jaké samy o sobě mohou býti«.[283]) Kritika dále vynesla na světlo, že i spojovací práci rozumovou, jíž vzniká představa a myšlénka »přírody«, tedy v první řadě všestranně pořádající slučování jevů v příčiny a účiny, lze svésti zpět na aktivní zpracování zkušenostního materiálu lidským duchem, tušené již od Dunse Scota. Tím padly kosmogonické představy Semitů, jež tolik tísnily a ještě tísní naši vědu a náboženství. Což mi pomůže historické náboženství, když jest čas pouze nazírací formou mého smyslového mechanismu? Co mi znamená stvořitel jako vysvětlení světa, jako první příčina, když věda mi ukázala: »Kausalita nemá žádné důležitosti leč ve světě smyslovém«,[284]) naproti tomu ztrácí tento pojem příčiny a účinu »v pouze spekulativním užití (jako při představě boha-stvořitele) všecek význam, jehož objektivní realita by mohla býti učiněna pochopitelnou in concreto?«[285])

---

[282]) Viz zvláště str. 270. a j.

[283]) Prolegomena, § 10.

[284]) Kritik der reinen Vernunft. (Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes.) Již 20 let dříve napsal Kant: Nenechám se upokojiti slovy »příčina a účinek«. (Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Odd. 3., pozn.

[285]) Kritik aller spekulativen Theologie.

Tímto poznáním rozbíjí se modla. Nazval jsem v jedné dřívější kapitole Israelity »abstraktními materialisty«;[286]) nyní, mám za to, bude mi dobře rozuměno. A pochopí-li se též, co Kant míní, když prohlašuje, že kritická soustava jest nepostrádatelna právě »k nejvyšším účelům lidstva«;[287]) a také když píše Mendelssohnovi: »Pravé a trvalé dobro lidského pokolení závisí na metafysice.« Tato metafysika osvobozuje nás od modloslužby a zjevuje nám tím živou božskost ve vlastních prsou.

Tímto nejenom že se dotýkáme hlavní věci tohoto oddílu — poměru mezi názorem světovým a náboženstvím — nýbrž jsme již v tom a zároveň připojuje se, co zde bylo pověděno, ku konci oddílu »objevy«, kde jsem již naznačil, že vítězství vědeckého mechanického pojetí přírody nutně přivodí dokonalý zánik všeho materialistického náboženství. Zároveň jsem napsal, že důsledný mechanismus se snáší jediné s čistě ideálním, t. j. transscendentním náboženstvím, jak mu učil Ježíš Kristus: království boží jest ve vás. K tomuto poslednímu prohloubení musíme nyní přikročiti.

Göthe hlásá:

V nitru jest vesmír též!

Věda a náboženství.

Jedním z následků přírodovědeckého způsobu myšlení, jež musily se dostaviti, bylo, že tento vnitřní vesmír teprve nyní byl pošinut do jasného světla. Neboť jelikož všecka lidská osobnost byla bezvýjimečně převedena ke přírodě, t. j. počala býti považována za předmět přírodní, dospěla filosofie pozvolna ke dvěma poznáním: předně, že mechanismus přírody má ve svém vlastním lidském rozumu svůj původ, za druhé pak, že mechanismus není dostatečným vysvětlovacím principem přírody, ježto člověk objevuje universum ve vlastním nitru, jež zůstává úplně mimo všecky mechanické představy. Descartes a Locke chtěli tento postih, jenž se jim zdál býti nebezpečím pro přísně vědecké poznání, přemoci tím, že považovali toto nemechanické universum za nad- a mimopřirozené. Na základě tak kulhavého a svémocného kompromisu nebylo lze dodělati se živoucího názoru na svět. Vědecký výcvik,

---

[286]) Str. 230—1.
[287]) Erklärung gegen Fichte (závěrečná věta).

onen zvyk, vésti přísnou hranici mezi tím, co víme a tím, co nevíme, přikazoval prostě prohlásiti: z nejbezprostřednější zkušenosti vlastního života poznávám — mimo mechanickou přírodu — skutečnost přírody nemechanické. Tuto možno snad pro zřetelnost zváti ideálným světem, v protivě ke světu reálnému. Poznává-li tedy člověk — nikoli jako dogma, nýbrž ze zkušenosti — takový ideálný svět; vede-li jej patření do sebe ku přesvědčení, že on sám není pouze, ale ani převážně mechanismem; objeví-li spíše v sobě to, co Kant nazývá »spontánností svobody«, celý širý svět nemechanický a protimechanický: kterak nemusil by tuto druhou přírodu, jež jest mu alespoň tak zřejma a jista, jako ta první, promítati na onu první, o jejímž těsném spojení s jeho nitrem věda jej poučila? Když tak činí, vyrůstá ze zkušenostního fakta svobody nový pojem božství a nový pojem mravního řádu světového, t. j. nové náboženství. Nebylo to arci nic nového, nehledati boha venku mezi hvězdami, nýbrž uvnitř v prsou, věřiti v boha nikoli jako v objektivní nutnost, nýbrž jako v subjektivní příkaz, nepostulovati boha jako mechanické primum mobile, nýbrž v srdci jej zažíti. V kulturním rozvoji germánského názoru světového bylo toto poznání získáno na zvláštní cestě v souvislosti s obsáhlým a zcela objektivním zkoumáním přírody. Nevyšlo se od boha, nýbrž dospělo se k němu jako k poslednímu; náboženství a věda byly těsně, nerozlučně srostly, a nikoli jedno na druhé připojeno a přistřihnuto, nýbrž jako dvě fáse jediného jevu: věda, co svět mi daruje; náboženství, co já daruji světu.

Zde však hned musí býti učiněna hluboce zasahující poznámka, jinak rozprchne se výsledek zevnitřnění, a právě věda má úkolem zabrániti tomu. Nemůžeť arci nikdo zodpovídati otázku, co jest příroda mimo lidskou představu a co jest člověk mimo přírodu; a odtud vyplývá u blouznivých, neškolených duchů náchylnost k nekritickému stotožňování obou. Toto stotožňování chová však nebezpečí, jež vysvitnou sama z následující úvahy. Kdežto přírodozkum vede k poznání, že všecko vědění o tělesech, přes to, že vychází od zdánlivě zcela konkretného, reálného, přece končí prostě nepochopitelným, jest postup v oboru nemechanického světa obrácený: nepochopitelné (když se filosoficky o tom

přemýšlí) neleží na konci dráhy, nýbrž hned na počátku. Jest to pojem a možnost svobody, myslitelnost mimočasnosti, původ citu mravní zodpovědnosti a povinnosti, co se nemůže domoci porozumění, kdežto my všecky tyto věci velmi dobře chápeme, čím dále je sledujeme v oboru každým okamžikem skutečně prožívaného. Svoboda jest nejjistější všech zkušenostních faktů; já stojí zcela mimo čas a pozoruje jeho postup jen na vnějších jevech;[288]) svědomí, lítost, cit povinnosti jsou ještě přísnějšími pány než hlad. Odtud náklonnost metafysicky založeného člověka přehlížeti rozdíl mezi oběma světy — přírodou zvenčí a přírodou z nitra, jak je nazývá Goethe: svobodu na př. vkládati do světa jevů (jako kosmického boha, zázrak a t. d.), mysliti si a přijímati počátek (což ruší pojem času), morálku zakládati na určitých, historicky prohlášených, každou chvíli odvolatelných příkazech (čímž mravní zákon mizí) a t. d. Arijci, jakožto metafysicky nadaní, nedopustili se sice nikdy této chyby;[289]) jejich bájesloví svědčí o podivném tušení metafysického poznání, anebo naše vědecká metafysika znamená obživnutí dalekozírné mythologie; avšak jak dějiny učí, toto vyšší tušení neudrželo se před mocným tvrzením méně nadaných, jen dle pouhého smyslového jevu soudících a historické pověře oddaných lidí; i jest tu jediná protidávka, dost mocná zachrániti nás: náš vědecký názor světový. Z nekritického stotožňování pocházejí ještě jiné škodlivé soustavy, když totiž svět jevů se vším svým mechanismem se vnáší do vnitřního světa. Takto povstává domněle »vědecký« monismus, materialismus a t. d., vesměs nauky, které v 19. stol. natropily zlých zmatků v myšlení.[290])

---

[288]) Stárnutí pozoruje se jen na stárnutí jiných nebo na vystoupení neduhů — tedy vně. Hodiny mohou prchnouti jako okamžik, několik vteřin může odhaliti obraz dlouholetého života.

[289]) Viz str. 234—5, 396 násl.

[290]) Zvláštní a pozoruhodno jest, jak v životě se ukazuje příbuznost mezi oběma bludy (nekritického vnášení vnitřní zkušenosti do světa jevů a naopak vnášení jevů do vnitřní zkušenosti): z theistů stávají se obratem atheisté, což možno zvlášť nápadně pozorovati u Židů, jelikož, jsou-li věřící, jsou přesvědčenými theisty, kdežto u nás bůh vždy zůstává v pozadí, a i mysl pravověrná plna jest vykupitele, matky boží, svatých i svátostí. Nikdy jsem netušil, jak pevně může lpěti

Naproti tomu všemu — a v protivě ke všemu mystickému pantheismu a pananthropismu — doporoučí se držeti se přísně vědecké zkušenosti a na ni klásti důraz. Jenom musí hraniční čára býti vedena na pravém místě; že toto místo přesně bylo určeno, jest z největších vymožeností našeho nového světového názoru. Nesmíme ji arci vésti mezi člověkem a světem; všecko, co předcházelo, ukazuje, jak jest to nemožno; ať se člověk obrátí kamkoli, na každém kroku uznamená přírodu v sobě a sebe v přírodě. Kdybychom chtěli vésti čáru mezi světem jevů a hypothetickou »věcí o sobě« (jak to podnikl jeden slavný následovník Kantův), mělo by to rovněž slabou stránku, neboť hraniční čára probíhala by potom mimo všelikou zkušenost. Pokud nám jest dán nemechanický svět vnitřní individuální zkušeností, smíme zajisté, už pro jednoduchost výrazu, rozlišovati mezi světem v nás a světem mimo nás, při čemž bedlivě jest dbáti, aby svět »mimo nás« pojímal každičký »jev«, tedy i naše tělo jakož i rozum myslící a vnímající tento svět těles. Tento výraz »v nás« a »mimo nás« nacházíme často u Kanta i u jiných. Avšak bez námitky také není; neboť předně býváme mimovolně puzeni přeměňovati tento vnitřní svět na vnější příčinu a potom není dost pochopitelno, kterak dovedeme děliti svůj mozek ve dva kusy; vždyť jest to přec týž mozek, jenž vnímá a myslí také svět nemechanický. Arci nemechanický svět není dán rozumovému ústroji smyslovou představou zvenčí, nýbrž pouze vnitřní zkušeností, a proto rozum při svém úplném nedostatku vynalézavé síly nedovede

---

v mozku theistické přesvědčení, až jsem měl příležitost pozorovati na židovském učenci genesi a tvrdošíjnou sílu zdánlivě protivné, totiž »atheistické« představy. Jest a zůstane naprosto nemožno, vpraviti takovému člověku, co my rozumíme božstvím, náboženstvím, mravností. Zde leží tvrdé jádro tak zvané »židovské otázky«. A to jest příčina, proč nestranný člověk bez opovrhování i v mnohém ohledu výborné Židy může i musí v našem středu považovati za nepodceňovatelné nebezpečí. A nejenom Žid, nýbrž vše, co vychází ze židovského ducha, jest látka, jež v nás to nejlepší rozhlodává a v rozklad uvádí. A proto Kant právem káral na křesťanských církvích, že nejprv přeměňují všecky lidi na Židy, kladouce význam Ježíše Krista do okolnosti, že byl historicky očekávaným mesiášem. Kdyby nám nebylo židovství tímto způsobem naočkováno, Židé znamenali by masem i krví menší nebezpečí pro naši kulturu.

pozvednouti vněm na představu, nýbrž všecko mluvení o tom zůstává nutně symbolickým, t. j. mluvou obrazovou a znakovou; avšak, neviděli jsme, že i svět jevů nám sice dal představy, ale rovněž jen symbolické představy? Jest tedy metaforou to »v nás« a »mimo nás«. Hraniční čára jest vedena jen tehdy přísně vědecky, neodchýlíme-li se ani v nejmenším od toho, co nám dává zkušenost. A o to usiluje Kant rozlišováním, provedeným v Kritice praktického rozumu mezi přírodou, »kteréž jest podroben rozum« a přírodou »podřízenou rozumu«. Tato definice přesně hoví uvedené podmínce, ale má vadu nepatrné názorlivosti. Lépe bude držeti se nejpochopitelnějšího, a tu musíme říci: co nám dává zkušenost, jest prostě mechanicky vysvětlitelný a mechanicky nevysvětlitelný svět; mezi nimi probíhá hraniční čára a odděluje je tak úplně od sebe, že každé překročení znamená útok na zkušenost: přečiny proti zkušenostním faktům však jsou filosofické lži.

Náboženství.

Ve smyslu tohoto rozlišení směl Kant vyřknouti své epochální tvrzení: »Náboženství musíme míti v sobě, nikoli mimo sebe.«[291]) Vzhledem k naší definici to znamená: Náboženství jest nám hledati jediné ve světě mechanicky nevysvětlitelném. Není pravda, že lze něco nalézti v mechanicky nevysvětlitelném světě, co by znamenalo svobodu, mravnost, božskost. Kdo vnáší pojem svobody do mechanické přírody, ničí přírodu a ruší zároveň pravý pojem, pravý význam svobody; o bohu platí totéž, a co se týká mravnosti, ukazuje každý nepodjatý pohled — přes všecky hrdinské pokusy apologetů od Aristotela až k biskupu Butlerovi a jeho veleznámé knize z 18. stol. »Analogie mezi zjeveným náboženstvím a zákony přírody« — že příroda není ani morální aniž rozumná. Pojmy dobroty, soustrasti, povinnosti, cnosti, lítosti jsou jí právě tak neznámy jako rozumné, souměrné, prostě účelné uspořádání. Mechanicky vysvětlitelná příroda jest špatná, hloupá a necitelná; cnost, geniálnost a dobrota jsou vlastní pouze mechanicky nevysvětlitelné přírodě. Mistr Eckhart dobře to věděl a pronesl proto památná slova: »Řeknu-li, bůh jest

[291]) Religion, 4., 1. část, 2. oddíl.

dobrý, není to pravda, spíše: já jsem dobrý. Řeknu-li též, bůh jest moudrý, není to pravda, spíše: já jsem moudřejší než on.«[292]) Pravá přírodověda nemohla zůstaviti žádné pochybnosti o správnosti tohoto soudu. — Doufám, že se mi podařilo vypsati přehledně genesi našeho nového světového názoru v nejvšeobecnějších rysech, čímž urovnána jest půda pro cíle vědomé, jisté posouzení filosofie 18. století; a pojetí náboženství, které v Kantovi nalezlo posud nikoli dokončený, ale přec první jasný výraz, přesahalo tak velice chápavost jeho i našich současníků a předbíhalo tak rychle rozvoj [slovansko-]germánských vloh, že jeho ocenění náleží spíše v oddíl o budoucnosti než o minulosti. Jen málo slov ještě ku všeobecné orientaci.[293])

Věda jest od [Slovano-]Germánů vynalezená a provedená methoda, nazírati mechanicky na svět jevů; náboženstvím jest jejich poměr k oné části zkušenosti, který nevstupuje v jev, a proto není schopen mechanického vysvětlení. Co snad znamenají tyto dva pojmy: věda a náboženství u jiných lidí, jest na tomto místě bez důležitosti. Dohromady tvoří náš světový názor. Při tomto názoru musí základ pro způsob jednání lidského k sobě i jiným býti nalezen v něčem jiném než v poslušnosti k panovníku světa a v naději na budoucí odměnu. Jak již bylo praveno, může vedle přísně mechanické přírodovědy obstáti jediné čistě ideálné náboženství, takové totiž, které se omezí pouze na ideálný svět nemechanického. Jakkoliv bezmezný jest tento svět — jehož křídel tep osvobozuje ze mdlo by jevu a přelétá všecky hvězdy, jenž dovoluje vzdorovati s úsměvem nejtrapnější smrti, který včaruje věčnost do jediného polibku a v jediném myšlenkovém záblesku daruje vykoupení — jest přece odkázán na určitý obor: na vlastní nitro. Zde tedy, ve vlastním nitru, a nikde jinde, musí býti nalezen podklad náboženství. »Míti náboženství jest povinností člověka k sobě samému«, dí Kant.[294]) Z rozvah, jichž tu nelze opakovati, dospívá Kant k myšlénce božstva, avšak velikou

---

[292]) Kázání, 99.

[293]) K doplnění poukazuji na svou knihu: Immanuel Kant, die Persönlichkeit als Einführung in das Werk — u Bruckmanna, 1905.

[294]) Tugendlehre, § 18.

klade váhu na to, aby člověk nepojímal své povinnosti jakožto povinnosti k bohu, nýbrž jako povinnosti k sobě samému. Co právě spojuje u nás vědu a náboženství v jednotný názor světový, jest zásada, že stále poroučí zkušenost; bůh však není zkušeností, nýbrž myšlénkou; a to nedefinovatelnou, nechápatelnou myšlénkou, kdežto člověk sám sobě jest zkušeností. Zde jest tudíž hledati pramen, a proto jest autonomie vůle (t. j. její svobodná samostatnost) nejsvrchovanějším principem vší mravnosti.[295]) Mravní jest čin, jen pokud prýští z nejvnitřnější vlastní vůle a poslouchá vlastního zákona, kdežto naděje na odměnu nemůže zploditi mravnost aniž odvrátiti někdy od nejhorší nepravosti a zločinu, neboť každé vnější náboženství dovoluje zprostředkování a odpouštění. »Zrozený soudce« (t. j. člověk sám) dobře ví, zdali srdce jeho cítí dobře nebo zle, zdali jeho jednání jest čisté nebo poskvrněné, a proto »jest vlastní zkouška toužící vniknouti v hlubiny nesnadněji vybadatelné anebo do propasti srdce, a tím nabyté sebepoznání, vší lidské moudrosti počátek . . . Jenom pekelná jízda sebepoznání razí cestu k jízdě do nebes.[296])

Abychom náboženskou myšlénku dokonale pojali, schází ještě článek v tom řetěze. Co mi dává tak vysoké mínění o tom, co jsem objevil při onom sestupování do propasti srdce? Jest to uznamenání vysoké důstojnosti člověka. První krok, abychom se dostali na stanovisko mravní, stane se vymýtěním opovrhování samým sebou a lidským pokolením, jak to křesťanská církev — v protivě ke Kristu (viz str. 52) — vypěstovala. Vrozené zlo v srdci lidském nevyplení se pokáním, neboť toto lpí zase na vnějším světě jevu, nýbrž

---

[295]) Kant definuje: »Autonomie vůle jest vlastnost vůle, skrze niž tato vůle sobě samé (nezávisle na všelikých vlastnostech předmětů chtění) jest zákonem.« (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, II, 2.)

[296]) Kant píše »ke zbožnění«, což by však mohlo vésti k nedorozumění. Schiller dí: »Mravní vůle povznáší člověka k božství« (Anmut und Würde), a Voltaire: Si Dieu n'est pas dans nous, il n'exista jamais (Není-li bůh v nás, tož nikdy neexistoval) (Poème sur la Loi Naturelle). Hluboké jest také slovo Goethovo: »Ježto bůh člověkem se stal, abychom my ubozí, smysloví tvorové jej pochopiti mohli, tož ničeho se nemáme tolik chrániti, než jej zase bohem učiniti.« (Dopis pastorovi v ***, novému pastorovi v ***)

tím, že upřeme zřetel na vysoké vlohy ve vlastním nitru. Důstojnost člověka roste s jeho vědomím o ní. Jest velmi významno, že Kant zde zcela souhlasí s Goethem. Známo jest jeho učení o trojí úctě — k tomu, co jest nad námi, k tomu, co je nám rovno, a k tomu, co jest pod námi — z čehož povstávají tři druhy náboženství; pravé náboženství však vyplývá ze čtvrté »nejvyšší úcty«: to jest úcta před sebou samým; teprve na tomto stupni dospívá člověk (dle Goetha) »k nejvyššímu, čeho dosáhnouti jest schopen«.[297]) K tomu doplňku uvádíme z Kanta: »Nyní postavím člověka, jak sama sebe se táže: co jest to ve mně, co působí, že mohu nejvnitřnější vábení svých pudů a všecka přání, vyplývající z mé přirozenosti, obětovati zákonu, který mi neslibuje nijaké výhody v náhradu a nehrozí žádnou ztrátou při jeho přestoupení; ba jejž ctím tím vroucněji, čím přísněji mi poroučí a čím méně mi za to nabízí? Tato otázka vzrušuje všecku duši úžasem nad velikostí a vznešeností vnitřní vlohy v člověku, a zároveň nad neproniknutelností tajemství, které skrývá (neboť odpověď: to jest s v o b o d a, byla by tautologická, poněvadž svoboda právě činí toto tajemství). Nelze dost míti zřetele k tomu a podivovati se v sobě samém moci, která neustoupí žádné přírodní moci... Zde jest právě to, čeho Archimedes potřeboval, ale nenašel: pevný bod, na němž by rozum nasadil páku, aby pohnul lidskou vůlí i při odporu vší přírody její vlastními zákony.[298])

Vidno, že toto náboženství tvoří p r a v o u p r o t i v u k mechanice.[299]) Slovansko-germánská věda učí přesně stanoviti, co zde jest, a učí nás býti s tím spokojenými, poněvadž se můžeme učit ovládati svět jevů nikoli hypothesami a čáry, nýbrž přesným, otrockým přizpůsobováním; slovansko-germánské náboženství naproti tomu odkrývá rozsáhlou říši, dřímající jakožto ideál v našem nitru, a učí nás: zde jste svobodni, zde jste sami tvůrčí, zákonodárnou přírodou; říše ideálů není, vašimi skutky může se skutečně s t á t i; jakožto

---

[297]) W a n d e r j a h r e, kn. 2., kap. 1.

[298]) Ze spisu (Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (1796).

[299]) Přirozeně též k ethice jakožto »vědě«; k čemuž jest přirovnati na str. 55-II. poznámku.

jev jste sice poutáni všeobecným zákonem mechanické nutnosti, avšak zkušenost vás učí, že v říši nitra požíváte svéprávnosti a svobody; nuž používejte jí! Pojítko mezi oběma světy — viditelným a neviditelným, časovým a bezčasovým — jinak nevypátratelné, leží ve vašich lidských prsou a smýšlením vnitřního světa určován jest význam světa vnějšího: tomu učí vás denně svědomí, tomu učí vás umění a láska a soustrast a všecky dějiny lidstva; zde jste svobodni, jakmile a pokud to víte a chcete; můžete zčistiti viditelný svět, sami znovu se zroditi, čas proměniti na věčnost, říši boží zorati na poli — na vás jest tak činiti! Náboženství nemá vám více znamenati víru v minulé a naději na budoucí, rovněž nikoli (jako u Indů) pouhé metafysické poznání, nýbrž čin přítomnosti! Věříte-li jen v sebe samy, tož budete také míti sílu, uskutečniti tu novou »možnou říši«; probuďte se, den nastává!

Kristus a Kant.

Komu by ihned nenapadla mezi tímto náboženským světovým názorem Kantovým — získaným cestou věrného, kritického pozorování přírody — a živým jádrem učení Kristova? Nepraví-liž tento: království boží není mimo nás, nýbrž v nás? Podobnost neomezuje se však na tento bod. Kdo prozkoumá četné Kantovy spisy o náboženství a mravním zákoně, najde podobnosti na mnoha místech; tak na př. v chování se k úředně uznané náboženské formě. Jest to totéž uctivé přilnutí k formám za posvátné považovaným, spojené s úplnou nezávislostí ducha, jenž svým dechem staré oživuje na nové.[300]) Bible na př. Kant nezavrhuje, ale necení jí pro to, co se z ní »vybéře«, nýbrž pro to, »co se do ní vnese mravním způsobem myšlení«.[301]) A nemá-li také ničeho proti tvoření církví, jichž mohou býti rozličné, stejně dobré formy, tož má přece zmužilost bezohledně se vysloviti: Považovati tuto statutární víru za podstatnu k bohoslužbě vůbec a činiti ji vrchní podmínkou božské záliby na člověku, jest náboženský blud, jehož následovati jest pabohoslužba, t. j. takové domnělé uctívání boha, kterýmž se jedná naproti pravé, od něho samého žádané bohoslužbě.«[302]) Kant tedy

[300]) Viz str. 228 násl.

[301]) Der Streit der Fakultaeten, I. odd., dodatek.

[302]) Die Religion a t. d., 4., 2. díl, úvod. Vesele působí nadpis § 3. tohoto 4. dílu: »Vom Pfaffentum als einem Regiment im Afterdienst des guten Princips.«

žádá náboženství »v duchu a v pravdě« a víru v jednoho boha, »jehož říše není z tohoto světa« (t. j. ze světa jevu). Této shody byl si Kant ostatně dobře vědom. Ve svém spise o náboženství, jenž vyšel v 70. roce věku Kantova, dává asi na čtyřech stránkách stručný a pěkný nástin učení Kristova, výhradně dle evangelia Matoušova a končí: »Zde jest tedy úplné náboženství... nad to znázorněné na příkladě, aniž by jak pravda onoho učení, tak i vážnost a důstojnost učitelova potřebovala nějakého jiného ověření.«[303]) Těchto několik slov jest považovati za neobyčejně důležitá. Neboť jakkoli vznešené a povznášející jest vše, co Kant v tomto oboru byl stvořil, podobá se to, jak míním, více energické, neohrožené přípravě ku pravému náboženství, nežli samému náboženství; jest to pletí pověry, aby víře byl opatřen vzduch a světlo, odklízení falešné bohoslužby, aby umožněna byla pravá bohoslužba. Plasticky viditelné podobenství schází. Již takový nadpis, jako: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, vzbuzuje obavu, že Kant byl na špatné stopě. Jak Lichtenberg varuje: »Snažte se jednou býti hotovi s bohem, jehož jediný rozum posadil na trůn! Shledáte, že je to nemožno. Srdce i oko chtějí něco míti.«[304]) A přece právě Kant učil: »Míti náboženství jest povinností člověka k sobě samému.« Jakmile však poukazuje na Krista a dí: »vizte, zde máte dokonalé náboženství, zde spatřujete věčný příklad!« — tu námitka přestává; neboť jest potom Kant druhým Janem »jdoucím před pánem a připravujícím mu cestu«. Tam, ke zčistěnému křesťanství — nutil nový [slovansko-]germánský názor světový všecky největší duchy na konci 18. století. Co Diderota se týká, poukazuji na str. 323.; Rousseau-ovy názory jsou známy, domnělý ten skeptik píše:

Et pour nous élever, descendons dans nous-mêmes! (Abychom se povznesli, sestupme do sebe! — Překladat.)

Ke Goethovým »Wilhelm Meisters Wanderjahre« jsem již poukázal; Schiller psal 1795 Goethovi: »Nachá-

---

[303]) IV., I. díl, 1. oddíl. Kant vykládá a poukazuje slovy: »brána jest rozevřená a cesta široká, jež vede k zatracení, a jest mnoho těch, kdož po ní putují«, na církve!

[304]) Politische Bemerkungen.

zím v křesťanském náboženství virtualiter vlohu k nejvyššímu a nejušlechtilejšímu, a různé jeho jevy v životě zdají se mi pouze proto býti protivny a nechutny, poněvadž jsou pochybenými představeními tohoto nejvyššího.« Přiznejme jen upřímně: mezi křesťanstvím, jak nám je vnutil národnostní chaos, a nejvnitřnější věrou duše Slovano-Germána nikdy nebylo skutečného souhlasu. Goethe směl z plné duše zapěti:

Den deutschen Mannen gereicht's zum Ruhm,
Dass sie gehasst das Christentum!

A dnes přijde zkušený farář a ujišťuje nás — což jsme již dávno tušili — že německý sedlák nikdy nebyl obrácen na křesťanství.[305]) Přijatelné pro nás křesťanství stalo se teprve nyní možným, avšak potřebovalo, aby falešné nauky byly odklizeny a založen byl veliký, všeobsáhlý, pravý názor světový, z něhož každý přijme tolik, kolik může a v němž pro nejnepatrnějšího člověka jako pro nejzdatnějšího příklad i slova Kristova budou přístupna.

Tímto považuji stavbu výpomocného mostu pro oddíl o světovém názoru spojeném s náboženstvím za ukončenu. Přes svoji délku jest to přec jen zběžný náčrt, v němž jednak věda, jednak náboženství zabíraly všecek zájem: tyto dva obory tvoří pospolu živý světový názor a bez něho není kultury, kdežto čistá filosofie, jakožto disciplina a gymnastika rozumu, jsouc pouze nástrojem, nemohla zde míti místo.

Náš [slovansko-]germánský světový názor není jen nějakým individuálním (snad Kantovým) rozmarem, nýbrž jest nutným výsledkem mocného rozvoje našich kmenových vloh. Nikdy jedinec, byť sebe byl znamenitější, nevyčerpá takového celkového díla po všech stránkách, nikdy taková anonymní, přírodní nutností působící síla nenalezne v jediné osobnosti tak do-

---

[305]) Paul Gerade: Meine Beobachtungen und Erlebnisse als Dorfpastor, 1895. — Ve stati The prisoners of the Gods (vězňové bohů) od W. B. Yeatse v lednovém sešitě revue Nineteenth Century 1898 obšírně se dovozuje, že v celém katolickém Irsku víra v (t. zv. pohanské) bohy ještě dnes jest živa; jenom že sedláci se po většině bojí vysloviti slovo »bohové«; říkají the others (ti druzí) anebo jednoduše they (oni), nebo též the royal gentry, a zřídka jen slyšeti výraz the spirits.

konale všestranného ztělesnění, aby každý v tomto jednom muži uznával vzor a proroka. Toto jest semitská myšlénka; našemu citu se příčí předpokládajíc, že osobnost ve své nejvyšší potenci, v geniu, se stává neosobní. Kdo má pravou úctu před vynikající duševní velikostí, nebude nikdy straníkem; vždyť žije ve vysoké škole nezávislosti. Tak obrovská životní práce, jako Kantova, »herkulovská práce sebepoznání«, jak sám ji jmenuje, vyžadovala zvláštní vlohy a nutila ke specialisaci. Leč, co na tom? Ten muž, kterému Kantovo nadání připadá »jednostraným«,[306]) musí míti nad obyčej mnohostranného ducha. Goethe míní, při čtení Kanta že mu připadá, jakoby vstoupil do světlého pokoje; z těchto úst zajisté chvála závažná! Pro nás duševní trpaslíky, procházející se v tomto silném Kantově světle, není žádným uměním spatřovati hranice neosvětleného ještě stínu; avšak bez tohoto nevyrovnatelného muže považovali bychom ještě dnes stín za denní světlo. A ještě jeden důvod kázal mi položiti důraz právě na Kanta. Rozvoj naší kultury, tedy souhrn naší práce od 1200 do 1800 nalézá v tomto muži zvlášť čistý, obsáhlý a úcty hodný výraz. Stejně znamenitý jako mechanik, myslitel a učitel mravnosti — čímž shrnuje více velikých větví našeho rozvoje ve své osobě — jest první dokonalý vzor zcela svobodného Germána, jenž se zhostil všeliké stopy římského absolutismu, dogmatismu a antiindividualismu. A jako od Říma, tak nás emancipoval také — kdybychom tomu je-

---

[306]) Musím vzíti Kanta v ochranu proti výčitce protivné jednostranosti rozšířené spisy Schopenhauerovými. Týž tvrdí (Grundlage der Moral, § 6.), že Kantovi byla soustrast protivna a opírá se při tom o místa, která rozhodně dle Kantova úmyslu vyžadují zcela jiný výklad, jsouce namířena pouze proti záhubnému citovému nadýmání. Kant snad podceňoval od Rousseau-a i Schopenhauera tak silně zdůrazněný princip soustrasti, ale nezneuznával ho docela. Průbním kamenem jest zde jeho chování se ke zvířatům. A tu čteme v Tugendlehre § 17., že násilnictví a ukrutnost ke zvířatům »jest proti povinnostem člověka k sobě samému, neboť takto soucit utrpením zvířat se v člověku otupuje«. Toto stanovisko soucitu se zvířetem jakožto povinnosti k sobě samému, jakož i na témž místě zdůrazněné »vděčnosti« ke zvířecím domácím druhům, zdá se mi býti velmi vysokým. O vivisekci soudí tento domněle »lhostejný, chladný a ovšem přísně vědecký muž«: »bolestné pokusy za účelem pouhé spekulace nutno s odporem zavrhovati«.

nom chtěli — od židovstva; nikoli na cestě nenávisti a pronásledování, nýbrž zničením pro vždy historické pověry, spinozistické kabbalistiky a materialistického dogmatismu (dogmatický materialismus jest pouze obrácená táž věc). Kant jest pravým pokračovatelem Lutherovým; co tento počal, Kant dále vybudoval.

---

7. Umění.

(Od Giotta ke Goethovi.)

Pojem umění. Mluviti o umění stává se dnes nesnadnou úlohou, neboť na jedné straně proti příkladu všech nejlepších německých autorů nabylo občanského práva přímo nesmyslné omezení pojmu »umění«, a na druhé straně schematisující filosofie dějin ochromila naši schopnost, nazírati a zdravým rozumem posuzovati dějinné fakty otevřenýma a pravdu milovnýma očima. Jest arci trudno vplétati do oddílu, v němž bychom rádi se vznášeli v nejvyšších sférách, polemiky; není však vyhnutí; neboť v oboru umění jsou zcela protimyslné bludy zrovna tak pevně zakořeněny jako v oboru náboženském, i nemožno správně posouditi ani postup rozvojový až k r. 1800, ani význam umění v 19. století, neodstraníme-li důkladně jak nesprávné pojmy, tak i zkomolené a komolící dějiny umění. Alespoň budu se snažit hned opět budovati, kde budu bořiti, a použiji vytknutí zastaralých bludů, abych hned vyjasnil pravý stav věcí.

O všeobecných dějinách umění pojednává dnes všecka výtvarná technika, od stavitelství až k lití cínu; v takovém díle nacházíme vyobrazení puklic na hrnce a lenošky židlí, vedle toho Michelangelův Poslední soud a vlastní podobiznu Rembrandtovu. Dva druhy umění však scházejí naprosto, není o nich ani řeči, nejsou to, jak se podobá, »žádné uměny«: jsou to ona dvě umění, o nichž Kant dí, že zaujímají »nejvyšší stupeň« mezi všemi uměnami, a o nichž Lessing nesmírně jemně a duchaplně poznamenal: »příroda určila je ne snad jenom ke spojení, ale spíše k témuž a jedinému umění«[307]) — básnictví a umění hudební.[308])

---

[307]) Zum Laokoon, IX.

[308]) Výraz: hudba — nekryje pojmu německého: Tonkunst. — Překladat.

Toto pojetí pojmu »umění« se strany našich historiků umění vzbuzuje přímo odpor; ničíť životní dílo Shakespearů, Lessingů, Goethů a j., kteří právě se snažili zjasniti organickou jednotu všeho tvůrčího lidství i primát básníkův mezi jeho druhy. Od Laokoona až k Aesthetické výchově a až k myšlénkám o úkolu umění jakožto nejdůstojnějšího vykladače přírody[309]) táhne se jako červená nit vším myšlením německých klassiků veliká snaha, zjistiti zřetelně a určitě omeziti podstatu umění jakožto zvláštní lidské mohutnosti, čímž vyzvednuta jest i důstojnost umění jakožto z nejvyšších a nejsvětějších uschopnění ke zkrášlení života i myšlení lidského. A tu přijdou němečtí učenci a sáhnou opět k Lucianovu pojetí uměn;[310]) umění jest jim technikou, řemeslem, a ježto práce rukou v básnictví a hudbě ničeho neznamená, tož nepočítají se tyto uměny k umění, nýbrž »uměním« jest výlučně výtvarné umění, za to ale každá výtvarná činnost, každá manuum factura, všeliká výroba artefaktů! Pojem se tedy netoliko omezuje, nýbrž i nesmyslně rozšiřuje na synonymum s technikou. Při tom věc hlavní — pojem tvůrčího — zcela se ztrácí.[311]) Pozorujme nejprve kritickým zrakem mrzácké rozšiřování a potom nesmyslné omezování.

Kant podal nejkratší a zároveň plně vystihující výměr umění: »krásné umění jest umění genia«.[312]) Dějiny umění byly by tudíž dějinami tvůrčího genia, k čemuž by se přiřadilo všecko ostatní, jako pokroky techniky, vliv okolních uměleckých průmyslníků, změna vkusu a t. d. jako pouze vysvětlující přídatek. Učiniti naproti tomu techniku hlavní věcí, jest směšno, a neomlouvá se ani dost málo tím, že největší mistři byli zároveň největšími vynálezci a pracovníky v technickém oboru; záleží právě všecko na tom, proč byli v technice vynálezci, a tu zní odpověď: protože originalita jest první vlastností tvůrčího ducha, a tento se tudíž vidí nucena pořiditi si taktéž nové nástroje pro

---

[309]) Goethe: Maximen und Reflexionen, 3. oddíl.

[310]) Srovn. Schillerův dopis Meyerovi z 5. února 1795.

[311]) Srovn. vývody o technice v protivě k umění a vědě, str. 160.

[312]) Kritik der Urteilskraft, § 46.

nové, jež chce pověděti, pro svérázné tváření, hovící jeho osobní bytosti.

Chraniž mne Bůh, abych se dal na kamenitou a trním porostlou půdu umělecké esthetiky! Mně nejde o esthetiku, ale pouze o umění.[313]) Ale co již Helléné věděli a co naši klassikové stále zdůrazňovali, že totiž poesie jest kořen všelikého umění, při tom trvám pevně. Přiberu-li k tomu právě naznačené pojetí pojmu »umění« se strany dnešních historiků umění, tož obdržím takový široký a neurčitý pojem, že objímá můj džbán na pivo i Homérovu Iliadu, a že každý nádenník se svým rýčem může se postaviti jakožto »umělec« vedle Leonarda da Vinci. S tím ale také mizí Kantovo »umění genia«. Leč význam tvůrčího umění, jak je vyvíjím v úvodu k první kapitole, opíraje se o Schillera, a v téže kapitole potom znázorňuji na Hellénech, jest příliš důležitým faktem kulturních dějin, než abychom se ho takto mohli vzdáti. Ve trojici: světový názor, náboženství, umění — kteréžto tři obory činí dohromady kulturu — mohli bychom umění nejméně postrádati. Neboť náš [slovansko-]germánský názor na svět jest transscendentní a naše náboženství ideální, a proto obojí zůstává nevysloveným, bezprostředním, veliké většině očí neviditelným, přečetným srdcím málo přesvědčivým, nevstoupí-li mezi ně jako zprostředkovatel umění se svou volně tvůrčí silou tvářivou — t. j. silou genia. Proto křesťanská církev, jako dříve víra v bohy hellénské, stále volala umění na pomoc, a proto míní Immanuel Kant, že jenom prostřednictvím »božského umění« může se člověku podařiti, vnitřně vědomou svobodu postaviti s výsledkem naproti mechanickému tlaku. Náš názor na svět vede následkem poznání tohoto tlaku k zapírání, kdežto naše umění povstává z vnitřního dožitku, a proto jest svou podstatou kladné.

Tento veliký, jasný pojem musíme si chrániti jakožto nejsvětější, nejživotnější; a když někdo mluví o umění — a nikoli o uměleckém průmyslu, umělecké technice, uměleckém truhlářství a t. d. — tož smí tímto posvátným slovem označovati jediné umění geniovo.

---

[313]) »Každou theorií umění zatarasujeme si cestu ku pravému požitku; neboť škodlivější nic než ona, nebylo vynalezeno« (Goethe).

Ono jediné — umění pravé — tvoří obor, v němž oba světy, mechanický i nemechanický, tak se setkávají, že z toho vzniká nový, třetí svět. Umění jest tento třetí svět. Zde očiňuje se bezprostředně volnost, kteráž jinak zůstává jenom ideou, věčně neviditelnou, vnitřní zkušeností. Zde vládnoucí zákon není mechanický, spíše jest každým vzhledem obdobou oné »samosprávy«, která v mravnostním oboru Kanta povzbudila k tak žasnoucímu podivu. A cokoliv jenom náboženský instinkt tuší a ve všelikých mythologických snech si předvádí, to vstupuje jaksi uměním »do denního světla života«; neboť umění přetvořujíc z volné vnitřní potřeby (genialnosti) danou nevolnou mechanickou potřebu (svět jevu), odkrývá souvislost mezi oněmi dvěma světy, jež by z čistě vědeckého pozorování přírody nikdy nebyla zjevna. Umělec tedy vstupuje ve svazek s přírodozpytcem, neboť svým volným tvářením »vykládá« zároveň přírodu, t. j. vidí jí hloub do srdce, než měřící a vážící pozorovatel. I k filosofovi druží se umělec, a tím teprve logická kostra dostává tělo a dovídá se, k čemu vlastně jest na světě. Na doklad poukazuji jen na Schillera a na Goetha, kteří oba dospívají nejvyššího vrcholu toho, co mohou a dovedou, a svého významu pro rod germánský v těsné souvislosti s Kantem, tím však zároveň ukazují světu jinak než Schelling a druhové, jaký nesmírný význam přísluší velikému mysliteli královeckému.[314])

Umění a náboženství.

A zbývá ještě promluviti o poměru mezi uměním a náboženstvím. Jest to poměr tak mnohonásobný a vroucí, že jest nesnadno jej rozebírati. V souvislosti,

---

[314]) Ježto Goethe bez pochyby tu a tam byl dotknut vlivem Schellingovým, což vedlo ke mnohému nesprávnému soudu, musí býti prohlášeno, že Kanta přece vysoko stavěl nad jeho nástupce. V době, kdy Fichte a Schelling stáli na vrcholu a Hegel počal psáti, soudil Goethe: »spekulace o nadlidském přes všecko varování Kantovo jest marná námaha«. Když Schellingovo životní dílo již dávno bylo na veřejnosti (1817), pravil Goethe k Viktoru Cousinovi, že znovu počal čísti Kanta a raduje se z bezpříkladné jasnosti jeho myšlení; též dodal: »Le système de Kant n'est pas détruit.« Osobnost Schellingova jakož i jisté vlastnosti jeho slohu a jisté směry jeho myšlení Goetha často poutaly; přece však tak jasný duch nemohl upadnouti v blud, považovati Kanta a Schellinga za stejné veličiny. (Viz Biedermannem vydané Gespräche, I, 207, III, 290, IV, 227.)

jaká nás okamžitě zaměstnává, bylo by poznamenati, co následuje. Náboženství jest u všech Indoevropanů vždy tvořivé v uměleckém slova smyslu, a proto příbuzno s uměním. Naše náboženství nebylo nikdy dějinami, nikdy chronistickým objasňováním, nýbrž vždy vlastní vnitřní zkušeností a vyznačením této zkušenosti, jakož i okolní přírody volným znovutvářením; na druhé straně všecko naše umění vyšlo z náboženských bájí. Ježto však již dnes nedovedeme sledovati naivní pud tvorby mythů, tož náš mythus musí vyjíti z díla nejvyššího a nejhlubšího rozmyslu. Látka jest mu dána. Pravý zdroj náboženství není dnes neurčitým tušením, není značením přírody, nýbrž skutečnou zkušeností určitých, lidských postav;[315]) Buddhou a Kristem náboženství stalo se realistickým (což bývá náboženskými filosofy často přehlédnuto). Avšak, co tito lidé zkušeností poznali a čeho my se dovídáme skrze ně, není mechanicky »reálné«, nýbrž daleko reálnější než toto, dožitek nejvnitřnější bytosti. A celá tato věc teprve nyní stala se nám jasnou ve světle našeho vlastního nového světového názoru; nyní teprve — kdy mechaničnost všelikého jevu neodmluvně byla dokázána — dovedeme očistiti náboženství i od poslední stopy materialismu. Tím stává se však umění stále nezbytnějším. Neboť co znamená postava jako Ježíš Kristus, nedá se slovy vypověděti; jest to cos vnitřního, nečasového, neprostorového, co nedá se žádným čistě logickým myšlenkovým řetězcem ani přiměrně, tím méně výstižně vyjádřiti; nejdeť u Ježíše Krista pouze o onu »povahu, jež nějaké vůli jest podrobena« (jak Kant se vyjádřil), nikoli o takovou, která si vůli podrobuje, t. j. jedná se tedy o onu povahu, v níž umělec bytuje a odkud on sám dovede položiti most do světa jevů. Umění geniovo nutí viditelné, aby sloužilo neviditelnému.[316]) Nuž, na Ježíši Kristu viditelný jest jen tělesný zjev a potud do jisté míry jenom allegorické zobrazení neviditelné bytosti jest možno; avšak tato allegorie jest nezbytna, neboť byla to

[315]) Viz celou 3. kap., zvláště na str. 197 násl.

[316]) To není aesthetická theorie, nýbrž dožitek tvořících umělců. Tak dí na př. Fromentin ve své knize: Les Maîtres d'autrefois (7. vyd., str. 2.): »L'art de peindre est l'art d'exprimer l'invisible par le visible.« (Umění malířské jest umění vyjadřovati neviditelné viditelným.)

osobnost, nikoli dogma, nikoli soustava ani myšlénka, — která způsobila nepřirovnatelný dojem a přeměnila vnitř dokonale mnohé lidi; se smrtí zmizela osobnost — tedy to jediné působivé —; co zbývá, jest úlomek a schema. Aby divotvorný příklad dále potrval, aby křesťanské náboženství nepozbylo své povahy jakožto skutečná zkušenost, musí postava Ježíše Krista vždy znovu se zroditi; jinak zůstává malicherné dogmatické tkanivo, a osobnost, jejíž mimořádné působení bylo jediným zdrojem tohoto náboženství — ztuhne na abstraktní věc pomyslnou. Jakmile oko jí nespatřuje, ucho jí neslýchá, mizí vždy dále, a na místo živého a realistického náboženství zbývá buď tupá modloslužba, anebo naopak aristotelovské, ze samých abstraktních tkaniv zřízené rozumové lešení, jak jsme to viděli u Danta, v jehož Credu schází jediný bezpečný podklad každého náboženství, t. j. zkušenost, a jméno Kristovo v následcích toho ani se nevyslovuje. Jenom jedna lidská síla jest schopna vysvoboditi náboženství z tohoto dvojnásobného nebezpečí — z modloslužby a z filosofického deismu[317]) — t. j. umění. Umění zajisté jediné dovede opět poroditi původní postavu, t. j. původní zkušenost. Příklad toho, jak umění genia propluje mezi oněmi oběma úskalími, máme na Leonardovi da Vinci (snad nejvíce tvůrčím duchu, který kdy žil); byloť již pověděno o jeho nenávisti každého dogmatu, o jeho opovrhování všelikou modloslužbou, zároveň o mohutné jeho schopnosti pravý obsah křesťanství, t. j. zjev Kristův zpodobiti; tyto jeho vlastnosti znamenají ráno nového dne. Podobné mohli bychom ukázati na každém uměleckém geniovi od něho až po Beethovena.

K tomu podávám zde vysvětlení, aby poměr mezi uměním a náboženstvím nezůstal nejasný.

---

[317]) Tyto dva směry vystupují v konkrétné podobě, jestliže si je představíme jako jezovítismus a pietismus (korrelát deismu). Každý z těchto směrů má totiž ve zdánlivé protivě doplněk, v nějž snadno se převrhne. Korrelát jezovítismu jest materialismus, jak správně poznamenal Paul de Lagarde: »voda v těchto komunikačních rourách stojí stále stejně vysoko« (Deutsche Schriften, 1891, str. 49); všecka jezovítská přírodověda jest právě tak přísně dogmaticko-materialistická, jako přírodověda Holbachova nebo de Lamettrieova; korrelát abstraktního deismu jest pietismus se svou věrou v literu.

Pravil jsem (str. 229-II.), že mechanické značení světa jediné se snáší s ideálným náboženstvím, a míním, že jsem to dokázal. Co tedy znamená ideálné náboženství? Jeho bezpodmínečné zpřítomnění. Poznali jsme to zřejmě u mystiků; tito setřesou čas jako oděv s údů; nechtějíť prodlévati ani u stvoření (v němž nacházejí materialistická náboženství záruku božské moci), ani u budoucí odměny a trestu; jim jest spíše »tento čas jako věčnost«. Vědecký názor na svět, jaký vyplynul z duševní práce posledních století, propůjčil tomuto pocitu jasný, pojmový výraz. Od počátku germánská filosofie »točila se okolo dvou stěžejí«: 1. okolo ideality prostoru a času, 2. okolo reality pojmu svobody.[318]) Toto je zároveň formule umění. Neboť v jeho výtvorech osvědčuje se svoboda vůle jako reale a čas jakožto mizící, pouhá idea. Umění jest věčná přítomnost. A jest jí dvojím vzhledem. Předně zapuzuje čas: co Homér vytvořil, jest dnes tak mladé jako před 3000 lety; kdo předstoupí před náhrobek Lorenza de' Medici, cítí se býti v bezprostřední přítomnosti Michelangelově; umění geniovo nestárne. Kromě toho jest umění v tom smyslu přítomností, ježto skutečnou přítomností jest pouze, co nemá trvání. Čas jest dělitelný, nekonečně dělitelný, blesk jest jenom relativně kratší než stoleté živobytí; toto jen relativně delší než onen; naproti čemuž ve smyslu netrvalosti jest kratší než myslitelně krátké i delší, než všecka myslitelná věčnost; to se hodí také na umění; jeho díla působí okamžitě a budí zároveň pocit nepomijítelnosti. Goethe odlišuje pravé umění od snu a stínu, pravě, že jest »živoucně okamžitým zjevením nezbadatelného«. I toto tak zneužívané slovo »zjevení« dostává ve světle našeho světového názoru docela pochopitelný smysl; znamená »zjeviti« patrným učiniti, co dříve bylo ukryto, jakoby otevříti dvéře, aby viděno bylo, co dosud smyslům bylo uzavřeno. Umění jest hlídač brány. Umělecké dílo — řekněme Michelangelova N o c, ro-

---

[318]) Srovn. Kant: F o r t s c h r i t t e d e r M e t a p h y s i k, dodatek. Jak viděti, ze svědectví smyslů vzaté reale vykládá se jako idea, kdežto idea daná vnitřní zkušeností se značí jako reale. Jest to docela koperníkovské otáčení; co se považovalo za pohybované, jest v klidu, a co se zdálo býti v klidu, pohybuje se.

zevírá bránu široko; my vstupujeme bezprostředně z okolí časovosti do přítomnosti bezčasové. Jak tento umělec sám triumfuje: dall' arte é vinta la natura (uměním přemožena jest příroda), to znamená, že viditelné přinuceno jest dávati neviditelnému podobu, nutné sloužiti svobodě; živé zjevení nezbadatelného hlásá nyní kámen.

Snadno nyní každý pochopí, jakou podporu čerpá z takové schopnosti náboženství spočívající na bezprostřední zkušenosti. Umění dovede zkušenost jedenkrát poznanou vždy znovu roditi; dovede zjevovati v osobnosti nadosobné, v pomíjejícím jevu nepomíjivé; Leonardo daruje nám podobu, Šebestian Bach hlas Ježíše Krista, věčně nyní přítomný. Kromě toho umění odkrývá nám ono »náboženství«, kteréž našlo svoji existenci v onom Jednom, i na jiném místě a hluboce nás dojímá, spatříme-li ve vlastní podobizně Dürerově nebo Rembrandtově oči, vedoucí nás v týž svět, v němž žil a působil Ježíš Kristus a jehož prahu slova a myšlénky nesmějí překročiti. Něco z toho má každé vznešené umění, neboť to právě je činí vznešeným. Nejenom obličej člověka, nýbrž vše, co lidské oko spatřuje, co lidská myšlénka pojímá a dle zákona vnitřní nemechanické svobody nově utváří, otevírá onu bránu »okamžitého zjevení«; neboť každé umělecké dílo staví nás naproti tvůrčímu umělci, t. j. naproti transscendentnímu a zároveň i reálnému světu, z něhož Kristus mluví, an praví, že v tomto životě leží říše boží zakopaná jako poklad v roli. Pozorujme jen některý ze mnoha Kristových obrazů Rembrandtových, na př. Hundertguldenkraut a podržme si vedle něho Krajinu se třemi stromy: bude mi rozuměno. A bude mi dáno za pravdu, řeknu-li: umění není sice náboženstvím, neboť ideálné náboženství jest skutečný děj v nitru srdce každého jednotlivce, onen obrat a obroda, o němž Kristus mluvil; — umění však přenáší nás do ovzduší náboženského, ono dovede prohlásiti pro nás všecku přírodu, a svými nejvznešenějšími zjeveními hýbá naší nejvnitřnější bytostí tak hluboce a bezprostředně, že mnozí lidé dospějí zvěděti jen prostředkem umění, co jest náboženství. Že i obráceně to platí, jest zřejmo a lze pochopiti, že Goethe — jemuž sotva bude možno vytýkati nábožnost ve smyslu našich histori-

ckých církví — mohl tvrditi, že jenom náboženští lidé mají tvůrčí sílu.[319])

Tolik, abychom určili, co máme rozuměti a ctíti slovem »umění« a abychom nedopustili seslabovati ten pojem nekritickým ho rozšiřováním. Domníval jsem se také, že bych měl doplniti theoretický výměr umění poukazem k tomu, kterak působí umění geniovo ve všeobecné souvislosti s kulturou; tím vystoupí význam toho pojmu v konkretní životnosti před ducha. Jak viděti, polemika může nás za krátko daleko přivésti. Obracím se tedy ke druhému bodu: k o m e z o v á n í pojmu »umění«, oblíbenému u našich historiků umění.

Hudebník-básník.

V žádných z našich dějin umění dnešní doby nebývá řeči o umění básnickém nebo hudebním; prvnější náleží nyní k literatuře, druhé jest věc pro sebe, ani ryba ani ráček, jehož technika jest příliš namahavá, než aby se setkalo se zájmem mimo nejužší kruhy odborného kroužku, a jehož účin jest příliš bezprostředně fysický a všeobecný, než aby neupadlo jakožto umění miserae plebis a povrchních dilettantů u učenců v jistou nevážnost. Ale potřeba jen otevříti oči, abychom ihned nahlédli, že poesie, netoliko sama o sobě, jak tvrdí filosofové, zaujímá nejvyšší stupeň mezi všemi uměnami, nýbrž jest bezprostředním zdrojem téměř všeho uměleckého tvoření i tvůrčím krbem oněch děl uměleckých, která se bezprostředně o ni neopírají. Kromě toho nabudeme s Lessingem přesvědčení z každého kritického šetření, že poesie a hudba nejsou dvě uměny, nýbrž spíše »jedno a totéž umění«. Hudebně nadaný básník to jest, jenž vůbec nás k »umění« probouzí; on to jest, jenž otevírá nám oko i ucho; u něho více než u jiného výtvarníka vládne ona v e l i t e l s k á s v o b o d a, která podrobuje přírodu své vůli a jakožto nejvolnější všech umělců jest bezesporně prvním. Veškero výtvarné umění mohlo by býti zničeno, a poesie zůstala by státi nedotknuta; její říše nebyla by užší. Vyjadřujeme se jenom málo zevrubně, díme-li, že básnictví jest první mezi uměnami; spíše jest jediné. Poesie jest všeobsáhlá, propůjčujíc život každé jiné uměně, tak že, kde tyto se vymaní, samy potom — pokud se jim to zdaří — musí »básniti«.

---

[319]) Srovn. R o z p r a v a s R i e m e r e m z 26. března 1814.

Rozvažme si to: kterak bylo by hellénské výtvarné umění myslitelno bez svého básnického umění? Což nevedl Homér štětec Fidiovi? Nemusil hellénský básník stvořiti postavy, než je mohl hellénský výtvarník utvářeti? A je myslitelno, že by řecký stavitel byl mohl zbudovati ty nenapodobitelně dokonalé chrámy, kdyby mu básník napřed nebyl vyčaroval tak skvělé božské postavy, že se cítil nucena věnovati dílu vynálezu každou čivu své bytosti, aby nezůstal dalek za tím, co jemu a každému současníku v obrazotvornosti tanulo jakožto božské a bohů důstojné? U nás však není jinak. Naše umění navázalo jednak na hellénské, z větší části na křesťansko-náboženské básnictví. Nežli výtvarník je může pojmouti, musí ty postavy právě ve fantasii už býti; v boha musí býti věřeno, nežli se mu staví dům. Zde vidíme náboženství — jak chce Goethe — jakožto zdroj vší produktivnosti. Však musí historické náboženství dříve nabýti poetických postav, nežli je můžeme vytvářeti a v podobách chápati: evangelium, legenda, báseň předchází a tvoří nezbytný komentář ke každé Večeři Páně, ke každému Ukřižování, ke každému Inferno. Nyní slovansko-germánský umělec zasáhl dle své pravé svéráznosti, a jakmile ovládl techniku, sáhl mnohem hloub; bylť mu směr ku přírodě s Indem společný; odtud onen dvojitý směr, jenž jest nám tak nápadný u Dürera: ven, k cíli zevrubného pozorování a láskyplného, svědomitého podání každého stébla, každého broučka; dovnitř do nevybadatelné vnitřní přírody, prostřednictvím lidského vyobrazení a hlubokomyslné allegorie. Zde objevuje se naprosto pravé náboženství, a proto naprosto pravé umění. Zde se opět zrcadlí duševní směr mystiků (ku přírodě), směr humanistů (k důstojnosti lidské), směr přírodovědeckých filosofů (k nedostatečnosti jevu). Každý přináší svůj kámen k výstavbě nového světa, a jelikož jednotný duch určitého lidského rodu rozkazuje, všecko se k sobě hodí a spojí se v jednotu. Jsem tedy dalek popírati, že naše výtvarné umění se mnohem více emancipovalo od básnictví než tomu bylo u Hellénů; ba domnívám se, že možno sledovati vzrůstající ruch v tomto smyslu od 13. stol. až po dnešek. Přece však budeme musit uznati, že všude všemocné, volné básnictví udávajíc ton

předcházelo a urovnávalo cestu mnohonásobně sloučeným sestrám. Musil František z Assisi tisknouti přírodu na svá vřelá prsa a Bohumír ze Štrassburku ji nadšeně líčiti, nežli se nám pro ni oči otevřely a štětec ji napodobiti se pokusil; mohutné básnické dílo vykonáno a působilo ve všech krajích — od Florencie do Londýna — než lidský obličej byl seznán od malíře ve své důstojnosti a než v jeho dílech počala vystupovati osobnost na místě typu. Než posléze Rembrandt mohl působiti, musil předcházeti Shakespeare. U alegorie jest poměr výtvarných uměn k básnictví tak nápadný, že zajisté nikomu nemůže ujíti. Zde výtvarník chce samostatně básniti. V úvodu uvedl jsem Michelangelova slova, v nichž tento na roveň staví kámen a nepopsaný papír, ježto na každý přijde jen, co on sám chce. On tedy básní jak papírem tak i dlátem i štětcem.

the kindled marble's bust may wear
More poesy upon its speaking brow
Than aught less than the Homeric page may bear![320])
(Byron, Prophecy of Dante.)

Michelangelovo Stvoření světla jest jeho vlastní vynález; leč nerozuměli bychom mu, kdyby se neopíral bezprostředně o všeobecně známý mythus. A jeho sochy: Den a Noc a nad nimi Lorenzo de Medici, což jsou, ne-li básně? Nejsou to přec jen dvě nahé sochy a jedna oblečená. Co tedy k tomu přišlo ještě? Něco, co mocí, bezprostředně pohnouti myslí jest tak blízce spříbuzněno s hudebním uměním, jako na druhé straně buzením myšlenek se ukazuje spřízněno se slovesným uměním. Jest to hrdinský pokus, básniti prostřednictvím pouhého světa jevu, bez opření se o poetickou fabuli, tedy nutně čistě allegoricky. Ohromná tvorba Michelangelova může býti chápána a posuzována jenom jako básnění (právě jako tvorba Rembrandtova a Beethovenova); a hojné aesthetické hádky o to jakož i o meze výrazu v různých uměnách lze odkliditi pouhým seznáním, že jasné pojmy mohou býti sprostředkovány jenom mluvou, z čehož následuje, že všecko tvárné básnění musí postrádati pojmové

[320]) Lesklé mramorové poprsí může nésti více poesie na své mluvící tváři, nežli stránka z Homéra přinésti může.

určitosti a do té míry působiti »hudebně«, aby vůbec působilo, na druhé straně však, že toto tvárné básnění postrádajíc tonu, přece zase vyžaduje pojmového výkladu a tudíž do té míry musí býti »básnicky« pojímáno. »Noc« jest sice jen jediné slovo, avšak dík magické moci mluvy znamená celý básnický program. A tak vidíme výtvarné umění, kde dle možnosti provádí svoji samostatnost, i tam natahovati obě ruce po básníkovi: nevypůjčilo si od něho látku, musí od něho přijati duši, aby výtvor jeho měl život.

Nepotřebuje, tuším, dalších vývodů, aby každý přiznal, že dějiny umění, pomíjející básnictví, jsou tak nerozumným počínáním jako pověstné provozování Hamleta bez Hamleta. Jest mi však také ještě promluviti o rovněž zanedbávané sestře poesie — o Polyhymnii — než přejdu k dějepisným bludům.

Jest dnes všeobecně známo, že za starých dob u všech členů indoevropské skupiny všecko slovesné básnění bylo zároveň básnictvím tonů: svědectví o Indech, Hellénech, Slovano-Germánech možno nalézti ve všech novějších dějepisných dílech. Zvláštní cenu pro nabytí zdravého soudu o vysoké kulturní důležitosti hudby mají v 19. stol. učené práce Fortlagovy, Westphalovy, Helmholtzovy, Ambrosovy a j. o hudbě u Hellénů, z nichž vychází na jevo, předně, že hudební umění bylo u Řeků tak váženo jako básnictví i výtvarné umění, za druhé, že hudba a poesie v době nejvyššího rozkvětu řecké kultury tak úzce byly spjaty a srostly, »že dějiny řecké hudby nutně musí zasahovati do oboru hellénské poesie a naopak«.[321])

Čemu dnes se podivujeme jakožto hellénskému básnictví, jest jenom torso; neboť teprve organicky k tomu náležející hudba »posunula Pindarskou odu, Sofokleovskou scénu, »do plného světla hellénského dne«. Dle dnešních pojmů tedy, které daly občanské právo literatuře, hudbě a umění, a vše, co se zpívá, vyloučily z literatury a ještě přísněji z umění, náležela by veškera řecká poesie k dějinám hudby — tedy nikoli k literatuře ani k umění! To je na pováženou. Zatím hudební umění prošlo velikým rozvojem, čímž věru neztratilo důstojnosti a samostatnosti, nýbrž naopak se

---

[321]) Ambros, Geschichte der Musik, 2. vyd. I., 219. —

stalo výraznějším a tím schopnějším pro umělecké tváření. Zde není pouze rozvoj, jak si jej hudební historikové rádi upravují, nýbrž předem přechod této uměny z řeckých rukou do germánských. Germán — ve všech větvích této skupiny národů — jest nejhudebnější člověk na zemi; hudba jest jeho specificky vlastní umění, v níž on mezi všemi lidmi jest nevyrovnaným mistrem. V nejstarších dobách bylo vídati Slovano-Germány i na koni s harfou v ruce a jejich nejstatečnější krále osobně říditi vyučování ve zpěvu (str. 312); starší Gotové nedovedli najíti žádného jiného pojmenování pro »čtení« než zpívání, »ježto neznali žádného způsobu ústně povznešenějšího sdílení, jež by nebylo bývalo zpíváno«.[322]) A tak sáhá Slovano-Germán, jakmile ve 13. stol. se probudil k samostatnosti a poněkud setřásl ducha umrtvující kletbu Říma, ihned ke vlastní jemu harmonii a polyfonii, a sice vychází tento rozvoj z Nizozemí (domoviny Beethovenovy) a drží se alespoň po tři století tam, jakož i na ostatním severu, pevně.[323]) Vlaši stali se teprve později, a to jakožto žáci Němců, důležitými hudebníky; i Palestrina připojuje se bezprostředně k severanům.[324]) A co bylo počato s takovou energií, dařilo se dále bez přetržení. Již v Josquin-ovi de Près, současníku Raffaelově, dožilo se germánské hudební umění dokonalého genia. Od Josquina až k Beethovenovi na hranici 19. stol. rozvoj tohoto božského umění, o němž Shakespeare dí, že ono jediné mění nej-

---

[322]) Lamprecht: Deutsche Geschichte, 2. vyd. I., 174. —

[323]) Obvyklé výlučné zdůrazňování Nizozemska jest, jak ukázal Ambros, dějepisný blud; Francouzové, Němci, Angličané [a zajisté i Čechové — překladat.] ve značném počtu statečně spolupracovali. Zajímavo jest dověděti se, že Miltonův otec byl hudební umělec. Na doplnění pohlédnouti jest do Riemanovy: Geschichte der Musiktheorie a Illustrationen zur Musikgeschichte.

[324]) Jest velmi pozoruhodno, že Palestrinův učitel, Francouz Goudimel, byl kalvinista, jenž byl zavražděn v noci Bartolomějské; ježto Palestrina se řídil úplně i ve slohu i způsobu psaní zcela dle svého učitele (Ambros, II., str. 11.), tož vidíme, že ono očistění římské církevní hudby »od rozpustilých a kluzkých zpěvů« (jak se vyjadřuje Tridentský koncil ve svém 22. posezení) a její zpětné přivodění k důstojnosti a kráse, v poslední příčině bylo dílem germánsko-protestantského severu.

vnitřnější bytost člověka, nedoznal přerušení. Hudba, od tisíců a tisíců pilně pěstovaná poskytovala každému následujícímu geniovi stále dokonalejší prostředky: zralejší techniku, zjemnělou chápavost.[325]) A toto specificky slovansko-germánské umění bylo po staletí uznáváno rovněž za specificky křesťanské umění a často krátce nazýváno »božské umění« la divina musica, a to právem, ježto jest zvláštností tohoto umění nestavěti ze smyslově daných podob, nýbrž bezprostředně působiti na mysl. Tím právě povzbuzuje vnitřního člověka tak mocně. Ona hluboká příbuznost mezi mechanikou a idealitou vystupuje nám zde vstříc jakoby ztělesněna v obraze: mathematické umění par excellence a do té míry také »nejmechaničtější« jest zároveň »nejideálnější«, protože odloučeno ode všeho tělesného. S tím souvisí bezprostřednost účinku, t. j. bezpodmínečná přítomnost, podmiňující další příbuznost s pravým náboženstvím: a v pravdě, kdybychom chtěli příkladem učiniti pochopitelno, co se míní náboženstvím jakožto zkušeností, tož poukaz k hudebním zkušenostem, t. j. k bezprostřednímu, udolávajícímu, nesmazatelnému dojmu, jakého doznává mysl od vznešené hudby, byl by zajisté nejvhodnější a zajisté jediné přípustnou illustrací. Jsou chorály od Jana Šebest. Bacha — a nejenom chorály, ale jmenuji tyto, abych uvedl něco známého — jež jsou v prostém, doslovném smyslu »to nejkřesťanštější«, co kdy zaznívalo od té doby, co umlkl na kříži božský hlas.

Více nemíním přednésti v této souvislosti. Každý zajisté připustí, že sevšeobecnění o poměru mezi uměním a kulturou nemohou míti žádné ceny, když tyto obě uměny, básnictví a hudba, které — jak Lessing nás

---

[325]) Úmyslně nepíši »sluch«, neboť soudíce ze mnohých faktů musíme spíše usuzovati na ubývání než přibývání sluchu během posledních tří století; tak na př. ze záliby našich předků pro čtyř-, osmi- a pokud možno ještě bohatší mnohohlasé komposice, jakož i z toho, že dilettant zpívající k loutně nepřednášel vysokým hlasem (ježto to platilo za sprosté), nýbrž středním hlasem. Bylo však již dávno zjištěno, že bystrost sluchu není v nutném bezprostředním poměru ke vnímavosti hudebního výrazu; z veliké části jest tato bystrost pouze věcí cviku, a natrefíme národy (na př. Turky), u nichž rozeznávání čtvrttonu všeobecně s jistotou se děje a kteříž přece jsou bez jakékoli hudební fantasie a tvůrčí síly.

poučil — v pravdě tvoří jediné, všeobsáhlé umění, budou z pozorování vyloučeny.

Umění a věda. Nyní jsme ozbrojeni, abychom vystoupili proti umělecko-historické filosofii dějin, jaká dnes je v obyčeji a jež znemožňuje porozumění rostu naší [slovansko-]germánské kultury, čímž soud o umění 19. stol. se stává přímo směšně křivým.

Musí býti podán konkretní příklad, a poněvadž všude nacházíme týž pakvět Hegelského bludu, jest dosti lhostejno, kam sáhneme. Beru do rukou mezi laiky hodně rozšířené, výborné dílo Einführung in das Studium der neueren Kunstgeschichte od prof. Alwina Schultze, slovutného pražského učence, ve vydání z r. 1887. Zde čteme na str. 5.: »Vydaly věda a umění v témž okamžiku (sic!) své nejlepší plody? nevystoupil Aristoteles, když heroická doba řeckého umění už byla minula? a který učenec (sic!) žil za doby Leonardovy, Michelangelovy a Raffaelovy, jehož díla mohla by jen přibližně býti po bok postavena dílům oněch mistrů? Nikoli! Umění a věda nebyly nikdy pěstěny úspěšně ve stejnou dobu od národů; spíše umění předchází vědu: věda teprve značně zmohutní, když skvělá doba umění náleží již minulosti, a čím více věda vzrůstá a nabývá důležitosti, tím více umění bývá zatlačováno do pozadí. V obou oborech žádný národ současně nevykonal něco velkolepého. Můžeme se tedy dost těšiti, vidíme-li, jak v našem století, jež vykazuje se tak vynikajícími, vší kultuře napomáhajícími výsledky v oboru věd, umění dovedlo vykonati jen věci méně znamenité.« A takto pokračuje se na několika stranách ještě dále. Uvedené místo nutno přečísti několikráte po sobě a budeme stále více žasnouti nad takovou hojností převrácených soudů a zvláště nad tím, kterak svědomitý učenec na prospěch zastaralé, umělé a falešné dějepisné konstrukce může ignorovati jasné, každému vzdělanci známé fakty. Není divu, když my ubozí laikové nerozumíme dějinám a takto i své vlastní době. My však chceme jim rozuměti. Popatřme k tomu účelu trochu blíže na uvedenou zde úřední filosofii dějin; a to okem kritickým.

Nejdříve se táži: dejme, že by tak bylo bývalo u Hellénů, jak prof. Schultz praví, co by to pro nás do-

kazovalo? Za tím vězí opět ten zpropadený abstraktní pojem lidstva. Neboť není tu řeč pouze o Řecích, nýbrž všeobecné zákony se tu stavějí s »někdy« a »nikdy«, jako bychom všickni — Egypťané, Číňané, Kongonegři, Germáni — mohli býti vhozeni do jednoho koše, kdežto vidíme v každém života oboru, že i naši nejbližší příbuzní — Helléné, Římané, Indové, Eránci — každý prožívá zcela individuální pochod rozvojový. Kromě toho domněle důkazný příklad nikterak nesouhlasí. Ano, kdyby naši historikové umění chtěli pronésti thesi, již jsem se pokusil nastíniti v první kapitole této knihy, že totiž tvůrčí umění — umění Homérovo — poskytlo základ veškerému řeckému umění, že jsme teprve jím »vstoupili do denního světla života« a že ono jest zvláštním znakem jedinečných hellénských dějin: potom bylo by jejich postavení nedotknutelno, a my bychom musili jim býti vděčni; leč o tom ani řeči. Poesie a hudba u Schultze jako u jeho kollegů nenáleží k umění; také ani slovíčkem jich není vzpomenuto; »všecek širý obor řemeslné výroby« považuje za přináležející ku předmětu, tedy pouze výtvarné umění. A tu jest tedy uvedené tvrzení netoliko odvážné, nýbrž dokázatelně nesprávné. Předně jest omezení »heroické doby« výtvarného umění na Phidiu sotva více než pohodlná frase. Cože máme od něho, abychom na tom založili takový soud? Nepoznává-li bádání rok od roku víc a více mnohostrannost a důležitost Praxitelovu,[326]) a nepožívá-liž Appeles pověsti nepřirovnatelného malíře? Oba jsou současníci Aristotelovi. A jsme skutečně oprávněni ceniti skulptury z Pergama k účelu předem pojaté soustavy jako »zboží druhořadné«? Pergamon však bylo teprve 50 let po smrti Aristotelově založeno. Já sám jsem nucen v této knize jmenovati jenom málo vynikajících a obecně známých jmen; též co nejsilněji jsem zdůraznil umění jakožto »umění geniovo«; jest však směšno, myslím, dává-li se v odborných knihách místo takovému zjednodušení; geniálnost nerovná se přece nějakému řádu, jenž se zavěšuje určitému jednotlivci na prsa, nýbrž ona dřímá, a nedřímá jenom, nýbrž působí také ve stech a tisících, dříve než jednotlivec může vyniknouti.

---

[326]) Viz zprávy o novějších nálezech v Mantinee s Praxitelovými reliefy mus.

Jak jsem na str. 75. vytknul, osobnosti mohou jen v okolí osobností jakožto takové se učiniti zjevnými; umění geniovo předpokládá dalece rozšířenou genialitu, ve tvůrčích dílech uměleckých se projevuje, dle slov Richarda Wagnera, »společná, v nekonečně rozmanité individuality rozčleněná síla.[327]) Tolik rozšířená genialita, jak ji Řekové dávali najevo až do pozdnějších dob, genialita, která stvořila skupinu Laokoontovu, může se dobře postaviti podle vědy, zvláště vedle neheroické vědy oné pozdější doby. Leč nechci na tom dále trvati, nýbrž hodlám zatím učiniti stanovisko historiků umění svým stanoviskem a považovati dobu Perikleovu za vrchol umění. Kterak bych se však mohl uzavírati poznání, že »heroická doba« připadá přesně na týž okamžik? Jak se přijde v této souvislosti na Aristotela, nelze vynalézti. Tento veliký muž shrnul, uspořádal, schematisoval vědu své doby jako vše ostatní; jeho osobní věda však jest velmi málo heroická, spíše naopak, jsouc vysloveně tajnoradovská, ne-li kněžourská. Naproti tomu vystupují již více než sto let před narozením Phidiovým všickni hellénští myslitelé jakožto odborně vzdělaní mathematikové a astronomové, a skutečně »heroickou« stává se věda Pythagorou, zrozeným nejpozději 80 let před Phidiou. Jak geniální byla pythagorejská astronomie, jak pilně a s výsledkem Řekové až k alexandrijské době bez přerušení pěstovali mathematiku a astrofysiku, jak Aristoteles stál stranou tohoto přírodovědeckého ruchu, jest dnes všeobecně známo: kterak možno to přehlédnouti na prospěch jisté konstrukce? Od Thalesa, jenž sto let před Phidiou vypočetl zatmění slunce, až k Aristarchovi, 100 let po Aristotelovi zrozenému předchůdci Kopernikovu — t. j. pokud řecký duševní život vůbec kvetl, — vidíme zvláštní hellénské nadání pro vědu prostorovou se uplatňovati. Nehledě k tomu, Řekové vykonali ve vědě jen málo, co by mělo trvalou důležitost, ježto byli příliš chvatní, špatní pozorovatelé; dvě jména však vysoko vynikají, tak že ještě dnes jsou známa každému dítěti: Hippokrates, zakladatel vědecké mediciny, a Demokrit, daleko nejznamenitější všech hellénských přírodovědeckých myslitelů, jediný,

---

[327]) Eine Mitteilung an meine Freunde (Sebr. spisy, IV., 309).

jenž dnes ještě účinně, dále tvářivě mezi námi žije;[328]) a oba jsou současníky Phidiovými!

Tvrzení, že umění a věda nikdy nebyly zároveň úspěšně pěstovány, ukazuje se ještě více neudržitelným, pokud se týká naší vzestupné kultury. »Který učenec žil za doby Leonardovy, Michelangelovy a Raffaelovy, jehož díla jen přibližně by mohla býti postavena po bok dílům oněch mistrů?« Skutečně, tak ubohého historika může býti člověku líto! Hned při prvním jméně — Leonardo — zvoláme: ale, dobrý muži, Leonardo sám! Vědečtí odborníci soudí o něm: »Leonardo da Vinci musí býti považován za nejvíce vynikajícího předpracovníka Galileiho údobí rozvoje induktivních věd.«[329]) Častěji jsem zde již poukázal k Leonardovi, zde pak ještě připamatuji, že byl mathematikem, mechanikem, inženýrem, astronomem, geologem, anatomem, fysiologem. Byť nedostačila ta krátká píď lidského života, aby jako v oboru umění, vykonal všude také díla nesmrtelná, tož četná správná tušení toho, co teprve mnohem později bylo objeveno, jsou tím

---

[328]) Demokrita lze přirovnávati jenom ke Kantovi; dějiny světové nedovedou hlásati úžasnější síly duševní. Komu to ještě neznámo, nahlédni v dotyčný oddíl Zellerovy Philosophie der Griechen (2. odd. 1. sv.) a doplň tam pověděné vylíčením v Langeho Geschichte des Materialismus. Demokrit jest jediný Řek, jehož lze považovati za pravého předchůdce našeho světového názoru; neboť u něho — a jenom u něho nalézáme bezohledně mathematicko-mechanický výklad světa jevů, spojený s idealismem vnitřní zkušenosti a s rozhodným odmítnutím každého dogmatismu. V protivě k Aristotelově »střední cestě« učí, že pravda leží v hloubce! Poznání věcí dle jejich skutečných vlastností — dí — nemožno jest. Jeho ethika jest rovněž tak znamenita; mravnost pro něho spočívá zcela ve vůli, nikoli ve skutku; on již také ukazuje na Goethovu úctu k sobě samému a odmítá strach a naději jakožto mravní pohnutky.

[329]) Hermann Grothe: Leonardo da Vinci als Ingenieur und Philosoph, str. 93. Tento spisovatel v témž spise, v němž dokazuje, že v době Leonardově byly vědecké vědomosti rozsáhlejší a přesnější, než o dvě století později, přece přináší obět umělecko-historickému hegelovství ve slovech: »Stále jsme mohli pozorovati, že vznešené umělecké údobí jde před rozkvětem vědy«, což jest skutečné non plus ultra. Jest věru velmi obtížno vykořeniti takovéto frase; týž muž, jenž právě ve vynikajícím případě dokázal opak, přece je papouškuje dále. A u nás — čehož by popříti nemohl — jde umění od Giotta až ke Goethovi rovnoběžně s vědou od Rogera Bacona až ke Cuvierovi.

cennější, ježto nejsou pouhými vzdušnými intuicemi, nýbrž výsledkem pozorování a přesně vědecké methody myšlení. On první jasně vytýčil veliký střední princip veškeré naší přírodovědy. »Všecko vědění jest marnost«, praví, »které nespočívá na faktech zkušenosti a nemůže býti sledováno krok za krokem až ku vědecky učiněnému pokusu.«[330]) Zdali professor Schultz by nazval Leonarda »učencem«, nevím ovšem; ale dějiny ukazují, že i ve vědách jest něco většího než učenost; a Leonardo jest beze sporu z nejvyšších vědeckých geniů všech časů. — Vizme však dále, není-li výlučně »vědeckého« současníka Michelangelova a Raffaelova, hodného, aby jim byl postaven po bok. Nic není těžšího, než probuditi uznalé porozumění pro minulé vědecké veličiny, a kdybych chtěl poukázati na příklady přírodozpytců, jichž život spadá do doby života Michelangelova, na Vesalia, nesmrtelného zakladatele lidské anatomie, na Serveta, předobjevitele krevního oběhu, na Konráda Gessnera, jakožto na všestranný vzor všech pozdějších »přírodníků«, a ještě na jiné, musil bych ke každému jménu přidati komentář, a přes to vážil by celý život úspěšné práce v temné představě laikově ještě pořád málo u přirovnání s jediným mu známým uměleckým dílem. Nepotřebujeme však dlouho hledati. Neboť při vší veliké úctě k oněm nesmrtelným umělcům musíme přec přiznati, že Mikuláš Koperník působil znamenitějším, dalekosáhlejším a do nejdalší budoucnosti více určujícím vlivem na kulturu všeho lidstva, než Michelangelo a Raffael. Jiří Lichtenberg, vylíčiv vědeckou a morální velikost Koperníkovu, zvolal: »Nebyl-li toto veliký muž, kdož ve světě může činiti nároky na toto jméno?«[331]) Raffael narodil se 1483 a zemřel 1520, Koperník narodil se 1473, zemřel 1543. Koperník byl v Římě slavný, když nikdo tam ještě jména Raffaelova ani neslyšel, a když Urbiňan[332]) byl povolán Juliem II. do Říma, měl astronom svou theorii již v hlavě hotovu, ačkoli, jako pravý přírodozpytec, ještě o ní pracoval přes 30 let, než ji uveřejnil. Koperník jest o 21 let mladší Leonarda, o 2

---

[330]) Libro di pittura, § 33 (ed. Ludvig).

[331]) Viz jeho Leben des Kopernikus v jeho fysikálních a mathematických spisech, vyd. 1844, I. díl, str. 51.

[332]) Raffael narodil se v Urbinu. — Pozn. překl.

léta mladší Dürera a Michelangela, o 4 léta starší Tiziana; všichni tito mužové stáli mezi 1500—1520 na výši své tvorby. Ale nejenom tito, i směrodatný přírodozpytec Paracelsus[333]) jest jen o 10 let mladší než Raffael a skončil svůj úspěchuplný a pro vědu epochální život o 20 let dříve než Michelangelo. — Nelze však také přehlížeti, že mužové jako Koperník a Paracelsus nepadají s nebe; je-li umění geniovo jevem kollektivním, jest jím věda ve stupni mnohem vyšším. Již Gassendi, první Koperníkův životopisec, dokázal, že Koperník nebyl by býval možný bez svého předchůdce Regiomontana, a tento zase bez svého učitele Purbacha, a na druhé straně tvrdí odborník, astronom Bailly, že bylo potřebí jenom některých ještě zdokonalení jeho přístrojů, aby Regiomontanus předešel většinu objevů Galileiho.[334])

Umění a věda nesmějí vůbec býti přirovnávány způsobem, jak to činí naši historikové umění; neboť umění — umění geniovo — »jest stále na cíli«, jak Schopenhauer vhodně poznamenává; není pokroku nad Homera, nad Michelangela, nad Bacha, kdežto věda svou povahou jest »kumulativní« a každý badatel stojí na ramenou svého předchůdce. Skromný Purbach rovná cesty zázračnému dítěti Regiomontanovi, tento činí možným Koperníka, na něm zase stojí Kepler a Galilei a na nich Newton. Dle kterého kriteria chceme zde určiti »nejlepší plod«? Veliké objevy Kolumbovy, Vasco de Gamovy, Magelhâesovy a j. jsou vesměs už plodem exaktní vědecké práce. Toscanelli (nar. 1397), rádce Kolumbův a domnělý původce jeho cesty na západ, byl velmi zdatný, učený astronom a kosmograf, jenž podnikl důkaz o sférické podobě země a jehož mapa Atlantického oceánu, jíž používal Kolumbus na své první cestě, jest zázračné dílo vědění a intuice. U něho Florenčan Amerigo Vespucci byl vyučován, čímž byl uschopněn naznačiti první zevrubný místopis amerického pobřeží. To by však nebylo stačilo. Bez podivuhodně přesných astronomických »efemerid« Regiomontanových,[335]) jež tento na základě

[333]) Srovn. str. 303 II., 326 II.

[334]) Obojí údaje vzaty jsou z uvedeného Lichtenbergova životopisu.

[335]) Regiomontanovo dílo Ephemerides ab anno 1475—1506 obsahuje důkladné zprávy o jeho astronomických

svých astronomických pozorování a nových method předem vypočetl, nebyla by vůbec možna bývala žádná zaoceánská objevná cesta;[336]) od Kolumba měl ji každý objevitel na lodi.[337]) Mám za to, že objev světa, jehož »heroická doba« spadá v jedno s nejvyšším rozkvětem výtvarných uměn v Italii, jest zajisté »plod« zrovna tak povšimnutí hodný, jako Raffaelova Madonna; věda, jež jej připravila a umožnila, nekulhala za uměním, ba spíše je předbíhala.

Doufám, že vyvrátivše tvrzení našeho historika umění, smíme již otevříti dvéře i okna a vypuditi dusný pokojový vzduch jeho filosofie dějin slunečním svitem skvělé skutečnosti a čerstvým vzduchem rušného rozvoje. Shrnu tedy další odmítnutí krátce.

Asi 150 let po smrti Raffaelově — Kepler a Galilei byli již dávno mrtvi, Harvey zemřel před nějakým časem, Svammerdam byl zaměstnán objevem netušených tajemství anatomie, Newton měl již vypracovánu soustavu gravitační a John Locke právě podnikl jako čtyřicetiletý muž vědecký rozbor lidského ducha — tu byla napsána báseň, o níž Goethe pravil: »kdyby všecka poesie se světa se ztratila, bylo by možno z tohoto jediného kusu ji opět sestaviti«; to bylo by po mém rozumu umění genia v nejsuperlativnějším slova smyslu! Tento umělec byl Calderon, a ono umělecké dílo bylo El principe constante (Vytrvalý princ).[338]) Tak překypující slova z úst tak soudného a vždy odměřeně mluvícího muže dávají nám poznati, že neochábla tvůrčí síla umění 17. věku. Budeme o tom tím méně pochybovati, pomyslíme-li, že Newton, současník Calderonův, mohl dobře viděti Rembrandta u podstavce a snad také viděl; zrovna jako on, kdyby byl cestoval po Německu, byl by slyšel velikého

---

pozorováních v uvedených letech, svědčících o všeobsáhlé učenosti a zvláštním bystrozraku, a vyneslo mu slávu velikou. Jeho pokračovatelem byl Bernh. Walther, jenž vydal to dílo r. 1544. — Poznam. překladat.

[336]) »Efemeridy« jsou spisy s astronomickými tabulkami, na nichž naznačena jsou denní postavení slunce, měsíce, planet a jiných jevů na obloze na určitý rok předem. První Ef. vydal Purbach pro 1450—61, potom Regiomontanus pro rok 1474, jež došly neomezené chvály. — Pozn. překl.

[337]) Pro všecky tyto údaje viz Fiske: The discovery of America.

[338]) List Schillerovi z 28. ledna 1804.

Haendla provozovati některé z jeho Passiones a bez pochyby Haendla — jenž dlouho před Newtonovou smrtí se odstěhoval do Anglie — skutečně také viděl a znal. Tím však zasahujeme až přes polovinu 18. století; v roce úmrtí Haendlova stál Gluck na výši svého umění. Mozart se narodil a Goethe psal, ne-li pro svět, tedy alespoň pro svého záhy zemřelého bratra Jakuba již hodně mnoho a seznámil se, za pobytu Francouzů ve Frankfurtě, s divadlem před i za kulissami; před koncem téhož roku uzřel Schiller světlo světa. Již toto zběžné naznačení — v němž jsem se nezmínil o kvetoucím uměleckém životě v Anglii od Chaucera k Shakespearovi, a od tohoto k Hogarthovi a Byronovi, jakož i o bohatých výtvorech Francie, od vynálezu gotického stavebního slohu ve 12. a 13. stol. až k velikému Racinovi — stačí na důkaz, že v žádném století, co počal povstávati náš nový svět, nenedostávalo se hluboce cítěné potřeby umění, ani umělecké geniality aniž jejího rozkvětu ve skvělé výtvory v umění geniově. Calderon, jak jsme viděli, nestojí zde sám; co Goethe pověděl o jeho Vytrvalém princi, byl by mohl pověděti také o Shakespearově Macbethu; a mezitím rostlo nejčistší všech uměn — hudba — pozvolna k nikdy netušené dokonalosti a rodila genia za geniem. Tím jasně vystupuje nicotnost tvrzení, že umění a věda se vzájemně vylučují, tvrzení zakládající se jednak na zcela libovolném a zavržitelném výměru pojmu »umění«, jednak také na nevědomosti a neznalosti dějepisných faktů i na vrozené převrácenosti soudu.

Je-li které století, jež by zasluhovalo názvu »přírodovědecké«, tož jest to století šestnácté; toto mínění Goethovo shledali jsme potvrzeno autoritativním soudem J. Liebiga. Toto století však jest stoletím Raffaelovým, Michelangelovým a Tizianovým; dožil se ho také ještě Leonardo na začátku a Rubens na konci. Století přírodovědecké par excellence bylo tedy rovněž i nevyrovnatelným stoletím výtvarných uměn. Ale všecka tato rozdělení jest jakožto umělá a ničeho nepravící zavrhnouti.[339]) Vždyť vlastně není žádných století

[339]) Milovníky podobných hříček upozorňuji na následující: v roce smrti Michelangelovy (1564) narodil se Shakespeare, s Calderonovou smrtí (1681) spadá dohromady téměř přesně narození Bachovo, a životy Gluckův, Haydenův

leč v naší obrazotvornosti, a není také žádných vztahů mezi uměním a vědou mimo vzájemnou nepřímou podporu. Jest jenom jediná veliká, odpoutaná, ve všech oborech činná síla, síla určité raçy. Síla tato bývá sice jednou zde, po druhé tam zadržována nebo podporována, často pouhými náhodami, mnohdy velikými ideami a vlivem vynikajících osobností. Tak na př. italské malířství probouzí se k samostatnosti a důležitosti pod bezprostředním vlivem Františka z Assisy a jeho řádem žádaných velechrámů s nástěnnými malbami pro poučení nevědomého lidu; tak v Německu v následku třistaletých válek a pustošení vymizela záliba i schopnost k výtvarnému umění, ježto toto umění, jako žádné jiné, potřebuje bohatství a klidu, aby mohlo žíti; anebo zase obeplutí země podporuje mocně astronomická studia, kdežto jezovítství úplně zničilo vzkvétající vědu v Italii. To vše může a má vědecký dějepisecký badatel — a tudíž i historik umění — na konkretních faktech ukázati, nikoli však ohlupovati náš soud ochromujícím sevšeobecněním.

Umění jako celek. A přece nutna jsou nám sevšeobecnění; bez nich není vědění, a proto kýváme se až do příchodu tak touženého kulturně-historického Bichata mezi nesprávnými celkovými názory, které pošinují každý jednotlivý fakt do nesprávné perspektivy, a mezi správnými jednotlivými poznatky, jež nejsme schopni tak spojiti, aby z toho povstalo vědění, t. j. všecky jevy obsahující porozumění. Doufám však, že všecko předchozí vylíčení dostačí, abychom zde mohli ukončiti stavbu mostu z nouze.

Abychom rozuměli dějinám i významu našeho umění v různých dobách a ostatních jevech životních, jest prvním a bezvýjimečným požadavkem, aby bylo pozorováno jako celek a nebylo filosofováno o jednotlivých jeho úlomcích.[340]) Kdekoliv a v jakékoli podobě se objeví volné tvůrčí tváření přírodou nám dané vnitř-

---

a Mozartův vedou nás až ke konci 18. věku; takto mohli bychom nechat následovati po výtvarném poetické a po něm hudební století. Byli také lidé, kteří také mluvili o mathematickém, astronomicko-fysikáluím, anatomicko-systematickém a chemickém století — nesmysl to, za nějž dnešní mathematikové, fysikové, anatomové a t. d. se pěkně poděkují.

[340]) Mimotně připomínám Goethovu poznámku: »technika stává se posléze umění záhubnou« (Sprüche in Prosa).

ní i vnější látky, tam jest umění. Ježto umění předpokládá volnost a tvůrčí sílu, tož vyžaduje osobnost; dílo, jež nenese na sobě pečeti zvláštní, odlišné individuality, není dílem uměleckým. Osobnosti rozeznávají se nejenom dle fysiognomie, nýbrž i dle stupně; zde rozdíl stupňový se přerodí ve specifický rozdíl, tak že jsme oprávněni tvrditi s Kantem, že genij se liší specificky od obyčejného člověka.[341]) Nikde nevystupuje to tak jasně jako v umění, jež v dílech authentických geniů do jisté míry se stává druhou přírodou, a tudíž jest nepomíjející, nevymyslitelno, nevysvětlitelno, nenapodobitelno. Avšak v každé svobodné, t. j. k originálnosti uschopněné osobnosti jest příbuznost s geniem, což se ukazuje v jemném porozumění pro geniovo umění, v nadšení, jež budí, v povznětu ke tvůrčím činům, ve vlivu na tvorbu mužů, kteří nejsou umělci ve vlastním smyslu. Umění geniovo nežije pouze v ovzduší umělecké geniality, nýbrž právě umění zasahuje svými kořeny až do nejodlehlejších oborů, ssajíc potravu se všech stran a zavádějíc životní sílu na vše strany. Poukazuji na Leonarda a na Goetha. Zde viděti, kterak umělecká vloha, překypujíc z každé jí vnucené užší nádoby, zalévá a zúrodňuje každé lidským duchem vzdělávané pole. Blíže-li popatříme, neméně se podivíme, kterak tito mužové umějí zavlažovati svého ducha z nejrůznějších, daleko od sebe ležících pramenů: Goethova živná půda sáhá od přirovnávací nauky o kostech k filologicky přesné kritice hebrejské Thory, Leonardova od vnitřní anatomie lidského těla ke skutečnému provádění oněch velikých staveb průplavů, o nichž Goethe snil ve svém vysokém věku. Jsme-liž právi takovým mužům, měříce jejich umělecké uschop-

---

[341]) Kolik bludného učení a zbytečných diskussí mohlo si 19. stol. ušetřiti, kdyby lépe bylo uvážilo slova Kantova: »Genialita jest vrozená vloha mysli, skrze niž přírodá dává umění pravidlo — — — a proto genij sám nemůže ani popisovati ani vědecky naznačiti, kterak svůj plod uskutečňuje, a proto původce plodu sám neví, jak se v něm našly ty ideje, a není také v jeho moci libovolně nebo plánovitě je vymysliti a jiným je sděliti v takových předpisech, které by uschopnily podobné plody vydati.« (Kritik der Urteilskraft, § 46.) Zde sluší též uvésti slova Goethova z jeho Italské cesty: »Vysoká díla umělecká jsou zároveň nejvyššími díly přírody, vytvořenými od lidí dle pravých a přirozených zákonů.«

nění dle jejich tvorby v mezích určitých šablon? »Jenom jako tvůrce může nám člověk býti úctyhodný«, dí Schiller.[342]) Přírodní pozorování a filosofické myšlénky Leonardovy a Goethovy jsou svojí tvůrčí povahou v pravdě úctyhodny; jsouť umění m. Všecko může býti takovým lidem pramenem umělecké inspirace. Nic není vnímavějšího než lidská tvůrčí síla; odevšad přijímá vněmy a každý nový vněm jest přírůstek netoliko materiálu, nýbrž i tvůrčího uschopnění. Jest tedy úzká souvislost mezi věděním a uměním, a veliký umělec jest stále neobyčejně vědychtivý člověk. Ale umění vrací přijaté s úroky zpět; tisícerými, často skrytými průplavy působí zpět na filosofii, vědu, náboženství, průmysl, život, jmenovitě však na možnost vědění. Jak dí Goethe: »Lidé jsou více s umění než s vědu. Ono náleží z větší poloviny jim samým, tato pak z větší poloviny světu; — i musíme si vědu nutně mysliti jako umění, očekáváme-li od ní jakousi celkovitost.«[343]) Tak jest na př. Kantova Theorie nebes zrovna tak umělecký výtvor jako Goethova Metamorphosa rostlin, a to nejen po stránce positivní, jakožto tvářivé dobrodiní, nýbrž i po negativní, pokud totiž, přes všecek mathematický apparát, taková shrnutí vždy jsou lidským zpodobením — to jest mythy.

Kladu-li tedy jakožto první požadavek, aby umění bylo považováno za celek, tož neřekl jsem tím nic nepatrného. Umělecký průmysl náleží zcela ke průmyslu, t. j. v obor civilisace; může kvésti (jako u Číňanů), aniž by bylo jaké známky skutečné tvůrčí síly; umění naproti tomu, jakožto kulturní živel, jest tepot krevní soustavy všeho vyššího duševního života. Aby naše umění bylo historicky správně posouzeno, musí nejprv býti pochopena jednota impulsu a potom bohatá měnivá hra »dávání a přijímání« býti sledována až do nejjemnějšího rozvětvení. Jak jsem poznamenal na str. 185 II., jenom kdo má přehled celku, jest s to činiti rozlišení uvnitř celku; také ani pravé dějiny umění nemohou býti vybudovány z pouhého přiřadění různých tak zvaných »druhů umění«; spíše musí nejprv umění býti pojato jako jednotný celek a sledo-

---

[342]) Über Anmut und Würde.

[343]) Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, I. oddělení.

váno až tam, kde splývá s jinými jevy života ve větší ještě celek; potom teprve budeme schopni správně posuzovati význam jednotlivých jeho jevů.

Toť byl by první všeobecný princip.

Primát poesie.

Druhý základní princip týká se nutného užšího kruhu; každá právě umělecká tvorba podléhá bezpodmínečnému primátu poesie. V hlavní věci dostačí, co bylo pověděno na str. 384 II. Další potvrzení čtenář najde všude. Tak na př. Springer dovozuje, že první hnutí pravé výtvarné tvůrčí síly neprobudilo se tam, kde se opíralo o dřívější vzory výtvarného umění, nýbrž tam, kde fantasie poetickými plody — ponejvíce žalmy a legendami — byla povzbuzena k volné tvorbě; ihned »projevuje se znamenitá názorlivá schopnost, jež proniká předmět a dovede haliti ve hmatatelné těleso i abstraktné představy«.[344]) Patrno, že výtvarný umělec stává se produktivním, navazuje na postavy, které básníkova obrazotvornost vyčarovala. Ovšem působí mnohý podnět bezprostředně na výtvarníka, aniž by mu teprve básníkem byl sdělen; vynikající příklad máme v nezměrném téměř vlivu Františka z Assisy; nesmíme však přehlédnouti, že poesií není jen to, co bylo napsáno. Poetická tvůrčí síla dřímá jsouc rozšířena na všech stranách; vlastním vynálezcem byl odjakživa jen národ, jen lid; jednotlivec nemůže vynalézati, nýbrž jenom se zmocniti vynálezu.«[345]) Jedva zmizela tato podivuhodná postava Františkova, již přebásnil ji lid na určitou ideální postavu, a k této poetické postavě přivinují se Cimabue, Giotto a jejich následovníci. Tím však není ještě vyčerpáno poučení, jež má býti váženo z tohoto příkladu. Historik umění, jenž obral si za předmět důkladného studia právě vliv Františkův na výtvarné umění, prof. Henry Thode, upozorňuje přec, že tento vliv působil tvárně jenom do jisté míry; podobný náboženský ruch podněcuje dřímající hlubiny osobnosti, poskytuje však sám o sobě oku jen málo látky a ještě méně formy; aby výtvarné umění italské mohlo vzrůsti k plné síle, musil býti dán nový

---

[344]) Springer, Handbuch der Kunstgeschichte (1895), II. 76.

[345]) R. Wagner: Entwürfe, Gedanken, Fragmente (1885) str. 19.

podnět, a tím bylo dílo básníkovo.[346]) Dante to byl, jenž učil Vlachy tvářiti, a s ním ve spolku právě ve 14. a 15. stol. opět objevená poesie starověku. Arci nesmíme bráti toto mínění do nejmenší podrobnosti; miniaturní malíř 10. století mohl se držeti žalmu verš za veršem, později takovýto illustrátor byl málo vážen; bylot žádáno volnější vynalézání; v každém oboru umění vyrůstá umělec ke stále větší samostatnosti; míra samostatnosti však bývá podmíněna stupněm vývoje a silou všeobsáhlé poesie.

K tomu však řadí se nyní velmi důležité mínění Lessingovo, poesie a hudba že jsou vlastně uměním jediným, že obě dohromady teprve tvoří vlastní poesii. A to je hlavní bod pro porozumění slovansko-germánského umění — i výtvarného. K tomu, co pověděno bylo na str. 387 II., musím ještě něco málo dodati.

Germánské hudební umění.

Kdekoliv u Indoevropanů se setkáváme s rozvitým tvůrčím básnictvím, všude nacházíme i hudební umění, a to splynuté s poesií. O arijských Indech uvedu jen tři rysy. Bharata, vynálezce dramatu, u nich nejvíce pěstovaného druhu umění, platí zároveň za zakladatele hudebního vyučování, neboť hudba byla v Indii integrující součástí dramatických děl; lyričtí básníci přidávali nápěvy ke svým veršům, a kde tak neudělali, poznamenali alespoň, v jaké tonině jest přednášeti každou báseň. Tyto dva rysy jsou dosti výmluvny, třetí znázorňuje vývoj techniky. Dříve v celé Evropě obvyklé naznačování stupnice do, re, mi a t. d. pochází z Indie prostřednictvím Eránců. Patrno, kterak tuho byla setkána hudba a básnictví a jakou úlohu hrála znalost hudby v životě.[347]) O hudbě Hellénů nepotřebuji ničeho přidávati. Herder dí: »U Řeků poesie a hudba byly jenom jedním dílem, květem lidského ducha«,[348]) a na jiném místě: »Řecké divadlo bylo zpěvem; k tomu všecko bylo zařízeno; a kdo toto neví, ten o ře-

---

[346]) H. Thode: Franz von Assisy und die Anfaenge der Kunst der Renaissance in Italien, 1885, str. 524 násl.

[347]) Srovn. Schröder: Indiens Litteratur und Kultur, přednáška 3. a 50., a Ambros: Geschichte der Musik, I. kniha 1.

[348]) Ideen zur Geschichte der Menschheit, kn. 13., odd. 2.

ckém divadle ničeho neslyšel.«[349]) Naproti tomu, kde nebylo poesie, jako u starých Římanů, tu scházela také hudba. Pozdě už dostalo se jim za obojí náhrážky, a tu zmiňuje se Ambros jakožto o zvlášť významné okolnosti, že hlavním nástrojem římské hudby byla píšťala, kdežto u Indů od nejdávnějších časů vedských tvořily základ harfy, loutny a jiné nástroje strunové, čímž jest vlastně už řečeno všecko. Ambros dovozuje dále, že Římané nikdy nežádali více od hudby, než »aby se dobře poslouchala a ucho obveselovala (asi stanovisko většiny dnešních literátů a esthetiků hudebního krásna), naproti tomu však nikdy se nevzmohli chápati vysoký duševní význam, jaký všickni Řekové (umělci i filosofové) právě tomuto umění přikládali. A tak měli Římané jakožto první smutnou odvahu psáti ody (t. j. zpěvy), které nebyly určeny ke zpěvu. V pozdější době císařské pak probuzen zájem pro hudbu, jakož i pro jiné věci (str. 185) a ulpěl na technické virtuosnosti a bezcílovém dilettantismu, což bylo dílo vnikajícího národnostního chaosu.[350])

Tyto fakty nepotřebují komentáře; za to ho však potřebuje zběžně naznačený fakt další, že převaha hudebního nadání jest karakteristikem slovansko-germánského ducha, neboť to podmiňuje nutně jiný, svérázný rozvoj poesie a tudíž všeho umění. Protiva s jinými indoevropskými raçami poučí nás o tom. Arci i Indové zdají se býti hudebně velmi nadáni, avšak u nich vše se ztrácelo v ohromné, nadrozmanité a tudíž beztvárné. Tak rozeznávali na př. 960 různých tonin a tím všeliká možnost technické výstavby byla znemožněna.[351]) Řekové hřešili druhou krajností: měli vědecky

---

[349]) Nachlese zur Adrastea, I.

[350]) Ambros, l. c. na konci I. svazku.

[351]) Dnes má se za to, že uherští cikáni jsou záhy odvržená větev indických Arijců a hudební odborníci domnívali se, že v nepřirovnatelném a svérázném hudebním nadání těchto lidí nalezli analogon pravé indické hudby: stupnici pohybující se ve čtvrťtonech a mnohdy ještě menších intervalech a vykazující tudíž harmonické útvary, jakých naše hudební umění nezná; dále vášnivá dotěrnost melodie a k tomu nekonečně bohatě ozdobný doprovod vzdorující každému naznačení naší notovou soustavou: toť jsou povahové rysy, které zevrubně souhlasí s tím, co se vypravuje o indické hudbě a jimiž nabýváme vysvětlení o mnohém, co jest pro nás nevysvětlitelného v indických knihách hudebních. Kdo si dal

vytvořenou, ale úzce omezující hudební theorii, a jejich hudební umění rozvilo se v tak bezprostředním, nerozlučitelném spojení s jejich básnictvím — ton jakoby tělo slova — že nikdy nedospělo k nijaké samostatnosti a tudíž k žádnému vyššímu výrazovému životu. Slovní výraz tvořil na celé čáře základ řecké hudby; z něho a nikoli z čistě hudebních úvah vyrostly i toniny Řeků, a místo, jako činíme my, aby vybudoval harmonickou budovu zdola nahoru, učinil tak Řek opačně, shora dolů. (Způsob první odůvodněn jest souzněním vrchních tonů.) Nahoře vznášela se mu melodie mluvy, a to samostatně, nepoutána zřetelem k hudební výstavbě, do jisté míry jako »zpívané mluvení«; ke zpěvnému hlasu pojil se dolů, prost vší samostatnosti, instrumentální doprovod. I laik pochopí, že na takovém podkladě nemohl býti vyvinut sluch a hudba nemohla vyrůsti na samostatné umění; hudba zůstala za takového stavu spíše nepostrádatelným uměleckým živlem než tvářivým uměním.[352]) Co tedy bylo zmařeno u Indů přemrštěným zjemněním sluchu, bylo u Hellénů už předem vyloučeno zatlačením hudebního smyslu na prospěch mluvního výrazu. Schiller promluvil rozhodující slovo: »Hudba musí se státi podobou«: možnost k tomu našla se teprve u Slovano-Germánů.

---

hráti po celou noc od pravého cikánského orchestru, dá mně za pravdu, když tvrdím: zde — a jenom zde — vidíme nepodmíněnou hudební geniálnost v činnosti; neboť hudba, i když se opírá o známé nápěvy, jest vždy improvisací, vždy vnuknutím okamžiku; nuž ale jest přirozeností čisté hudby, nebýti monumentální, nýbrž bezprostředním dojmem, a jest jasno, že hudba, která ve chvíli provozování se projeví jakožto výraz okamžitého dojmu, musí docela jinak působiti na srdce, než každá naučená a nacvičená. Bohužel takový výkon neobsahuje živlů, z nichž by mohla býti ukuta trvalá díla umělecká (třeba jen poukázati k oněm parodiím uherské hudby, které pod názvem »uherské tance« požívají smutně veliké popularity); zde neběží vůbec o vlastní umění, nýbrž o něco, co leží hloub, o živel, z něhož teprve umění tryská; to není v moři zrozená Afrodita, nýbrž moře samo.

[352]) Potud trvá analogie mezi indickou a hellénskou hudbou, jakkoliv jinak jsou rozdílny; v jednom případě jest to přeplnění, záplava, ve druhém pak zadržení hudebního výrazu. Chceme-li nabýti hlubšího seznání hellénské hudby, čtěme spisek Hauseggerův: Die Anfaenge der Harmonie; na 76 stránkách naučíme se zde více a důležitějšímu než v celých svazcích.

Ježto zde hodláme pozorovati umění jakožto celek, musím upozorniti na velikou nepřístojnost. Poněvadž hudba jest svou podstatou výraz nevyslovitelného, nedá se mnoho nebo ničeho o ní »mluviti«; dějiny hudby seschnou se tedy ve věci hlavní vždy na vysvětlování technických věcí. V dějinách výtvarných uměn bývá tak mnohem méně: plány, fotografie, facsimily podávají nám bezprostřední názor předmětů, kromě toho příručky výtvarných uměn obsahují pouze tolik technického, kolik každý intelligentní člověk může ihned pochopiti, kdežto hudební technika žádá zvláštní studie. Stejně nepříznivě pro hudbu dopadá přirovnání, vezmeme-li do rukou dějiny poesie. Tu se sotva dovídáme, že jest vůbec nějaká technika, a ta zůstává omezena jen na nejužší kruh učenců; dějinám poesie učíme se bezprostředně z poetických děl samých. Takto předvádějí se nám různé větve umění v naprosto různých dějepisných perspektivách, což velice ztěžuje povšechný přehled. I jest na nás, abychom své umělecko-dějepisné znalosti vnitřně zase pošinuli na správné koleje, k čemuž prospěje uvážení, že není žádného umění, u něhož technika tak úplně jest lhostejna jako při hudbě. Hudební theorie jest cos naprosto abstraktního, hudební instrumentální technika něco čistě mechanického; obojí běží jaksi mimo umění, nejsou však k ní v žádném jiném poměru než perspektivní nauka a vedení štětce k malbě. Instrumentální technika pozůstává pouze ve školení určitých svalů ruky a ramene, též snad i obličeje, anebo účelného nacvičení hlasivek; čeho jest potřeba kromě toho — intuitivního pojetí a výrazu — tomu nelze učiti, a t o p r á v ě jest hudbou. S theorií není jinak: nejgeniálnější hudebník — uherský cikán — neví ani, co je nota, ani interval, ani tonina, kdežto již u Řeků nejdůmyslnější hudební theoretikové měli právě tak málo hudebního nadání, jako fysik Helmholtz; nebyli to umělci, nýbrž mathematikové.[353]) Hudební umění jest totiž jediné neallegorické umění, tedy nejčistší, nejdokonaleji »umělecké«; jest tudíž i jeho působení bezprostřední; ono proměňuje

[353]) Proto Ambrosem (I., 380) a na jiných místech zmíněné hříčky s vysněnými jemnostmi, jež by ani v praxi nebyly bývaly proveditelny, aniž v nejmenším přispěly raziti dráhu rozvoji řecké hudby. Naopak vysoce rozvitá hudební theorie přímo brzdila rozvoj řecké hudby.

posluchače na »spolutvůrce«; přijímaje hudební dojmy jest každý člověk geniem; proto mizí technika v tomto případě dokonale. Jest podivno, že právě při hudbě, kde nejvíce máme od techniky, ona nejméně znamená.[354])

Ještě důležitější jest poukaz k učení Lesingovu a Herderovu, že hudba nikde se nedovedla rozviti mimo básnictví. Již u starých Řeků bylo nápadno, že přes všecko nadání nedovedli emancipovati a povznésti hudební umění tam, kde se pěstovalo mimo básnictví (na př. v tanci). Na druhé straně zpozorujeme, že všecka indická hudba, instrumentálně tak bohatá a mnohotvárná, se vyvíjí výlučně okolo zpěvu jakožto orámování a mnohotvárné prohloubení výrazu. I dnešní cikán hraje toliko, co má podklad v jakési písni; řekne-li se mu, že se melodie nelíbí, vynajde novou anebo promění známou v něco duševně jiného; je-li poprošen, aby volně si zafantasoval, on neví, co to má znamenati; a má pravdu, ježto hudba, jež nemá za podklad určitou poetickou náladu, jest pouhé kejklířství s poměry chvění. A tak jisto jest, že slovansko-germánská hudba se vyvíjela od počátku jen bezprostředním přivinutím k poesii a těsným s ní sloučením. Nejen že starogermánská poesie byla zároveň uměním slovním i hudebním, nejenom že později všichni troubadourové a minnesaengři byli i hudebníky a básníky, nýbrž když od počátku 11. stol. s Guidonem z Arezza tato hudba nastoupila pochod za technickým zdokonalením a nabyla netušené hojnosti výrazové; dělo se tak napořád zpěvem. Vypěstění sluchu, pozvolné objevy harmonických možností, úžasná umělecká stavba kontrapunktu: to vše jsme si nevymudrovali stranou, jako řečtí theoretikové, ani nevynalezli v instrumentálním opojení, nýbrž »vyzpívali« jsme si. Již onen Guído mínil, že cesta filosofů není pro něho, jeho že zajímá pěstování církevního zpěvu a vzdělání, vycvičení zpěváků. Po staletí nebylo hudby, která by nebyla bývala zpěvem a jeho doprovodem. A byť tento zpěv mnohdy byl libovolně a násilně zacházel se slovem, jen přišel opravdu veliký mistr a hned jsme zvěděli, k čemu to vše bylo

---

[354]) Poznamenávám, že nezneuznávám ani zájmu ani hodnoty hudební theorie a instrumentální techniky; obojí však není umění, nýbrž pouze nástroj umění.

dobré: k technickému zmožení materiálu na prospěch schopnosti výrazové. Již o Josquinovi de Près mluvilo se mezi jeho současníky: »Jiní musili činiti, co chtěly noty, avšak Josquin jest mistrem not, jež musí činiti, co chce on.«[355])

A co chtěl? On nejenom zachoval celkovou náladu každého poetického útvaru, na př. Miserere, Te Deum nebo nějakého Motetta, nýbrž dovedl i »dáti obsahu slova jeho plný význam«. Známo jest krásné slovo Herderovo: »Německo bylo reformováno zpěvy«;[356]) my pak smíme říci: hudba sama byla reformována zpěvy. Kdyby zde bylo k tomu místo, chtěl bych dokázati, že i později, když nastala čistá instrumentální technika, pravé hudební umění nikdy daleko se neodvážilo od básnictví. Jakmile totiž hudba chce býti zcela samostatna, ztrácí životní nerv; dovede se sice dále pohybovati v nabytých již formách, neobsahujíc však sama tvůrčího, tvářivého principu. Proto volá veliký esthetik Herder: »Chraniž nás Musa pouhé poesie ucha!« Neboť tato vede dle jeho mínění k beztvárnosti a činí duši »neschopnu a tupu«.[357]) Ještě zřetelněji vyznačil tu souvislost největší hudební umělec 19. stol.: »Hudba jest ve svém nekonečném stupňování přece jenom citem; zasahujeť v průvodu mravního činu, nikoli však jako čin sám; může city a nálady stavěti podle sebe, nikoli však dle potřeby vyvinouti náladu z jiné nálady — schází jí morální vůle.«[358]) A proto ani ve století, sáhajícím od narození Haydenova až k Beethovenově smrti a pěstovavším nejkrásnější květ čisté instrumentální hudby, nebylo nikdy hudebního genia, který by nebyl věnoval velikou část, ponejvíce největší část svého uměleckého působení zživotnění poetických děl.

To platí o všech skladatelích před Bachem, platí to o Bachovi nejeminentnější měrou, o Haendlovi, Haydenovi, Gluckovi, Mozartovi, o Beethovenovi, jehož čistá instrumentální hudba se odvážila sama bás-

---

[355]) Tento výrok prý pochází od Luthera.

[356]) Kalligone 2. díl, IV. Ta věta zdá se býti citátem z Leibnize nebo dle Leibnize.

[357]) Über schöne Litteratur und Kunst, II., 33. —

[358]) R. Wagner: Das Kunstwerk der Zukunft. Sebrané spisy I. vyd. III., 112.

niti. Neupírám oprávnění čisté instrumentální hudbě, jsem její vřelý obdivovatel, a pro mne náleží pravá komorní hudba k nejblahodárnějším obohacením duševního života; avšak tvrdím najisto, že všecka taková hudba odvozuje svoji existenční způsobilost od vymožeností zpěvu, a že každé jednotlivé rozšíření hudebního výrazu vždy vychází od takové hudby, která jest podrobena »morální vůli« tvářivého poety — čehož jsme se opět dožili v 19. stol. Co se snadno přehlížívá, co však při posuzování našeho umění jakožto celku přehlížeti se nesmí, jest, že básník i v dílech tak zvané absolutní hudby všude, byť i nepozorován, stojí vedle hudebního umělce. Skutečná, doslovně »absolutní« hudba byla by bezpříkladnou monstrositou; neboť byla by výrazem ničeho nevyjadřujícím.

Nikdy nenabudeme živé představy našeho celkového rozvoje uměleckého, neobrníme-li se nejprv kritickým porozuměním germánské hudbě, abychom se potom obrátili zpět ku pozorování poesie v její nejširším rozsahu. Nyní teprve zjasní se slovo Lessingovo: »Poesie a hudba jsou jedna a táž uměna«, a ve světle tohoto poznatku nabývají naše dějiny umění jasna v nejširším rozsahu. Nejprve bije do očí, že musíme své veliké hudebníky považovati za básníky, chceme-li jim býti právi, a tím podporovati své porozumění; žádný básník světa není větší Jana Šebestiana Bacha. Mimo hudbu žádné umění nebylo s to umělecky utvářiti křesťanské náboženství, ježto ona jediná mohla zachytiti tento pohled do nitra a v paprscích jej odraziti; kterak chudý jest v této příčině Dante naproti Bachovi! A tato specificky křesťanská povaha přechází potom z děl, v nichž evangelium skutečně se dostává k slovu, na jiná, čistě instrumentální. Co však zde nazýváme křesťanským, jest zároveň specificky slovansko-germánské, i můžeme proto v jistém smyslu tvrditi, že naši nejpravější, největší básníci jsou našimi velkými básníky tonu. Beethoven dobře to vystihl, když pověděl, že u nás jest »hudba národní potřebou«.[359]) Potom objevujeme také ve své poesii i mimo hudbu náklonnost aneb spíše nepřekonatelný pud k rozvoji po stránce hudební, jenž teprve nyní nám odhaluje

[359]) V listě dvornímu radovi Moselovi (srovn. Nohl, Briefe Beethoven's str. 159.

svůj hlubší smysl. Zavedení starým neznámého rýmu na př. není nic nahodilého; povstal z hudební potřeby. Daleko znamenitější jest skutečnost přímo velkolepého hudebního smyslu, jejž postihujeme u našich básníků. Čtěme jen ony podivuhodné dvě strany, na nichž Carlyle ukazuje, že Dantova Božská komedie jest ven a ven hudbou: hudbou v architektonické výstavbě tří dílů, hudbou netoliko v rythmu slov, nýbrž, jak praví, »v rythmu myšlének«, hudbou v žáru a vášni citů; »sáhněte tam jen hloub, všude najdete hudbu«![360]) Naši básníci jsou vesměs — čím znamenitější, tím zjevnější — hudebníci. Proto jest Shakespeare hudebním umělcem nevyčerpatelného bohatství a Calderon ve svém způsobu neméně. Právě jako učený hudební filolog Westphal dokázal u Bacha a Beethovena nejsložitější rythmy hellénské stavby sloh, tak nacházíme také ve španělském dramatě zálibu pro hudebně utlumené linie, někdy by se řeklo, pro kontrapunktické umělecké kusy. Od Petrarky až k Byronovi pozorujeme kromě toho náchylnost lyrické poesie k dalšímu vypěstění čistě hudebního živlu, jež právě jest podmíněno cítěným nedostatkem hudby. O Goethových lyrických básních více než jeden jemně cítící hudební umělec soudil, že nemohou býti komponovány, ježto jsou již hudbou. Vskutku byl to dlouho zvláštní stav. Poesie a hudba jsou určeny přírodou býti týmž uměním a právě ony byly od sebe odloučeny u nejhudebnější raçy světa! Rostl sice básník tonu vždy mocněji opíraje se těsně o poesii, leč zpěv básníka slov umlkal pozvolna, posléze bylo jeho slovo jenom tisknuto, jež nutno čísti tiše pro sebe; a tak utekl se básník slov buď k didaktice a k oněm obšírným, nemožným líčením věcí, jimž jediné hudba může hověti, anebo namířil všecko svoje úsilí, aby bez hudby přece dělal hudbu. Zvlášť patrno bylo to nedorozumění u dramatického umění, živého to středu vší poesie. »Les poètes dramatiques sont les poètes par excellence«, dí Montesquieu;[361]) leč tito byli oloupeni o nejmohutnější dramatický prostředek výrazový, a to právě ve chvíli, kdy se tento prostředek rozvil k moci nikdy netušené. Herder vylíčil to úchvatně výmluvnými slovy: »Řek, který by vstoupil do naší

[360]) Hero-Worship, 3. přednáška.
[361]) Lettres persanes, 137.

tragoedie, zvyklý hudební náladě svých tragoedií, musil by v ní shledati truchlivou hru. Jak slovy němá, — řekl by, jak tlumená a bez tonů! Což, vstoupil jsem do okrášleného hrobu? Vy křičíte, naříkáte a sténáte! pohybujete rameny, namáháte svaly obličejové, mudrujete, deklamujete! Což nestane se váš hlas a cit nikdy zpěvem? Nepostrádáte nikdy síly tohoto daemonického výrazu? Nezvou vás vaše míry slabik, nezve vás váš iambus nikdy k akcentům pravé božské mluvy?«[362]) Byl a ještě jest tento stav přímo tragický. Ne snad, že by »absolutní básnictví«, jež básníka jen »subintelliguje« (jak dí Lessing), nebylo zrovna tak oprávněno jako absolutní hudba, ba ještě mnohem oprávněnější než tato; o to nejde, nýbrž běží o to, aby přirozená hudební touha, aby naše potřeba výrazu, jejž pouze hudba má v moci, pronikala i ona básnická díla a ony básníky, kteří stáli stranou hudebního umění. Tam, kde hudební umění vyrazilo své nevyrovnatelné květy, v Německu totiž (v Čechách neméně — překlad.), musilo to býti pociťováno zvlášť hluboko. Z uvedených míst jde dost zřejmě najevo, s jakou ostrostí Lessing vytýká tuto mezeru v germánské poesii a jak hluboce Herder pociťuje tento nepoměr. Ještě cennější bude se zdáti mnohému svědectví jejich velikých tvůrčích současníků. Schiller dí o sobě: »Jakási hudební nálada předcházívá, a po ní u mne následuje teprv poetická idea«,[363]) mnohé z jeho děl připínají se bezprostředně k určitým hudebním dojmům, na př. Panna Orleanská ku provedení jednoho díla Gluckova. Pocit, že »drama se kloní k hudbě«, zaměstnává ušlechtilého básníka ustavičně. V dopise Goethovi z 29. prosince 1797 jde věci hloub ke dnu: »Aby z uměleckého díla vše bylo vyloučeno, co jest jeho druhu cizí, musí obsahovati vše, co ke druhu přísluší. A právě toho se nyní nedostává (tragickému básníku)... Divákova a posluchačova cítivá schopnost musí jednou býti vyplněna a ve všech bodech jeho obvodu dotknuta; průměr této mohutnosti jest měrou pro básníka«; a ku konci svého listu klade svoji naději do hudby a očekává od ní vy-

---

[362]) Früchte aus den sogenannt goldenen Zeiten des 18. Jahrhunderts, II. Das Drama.

[363]) List Goethovi z 18. března 1796.

plnění této v moderním dramatě tak bolestně pociťované mezery. Hudbu na jevišti znal jenom jako operu a tak od ní očekával: »že z ní jako z chorů dávných slavností Bacchových se vyvine truchlohra v ušlechtilejší podobě.« U Goetha bylo by předem v jeho dílech krok za krokem poukazovati na hudební stránku, a to nikoli jenom na velmi časté použití hudby v jeho dramatech s poznámkou »tušení řídkých citů«, nýbrž bylo by také snadno ukázati, že již i koncepce jeho divadelních kusů obsahuje motivy, podklady a cíle, náležející k nejvnitřnějším oborům hudby. Faust všecek jest hudba; netoliko poněvadž — jak mínil Beethoven — hudba vyplývá ze slov, což platí jen o jednotlivých úlomcích, nýbrž poněvadž téměř každá jednotlivá situace v plném slova smyslu jest »hudebně« smyšlena, od studijní světnice až k Chorus mysticus. Čím starší byl Goethe, tím výše cenil hudbu. Co do vztahů mezi slovesným a hudebním uměním souhlasil úplně s Lessingem a Herderem a pronesl to svým nenapodobitelným způsobem: »Poesie a hudba podmiňují se střídavě a uvolňují se vzájemně.« Co do ethické hodnoty hudebního umění míní: »Důstojnost umění jeví se při hudbě snad nejvýtečněji, ježto nemá látky, která by musila býti odečtěna; jest všecka formou i obsahem a povyšuje i zušlechťuje vše, co projevuje.« Proto chtěl míti hudbu postavenu do středu vší výchovy: »neboť od ní rozbíhají se stejně urovnané dráhy na všecky strany.«[364])

Hudebnost.

Zde jsme tedy dospěli vrcholu, odkudž můžeme míti výhled po rozvoji veškerého našeho umění. Seznaliť jsme již dříve, že poesie jest alma mater všech tvořivých uměn, ať se projevuje v jakékoli tvárné formě, a nyní vidíme, že naše poesie prošla zcela vlastním individuálním rozvojem, jež jest v dějinách bez obdoby. Neslýchaně vysoko rozvitá hudba, t. j. umění poetického výrazu, nemohla zůstati bez vlivu také na naše výtvarná umění. Neboť jako homérovské

[364]) Viz Wanderjahre, 2. kn., kap. I., 9. — Další vývody o tomto předmětě, jakož zvláště o organických vztazích mezi básnictvím a hudebním uměním, najíti lze v mé knize Richard Wagner, 1896, str. 20 násl., 186 násl., 200, jakož i v mé přednášce Die Klassiker der Dicht- und Tonkunst (Bayreuther Blaetter, 1897); srovn. též můj spis Immanuel Kant, str. 29.

slovo učilo Hellény činiti určité nároky na tváření a zdokonalovati jejich hrubá díla na díla umělecká, právě tak hudební ton učil Germány činiti stále vyšší požadavky na výrazový obsah každé uměny. I můžeme tento směr vkusu i tvorby nazývati hudebním. Souvisí zajisté organicky s onou vlohou naší bytosti, jež činí nás v oboru filosofickém idealisty, v náboženském následovníky Kristovými, a jež jakožto umělecké tváření nachází svůj nejčistější výraz v hudbě. Naše cesty jsou proto jiné než cesty Hellénů (k čemuž ještě přijdu), nikoli že by Řekové byli nehudebni — víme opak — ale jejich hudba byla příliš jednoduchá, slovu podrobená, naše naproti tomu jest mnohohlasá, mohutná a příliš náchylná, v bouři vášně odměsti každou trvalou slovní podobu. Mám za to, že příměr byl by vhodný, kdybychom o některé rytině Dürerově nebo Michelangelově medicejském náhrobku pověděli, že jsou to polyfonní díla v protivě ku přísné homofonii hellénské. Aby hudba skutečně vyjádřila city, musí se státi polyfonní; neboť myšlénka jest v podstatě své jednoduchá, cit naproti tomu tak jest mnohonásobný, že v témž okamžiku může skrývati rozličná hnutí, ano i sobě protivná, jako naději i zoufalost. Chtít vésti theoretické hraniční čáry bylo by směšno, avšak možno si zjasniti různost příbuzných vloh, učíme-li se nahlédati: kde, jako u Řeka, slovo samo utváří poesii, tam bude ve výtvarných uměnách převládati průzračná, homofonní jasnost při chladnějším, abstraktně-allegorickém výrazu; kde naproti tomu hudební požadavek po bezprostředním vnitřním výraze nabude velikého vlivu na tváření, tu vystoupí polyfonní projekty a pohlcené linie, spojené se symbolickou, logicky nerozebratelnou silou výrazovou. Jenom v tomto pojetí nabývá ona omletá frase o příbuznosti mezi gotickou architekturou a hudbou živý, představitelný smysl, při čemž však ihned poznáme, že architektura tak hudebně příbuzného Michelangela a Florenťanů vůbec jest zrovna tak hudební jako ona. Avšak nutno pozírati trochu hloub, abychom postřehli hudebnost ve všech našich uměnách. Z nejjemnějších posuzovatelů výtvarného umění z poslední doby, k tomu muž staroklassického vzdělání i náklonnosti, Walter Pater, dochází k tomuto úsudku: »Co spojuje naše

umění, jest hudební živel. Ať si má každý jednotlivý druh umění zvláštní životní princip, nepřenosnou stupnici pocitů, jen sobě vlastní ráz dotýkati se uměleckého rozumu, tož přec možno o každé uměně říci, že stále cílí k onomu stavu, jenž tvoří životní element hudby.«[365])

Naturalismus.

Co jsme zde podali pro hlubší porozumění našeho umění a jeho dějin, bylo by přece velmi jednostranné a svádělo by; musíme tedy s tohoto vrcholu překročiti na druhý. Díme-li, že naše umění usiluje o onen stav, jejž jediné hudba dokonale uskutečňuje, tož naznačujeme tím jaksi stránku vnitřní; umění však má i stránku vnější, ano hudba bývá, jak Carlyle trefně poznamenal, »zachvácena déliriem, jakmile se odloučí úplně od skutečnosti smyslově chápatelných, skutečných věcí«.[366]) Pro umění platí, co platí pro jednotlivce: možno totiž rozlišovati v myšlénkách vnější a vnitřní, ale v praxi není to uskutečnitelno; neboť my vnitřního neznáme, které by nebylo podáno pouze a jediné ve vnějším. Ano o uměleckém díle můžeme s bezpečností tvrditi, že pozůstává nejprve pouze ze vnějšího. Připomínám zde, co pověděno na str. 60 o slovech Schillerových: krása jest sice »životem«, pokud v nás probouzí city, t. j. činy; jest však nejprve pouze »formou«, kterou »pozorujeme«. Doznám-li při pohledu na Michelangelovu N o c a V e č e r n í s o u m r a k tak vnitřního a hlubokého dojmu, že jej mohu přirovnati pouze k dojmu úchvatné hudby, tož jest to, jak dí Schiller, »můj čin«; ne každá duše byla by se tak zachvěla. Podaří-li se však umělci pozorováním vzbuditi city, formou život darovati, jak vysoce musíme tu potom ceniti důležitost a význam f o r m y! V jistém smyslu smíme beze všeho říci: umění jest zpodoba; jenom mluvené zprostředkuje nevyslovitelné, jen spatřené zprostředkuje neviditelné; z čehož vysvitá, že žádná

---

[365]) T h e R e n a i s s a n c e, s t u d i e s i n a r t a n d p o e t r y, str. 134—139. All art constatly aspires towards the condition of music... Therefore, although each art has its incommunicable element, its untranslatable order of impressions, its unique mode of reaching »the imaginative reason«, yet the arts may be represented as continually struggling after the law or principle of music, to a condition which music alone completely realises...

[366]) T h e O p e r a — stať v Miscellaneous Essays.

otázka vzhledem k umění není důležitější otázky po jeho vnějšku, t. j. po principu jeho vytváření.

Zde jest tedy věc mnohem jednodušší než při předchozím pozorování; neboť ona »hudební stránka« týká se nevyslovitelného, vztahujíc se k nejvnitřnější bytosti umělcovy osobnosti; zde naproti tomu jde o viditelnou podobu. I můžeme tvrditi apodikticky: pravé, slovansko-germánské umění jest naturalistické; kde není takové, bylo vytlačeno vnějšími vlivy z vlastních přímých, v raçových vlohách vyznačených dráh. Viděli jsme, že naše věda jest naturalistická a liší se tím podstatně od hellénské, anthropomorficko-abstraktní vědy. Zde jest úsudek z analogie zcela místný, neboť my usuzujeme ze sebe na sebe. Poukazuji zvláště na druhou polovinu oddílu o světovém názoru. Jednomyslná snaha našich největších myslitelů směřovala vždy osvoboditi viditelnou přírodu od všelikých ohrad a výkladů, kterými lidská pověra, lidská bázeň a naděje, lidská slepá logika a soustavová manie ji ohradili zvýší muže. Na druhé straně shledali jsme lásku ke přírodě, věrné pozorování, trpělivé jí dotazování; shledali jsme také i poznání, že jediné příroda krmí, napájí a pěstuje myšlení i snění, vědění i obrazotvorné představování. Kterak mohla by tak vyslovená vloha, jíž nenalézáme u žádné lidské raçy ani v minulosti ani v přítomnosti, zůstati bez vlivu na umění! Nikterak; byť i mnohý jev mohl nás sváděti: naše umění jest od kolébky naturalistické, a kdekoli v minulosti nebo přítomnosti je vidíme odhodlaně se hlásiti ku přírodě, můžeme býti jisti, že se ubírá cestou pravou.

Že tímto tvrzením vzbudím mnohonásobný odpor, je mi povědomo; ošklivost před naturalismem v umění bývá nám už chůvami vštěpována. Aniž bych se tudíž pouštěl do polemiky, chci na konec objasniti některé z těchto faktů a ukázati na jejich význam a důležitost pro souvislost celku.

Jak záhy skvostně zdravý, silný naturalismus se zahostil v italském sochařství, chápeme z okolnosti, že dospěl již na počátku 15. stol. v Donatellovi mohutného, přesvědčivého výrazu, jejž žádný pozdější, uměle pěstovaný směr nebyl s to smazati. Kdo viděl proroky a krále na campanile ve Florencii, kdo viděl ono nezapomenutelné poprsí Niccola da Uzzano, ví, co zmů-

že naše umění a že jest mu kráčeti po jiných cestách než umění hellénskému.[367]) Malířství obrací se hned ku přírodě, jakmile Slovano-Germán setřásl orientálsko-římský hieratismus. Nic není pohnutlivějšího, než když vidíme nadané seveřany, vychované ve vylhané civilisaci, nyní láskyplně a namáhavě jíti po stopách přírody: nic jim není nepatrné a nic také příliš veliké; od lidského obličeje až do skořápky plžovy, všecko kreslí věrně a přec! přes všecku technickou svědomitost dovedou »zprostředkovati nevyslovitelné«.[368]) Brzy byl tu onen muž, jehož oko vniklo tak hluboko do přírody a jenž navždy měl zůstati vzorem výtvarných umělců — Leonardo. »Žádný malíř, dí dnešní historik umění, nevymanil se tak úplně od antické tradice — — — jedinékrát jenom zmiňuje se v četných svých spisech o Řecích a Římanech, a to jen vzhledem k jistým draperiím.«[369]) Ve své slavné Knize o malířství ustavičně Leonardo vštěpuje malířům, aby všecko malovali dle přírody a nikdy se nespoléhali na paměť (76), na cestách, na procházkách, vždycky jest povinností umělců studovati přírodu; i na skvrnách na zdech, na popelu uhaslého ohně, okolo bahna a špí-

[367]) Zde jako všude v této kapitole jest mi omezovati se na jednotlivá všeobecně známá jména, která mohou sloužiti za vůdčí hvězdy, přece však ukazuje pečlivější studium dějin umění, že žádné nevyroste přes noc jako houba. Ona mohutnost Donatellova má svůj kořen ve stech a tisících poctivých pokusů, jež sáhají dvě až tři staletí zpět a jejichž domov jest na severu. Popatřme jen na reliefy proroků v domě bamberském: zde jest duch z ducha Donatellova. Učenec, jenž tyto skulptury znova důkladně studoval, pravil, že jest viděti, kterak umělec jde pátravým smyslem za přírodou. Týž historik umění vynajde potom, že tyto znamenité výkony německých umělců z prvních let 13. stol. se připínají ke dlouhé řadě podobných pokusů germánských bratří. Tato tvářivá touha, přijíti přírodě na stopu, našla již dávno umělecké středisko na franckém a normanském severu (Paříž, Remeš a j.), jiný pak v onom nevyplenitelném středu svobodné kacířské gotské síly, v Toulouse (srovn. Arth. Weese: Die Bamberger Domskulpturen). Podobné platí i o hudbě. Již bratří van Eyckové, zrození 100 let před Dürerem, jsou mistry pravého, úctyhodného naturalismu. Bez osudného vlivu Italie byl by rozvoj čistě germánského malířství docela jinaký býval.

[368]) Známo, že všecka naše přírodověda spočívá na téže základně neunavného pozorování každé jednotlivosti, a lze z toho usouditi, jak úzce spřízněny jsou naše věda a naše umění, obojí plody téhož individuálního ducha.

[369]) E. Muntz: Raphaël, 1881, str. 138.

ny nemají choditi nevšímavě (66); tak má se státi jejich oko »zrcadlem«, »druhou přírodou« (58 a). Albrecht Dürer, Leonardův stejně veliký současník, vypravoval Melanchthonovi, jak v mládí podivoval se obrazům hlavně jako plodům fantasie a i své vlastní cenil podle stupně jejich rozmanitosti; »jako starší muž počal pozorovati přírodu a napodobiti její původní tvářnost a seznal, že tato jednoduchost umění jest jeho nejvyšší ozdobou«.[370]) Kdo neví, jak úzkostlivě si vedl Dürer, ať se podívá v Albertině na aquarellovou studii mladého zajíce. Jak láskyplně studoval Dürer rostlinstvo, vidno na velikém a na malém trávníku v téže sbírce. Mám jmenovati též Rembrandta, aby jasno bylo, že všickni největší šli touž cestou? mám ukázati, kterak provozoval naturalismus, t. j. pravdivost přírody i v komposicích volně vymyšlených pohnutých listů do té míry, že až do dnes málo jen jich mělo sílu a zmužilost jej následovati? I zde uvedu odborníka. O milosrdném Samaritánu dí Seidlitz: »tu není ničeho pozorovati o pathetickém, k divákovi se obracejícím heroismu; účastníci jednání zaměstnáni jsou cele sebou, zcela při věci. V držení těla, tváři a posuňku každý z nich jest všecek naplněn tím, co jím uvnitř hýbá.«[371]) To znamená vrchol naturalismu. Proto stojí Rembrandt tak vysoko pro nás a dlouho bude tvořiti ukazatele, dle něhož budeme poznávati, zda výtvarné umění kráčí dále po pravé cestě anebo se zabíhá do cizích zemí. Naproti tomu každá klassická reakce, jako ona na konci 18. stol. násilně provedená, jest bludem a neblahým zmatkem.

Boj o svéráznost.

Kdo může, dívaje se jednak na Goethovo theoretické učení o výtvarném umění, jednak také na jeho životní dílo, pochybovati, kde jest pravda? Nikdy nebylo napsáno tak nehellénské dílo jako jest Faust; kdyby hellénské umění musilo býti naším ideálem, nezbývalo by nám než doznati: vynález, provedení, všecko jest na této básni hrůza. A neobcházejme bez po-

---

[370]) Citováno dle Janitschek: Geschichte der deutschen Malerei, 1890, str. 349.

[371]) Rembrandt's Radierungen, 1894, str. 31. Viz také Goethovu stať: Rembrandt der Denker o témž obraze.

všimnutí postupný pohyb uvnitř tohoto mohutného díla; neboť první díl bylo by možno zváti »olympským« u přirovnání s druhým. Faust, Helena, Euphorion — a jako vedlejší stránka řecký klassicismus! Homerický smích, jenž nás musí popadnouti, jest to jediné »řecké« na věci. Je-li však naše poesie — Dante, Shakespeare, Goethe, Josquin, Bach, Beethoven — až do dřeně v kostech neřecká, co má potom znamenati, jestliže se představují ideály našemu výtvarnému umění a zákony předpisují, vypůjčené od cizí nám poesie? Není-liž poesie rodícím mateřským lůnem všelikého umění? Má-liž naše výtvarné umění náležeti nám samým, či věčně se vláčeti jako kulhavý pankart nemilováno a nevšimáno? Zde jest podkladem osudný omyl tak hojně zasloužilých humanistů: chtěli nás osvoboditi z římsko-církevní omezenosti a poukázali k volnému, tvůrčímu hellénství; leč záhy stála tu věda o starověku a my padli z jednoho dogmatu do jiného. Jaká zvláštní omezenost tohoto záhubného učení domnělého klassicismu jest podkladem, viděti na příkladě velikého Winckelmanna, o němž Goethe vypravuje, že nejenom neměl porozumění pro poesii, nýbrž měl k ní nechuť vůbec, a tedy i k poesii řecké; vždyť i Homer a Aischylos měli proň cenu pouze jakožto nepostrádatelní komentatoři k jeho zamilovaným sochám.[372]) Že naopak klassická filologie namnoze budí zvláštní necitelnost pro výtvarné umění, jakož i pro přírodu, měl každý snad příležitost seznati. O Winckelmanově slavném současníku F. A. Wolfovi dovídáme se, že jeho tupost pro přírodu a jeho absolutní neporozumění pro díla umělecká činily jej Goethovi téměř nesnesitelným.[373]) Stojíme zde tedy před pathologickým jevem a musíme se radovati, když zdravý, skvostný Goethe, jenž na jedné straně podporoval chorou klassickou reakci, na druhé straně dává naturalistické rady. Tak na př. varuje 1823 Eckermana před fantastickým básněním a poučuje jej: »skutečnost musí dáti podnět i látku ke všem básním; všeobecným a poetickým stává se zvláštní případ právě tím, že jej básník projednává . . . skutečnosti neschází poetického zájmu.« Čisté

---

[372]) Winckelmann (oddíl Poesie).

[373]) F. W. Riemer: Mitteilungen über Goethe, 1841, I. 266.

učení Donatellovo a Rembrandtovo! A studujeme-li nyní zevrubněji Goethovo pojetí, tož najdeme, že »klasičnost« jest pro něho sotva více než přehoz s hojnými záhyby. Vždy opět vštěpuje studium přírody jakožto »nejvzácnější požadavek« a žádá nejenom pouhé čistě-umělecké studium, nýbrž exaktní přírodní vědomosti (mineralogii, botaniku, anatomii a t. d.); to jest rozhodující, neboť jest to absolutně nehellénské a zcela specificky germánské. A nalézáme-li tam krásné slovo: umělec musí »závoditi s přírodou« »zároveň přirozeně i nadpřirozeně«, tož objevíme hned v tomto »credu« přímou protivu k hellénskému uměleckému principu; neboť tento poslednější nezasahuje ani dolů do hloubky kořenů, aniž sáhá nahoru až do nadlidského.[374])

Tento protiklad vyžaduje zvláštní odstavec.

Komu nedostačí znějící kov aesthetických frasí, kdo si přeje postihnouti svéráznost hellénského umění na základě zvláštní individuality zvláštního lidského kmene, dobře učiní, neodloučí-li libovolně řeckého umělce od jeho duševního okolí, nýbrž vždy opět přibéře řeckou přírodovědu a filosofii ku přirovnání a kriticky ji bude pozorovati. Potom pozná, že ona m í r a, které se podivujeme na výtvorech hellénské tvůrčí síly, vyplývá ze vrozeného omezování, a to nikoli snad jakožto zvláštní, čistě umělecký zákon, nýbrž jako podmíněné vší přirozeností této individuality. Jasné oko vypovídá službu, jakmile zrak přejde přes kruh lidského v užším slova smyslu. Jeho přírodozpytci nejsou věrnými pozorovateli a neobjevují přes své veliké nadání ničeho — což nejprve jest velmi nápadno, ale snadno vysvětlitelno, ježto objev vždy následuje jenom, oddáme-li se přírodě, a nikdy vlastní lidskou silou.[375]) Zde tedy nacházíme jasnou, ostrou hranici

---

[374]) Goethe píše také (Wahrheit und Dichtung, kn. 15.): »Avšak nikdo nepomyslil, že nemůžeme viděti jako Řekové, a že nikdy nebudeme básniti a tvořiti jako oni.«

[375]) Tak na př. Aristoteles poznamenává, že v hustém lese slunce vrhá kulaté světelné skvrny; místo aby se dětsky jednoduchým pozorováním přesvědčil, že tyto skvrny jsou obrazy sluneční, a proto že jsou kulaty, konstruoval ihned složitou, logicky bezvadnou, ale absurdně falešnou theorii, jež platila až do Keplera za nedotknutelnou pravdu.

směrem dolů; jenom co v člověku samém leží — mathematika a logika — mohlo býti Hellénům otevřeno; zde také vykonali věci podivuhodné. Směrem nahoru jest hranice rovněž viditelna. Jejich filosofie uzavírá se už předem všemu, co by Goethe nazval »nadpřirozeným« a co ve Faustovi (Gang zu den Müttern a Himmelfahrt) poeticky vylíčil. Na jedné straně setkáváme se s přísně logickým racionalismem Aristotelovým, na druhé pak s pythagorejsko-platonskou, poetickou mathematikou. Platonovy ideje jsou, jak jsem již dříve (str. 244 II.) poznamenal, zcela reálné, ba konkrétné. Hluboký pohled dovnitř, do jiné, »nadpřirozené« přírody — pohled do toho, o čem přemýšlel Ind, do toho, co každému z našich mystiků bylo známo jako »říše milosti« a co Kant nazýval říší volnosti — ten pohled byl Hellénům odepřen. Toto jest přesná hranice směrem nahoru. Co zbývá, jest člověk, smyslově poznaný člověk, a všecko, co tento člověk se svého výlučně a omezeně lidského stanoviska vnímá. Takový byl to národ, jenž zrodil hellénskou kulturu. Kdož by popíral, že toto duševní nastrojení bylo výtečné pro umělecký život, když skutečnost tak výmluvně to hlásá? Jaký však smysl to má míti, jestliže se nám, jejichž duševní vloha patrně daleko se odchyluje od oné, přece hellénské umělecké principy předkládají jakožto norma a ideál? Má-liž naše umění za každou cenu býti umělé a nikoli organické? má-li býti dělané a nikoli sebe samo tvořící, t. j. živoucí? Nemáme-li míti práva následovati napomenutí Goethova, že jest nám kotviti v mimolidské přírodě, a směřovati nahoru do nadlidské přírody — obojí Hellénům uzavřené obory? Máme-li nechat nepovšimnuta slova Goethova: »N e m ů ž e m e tak viděti jako Řekové a nikdy nebudeme tak básniti a utvářeti jako oni?«

Dějiny našeho umění jsou z veliké části zápasem mezi naší vlastní vrozenou vlohou a cizí nám vnucovanou. Druhdy bývá to škola, jež poráží jinou školu; často se vybojuje ten boj v prsou jednotlivého umělce. Bylo v něm také pokračováno po celé 19. století.

Vnitřní boj.

Jest však ještě jiný boj, a ten jest nedílně požehnaný, jenž doprovází a utváří rozvoj našeho umění. K jeho karakterisování poslouží nám uvedené již Goethovo slovo, že naše umělecká díla mají býti »přirozená«

a zároveň »nadpřirozená«. Obě postihnouti nepodaří se každému. Abychom si to lépe zjasnili, zaměňme slova »přirozený« a »nadpřirozený« slovy naturalistický a hudební. Protiva přirozeného jest umělé, a tu se nedostaneme dále; naproti tomu protiva naturalistického jest idealistické, a tím všecko se objasňuje. Hellénský umělec tváří dle lidské idej e věcí, my naproti tomu žádáme přírodní věrnost, t. j. princip tváření, jenž postihuje vlastní individualitu věcí. Co se pak na druhé straně týká nadpřirozeného, jež požaduje Goethe, poznamenáváme, že mezi všemi uměnami jediná hudba jest bezprostřední, t. j. již dle látky nadpřirozená; nadpřirozené na dílech jiných uměn smí tedy s hlediska uměleckého označeno býti jakožto hudební. Oba tyto směry čili vlastnosti, nebo instinkty, anebo jakkoli je chceme jmenovati — hudební na jedné straně, naturalistické na straně druhé — jsou tedy obě základní síly všeho našeho uměleckého tvoření; ony si neodporují, jak si myslívají povrchní duchové, naopak doplňují se, a právě z pospolitosti takových protivných a přece v nejužším vztahu stojících pudů sestává individualita.[376]) Jest však také jasno, že z této vlastnosti našeho ducha vzchází bohatý vnitřní život navzájem si odporujících anebo v nejrůznějších kombinacích se slučujících sil. Hudební uschopnění vynášelo nás jako na perutích andělských do krajin, kam ještě žádná lidská touha nedospěla. Naturalismus byl záchrannou kotvou, bez něhož naše umění by se bylo záhy ztratilo ve fantasmu, allegoriích, ideové kryptografii. Člověk by chtěl poukázati k životaplnému antagonismu spojených patriciů a plebejů v Římě.

Shakespeare a Beethoven.

Doporučuji tento způsob pozorování ku povšimnutí: obsahuje, jak myslím, celé dějiny našeho pravého, živého umění.[377]) Jenom na dvou příkladech chci

---

[376]) Srovn. str. 180 II. Tak vidíme na př. výtvarné umění u Řeků pohybovati se mezi typickým a realistickým, kdežto naše výtvarné umění prochází všecek obor fantastického až ku přírodně věrnému.

[377]) »Pravdivé a pravé« musí se všude »osvědčovati«. A tak poukazuji, co se týká mého všeobecného, filosofického pojetí, na speciální badání. Tak na př. Kurt Moriz-Eichborn dospívá ve svém výborném díle: Skulpturenzyklus in der Vorhalle des Freiburger Münsters,

vyložiti jmenovaný zápas mezi oběma principy tváření v jeho podstatě i důsledcích. Kdyby silný naturalistický pud nebyl odloučil naše básnictví od hudby, nikdy bychom nebyli se dožili Shakespeara. Na hellénské půdě byl by jeden z nejvyšších jevů tvůrčí síly býval vyloučen. Schiller píše Goethovi: »Napadlo mi, že povahy řecké truchlohry jsou více méně ideální masky a nikoli vlastní individua, jak je nacházím u Shakespeara a ve Vašich kusech.«[378]) Jest zajímavo toto sestavení dvou básníků, kteří jsou od sebe tolik vzdáleni. Goetha spojuje se Shakespearem přírodní věrnost. Shakespearovo umění jest zcela naturalistické, ba až k surovosti — bohudík, až k surovosti. Jak učí Leonardo, umělec má i »špínu« láskyplně studovati. Proto Shakespeare byl ve století vylhané klassičnosti tak hanebně zneuznáván, a tak veliký duch jako Bedřich mohl dávati přednost tragediím Voltairovým před Shakespearovými. Že jeho zobrazení není přírodně věrné ve smyslu tak zvaného realismu, bylo nově od několika kritiků vytýkáno; leč jak dí Goethe: »Umění slove právě proto uměním, poněvadž není přírodou.«[379]) Umění jest tváření; žádati bezpodmíněnou přírodní věrnost na díle, jest předně zbytečno, ježto příroda sama to podává, za druhé neshodno, jelikož člověk může tvářiti jen lidsky a lidské, za třetí protimyslno, ježto člověk chce uměním nutiti přírodu, aby zobrazila »nadpřirozené«. Naturalistickým může býti umění jen ve svých cílech a nikoli ve svých prostředcích; tak zvaný »realismus« jest hluboký odliv umělecké potence. Již Montesquieu pravil o realistických básnících: »Ils passent leur vie à chercher la nature, et la manquent toujours.«[380]) Na básníku Shakespearovi žádati, aby jeho hrdinové neměli poetických řečí, jest právě tak rozumno, jako když Giovanni Strozzi vyzývá Michelangelovu Noc, aby ten kámen vstal a mluvil. Shakespeare sám roztrhal (v Zimní pohádce) s nekonečnou gracií předivo těchto esthetických sofismat:

1899, závěru, že germánské umění tkví a vrcholí v »naturalismu a dramatě«, a ve příčině dramatu odkazuje k Wagnerovi, tedy k hudbě.

[378]) 4. dubna 1797.

[379]) Wanderjahre, 2, 9.

[380]) »Život svůj tráví hledajíce přírodu a nikdy jí nenalézajíce.«

Yet nature is made better by no mean
But nature makes that mean: so, o'er that art
Which, you say, adds to nature, is an art
That nature makes — — — this is an art
Which does mend nature, change it rather, but:
The art itself is nature.[381])

Ježto jest cílem Shakespearova dramatu líčiti povahy, tož stupeň jeho naturalismu nebude moci na ničem jiném býti měřen — leč na přírodně pravdivém vylíčení povah. Kdo míní, že kinematografické podání denního života na jevišti jest naturalistické umění, stojí příliš na stanovisku panoptickém, než aby se s ním mohl kdo dáti do úspěšné diskusse.[382]) — Druhý můj příklad budiž vzat z druhé krajnosti. Hudba odloučila se u nás ne sice docela, ale přece značně od básnictví; stala se takto převážně, ba téměř výlučně výrazem, tak že někdy se zdálo, jako by přestávala býti uměním. A skutečně, když Lessing, Herder, Goethe, Schiller hudbu ctili jakožto nejvyšší a Beethoven o ní pravil, že jest »jediným neztělesněným vchodem do vyššího světa«, našli se brzy lidé, kteří směle tvrdili a všecek svět poučovali, že hudba ničeho nevyjadřuje, nýbrž jest pouze druhem ornamentiky, kaleidoskopickou hrou s poměry kyvu! Tak se to mstí, když umění opustí půdu skutečnosti. V pravdě však stalo se něco docela jiného, než vyložily tyto mozky v ořechových skořápkách pro své skrovné duševní potřeby. Naši hudební umělci ovládli půltisíciletou prací pozvolna svůj materiál a učinili jej stále ohebnějším, t. j. schopnějším tvá-

---

[381]) Všaktě příroda se zlepšuje toliko prostředky, které sama stvořila; a tak nad uměním, které, jak pravíš, přírodu zkrášluje, jest umění, které teprve přírodou takovým se stává — — — to jest umění, které přírodu zlepšuje, ba pozměňuje, avšak umění samo jest přírodou.

[382]) Nejvýše možno takovému muži prokázati dobrodiní, odkážeme-li jej k Schillerovým jasným vývodům o tomto předmětě, jež vrcholí ve větách: »Příroda sama jest idea ducha, která nikdy nevchází do smyslů. Leží pod pokrývkou jevu, ale ona sama nikdy se neprojevuje.. Pouze umění ideálu jest uloženo tohoto ducha všemírného postihnouti a v tělesné formě upoutati. Ale ani ono umění nemůže jej smyslům předvésti, nýbrž obrazotvornosti, a jest tudíž pravdivější než všecka skutečnost a reálnější než všecka zkušenost.« (Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie.)

ření, což v Řecku při úzkém, podřízeném připjetí k slovu nebylo by se zrovna tak mohlo podařiti, jako zrození Shakespeara. Tím se hudba stávala stále více pravým uměním, ježto víc a více byla s to zprostředkovati výraz. A teprve v důsledku tohoto rozvoje stala se přístupnou naturalistickému tvářivému směru, Slovano-Germánům vlastnímu. Nic nepůsobí tak bezprostředně jako hudba. Shakespeare mohl jen rozumovým zprostředkováním líčiti povahy jaksi dvojitým zrcadlovým odrazem; neboť nejprv zrcadlila se povaha v jednání a skutcích, jež potřebují dalekosáhlého určení, aby jim bylo rozuměno, a potom odrážíme svůj soud na povahu zpět. Hudba naproti tomu skýtá okamžité srozumění, podávajíc rychlý postup měnících se citů, vzpomínku na dávno minulé, naději, touhu, tušení, nevyslovitelné; jí teprve, a to s plným mistrovstvím teprve rozvojem na prahu 19. stol. v Beethovenovi kulminujícím — stal se možným duševní naturalismus.

Za účelem zřetelnosti chci ještě jednou shrnouti činitele našemu uměleckému rozvoji za podklad sloužící: na jedné straně hloubku, mohutnost a bezprostřednost výrazu jakožto naši nejindividuálnější sílu; na druhé straně veliké tajemství převahy naší v tolika oborech, totiž vrozenou nám náklonnost, pravdivě a věrně sledovati přírodu (naturalismus); naproti těmto protivným, ale ve všech nejvyšších výtvorech vzájemně se doplňujícím pudům a schopnostem, tradici cizího, minulého, v přísném omezování k vysoké dokonalosti vyspělého umění, jež poskytuje nám živý podnět a hojné poučení, ale zároveň ukazováním cizího ideálu nás stále opět v bludy zavádí a zvláště nás svádí, abychom pohrdavě odmítali právě to, co dovedeme nejlépe — hudební výraznost a naturalistickou věrnost. Kdo bude sledovati tyto pokyny, nabude v každém oboru umění velmi živých představ a úrodných poznatků. Ještě bych přidal napomenutí, abychom věci, kde se o to jedná, spojovati je v celek, pozorovali sice zevrubně, ale nikoli příliš zblízka. Považujeme-li svou dobu na př. za konec světa, tož tak blízká skvělost velké epochy italské nás až dusí; podaří-li se nám však vmysliti se až do daleko otevřené náruči marnotratně rozdávající budoucnosti, potom onen podivuhod-

ný rozkvět výtvarného umění bude se nám přec jen zdáti episodou v daleko větším celku. Již pouhá existence muže jako Michelangelo vedle Raffaela ukazuje k budoucím dobám a k budoucím dílům. Umění jest vždy na cíli: toto Schopenhauerovo slovo jsem si již dříve osvojil, a proto jsem v tomto oddíle nekráčel dle historického rozvoje od Giotta a Danta ke Goethovi a Beethovenovi, nýbrž po trvalých rysech individuálního druhu lidského. Jediné znalost těchto pudivých a nutivých rysů umožňuje skutečné pochopení umění v minulosti i přítomnosti. Od Slovano-Germánů má býti ještě mnoho umění utvořeno, a co se utvoří, nesmí býti měřeno měřítkem cizího dřívějška, nýbrž musíme to posuzovati obsáhlou znalostí veškeré své rázovitosti. Jen tak budeme míti kriterium, jež nás uschopní, abychom s láskou a porozuměním právi byli tolik se rozcházejícím uměleckým snahám 19. století a zardousili okřídlenou frasi — jed soptícího to draka všeho uměleckého pozorování.

Slovo závěrečné.

Moje stavba mostu z nouze byla by dohotovena. Ničeho jsme nenašli, co by více označovalo slovansko-germánskou kulturu, nežli že pospolu jdou pud objevovací s pudem tvářivým. Naproti učení našich historiků tvrdíme, že umění a věda nikdy u nás neodpočívaly; kdyby tak tomu bylo, nebyli bychom více Slovano-Germány. Ano, my vidíme, že obé se u nás jaksi podmiňuje: pramenem naší vynalézavosti, vší naší geniality, ba vší originality naší civilisace, jest příroda; dali však filosofové i přírodozpytci Goethovi za pravdu, když pověděl: »nejdůstojnějším vykladatelem přírody jest umění.«[383])

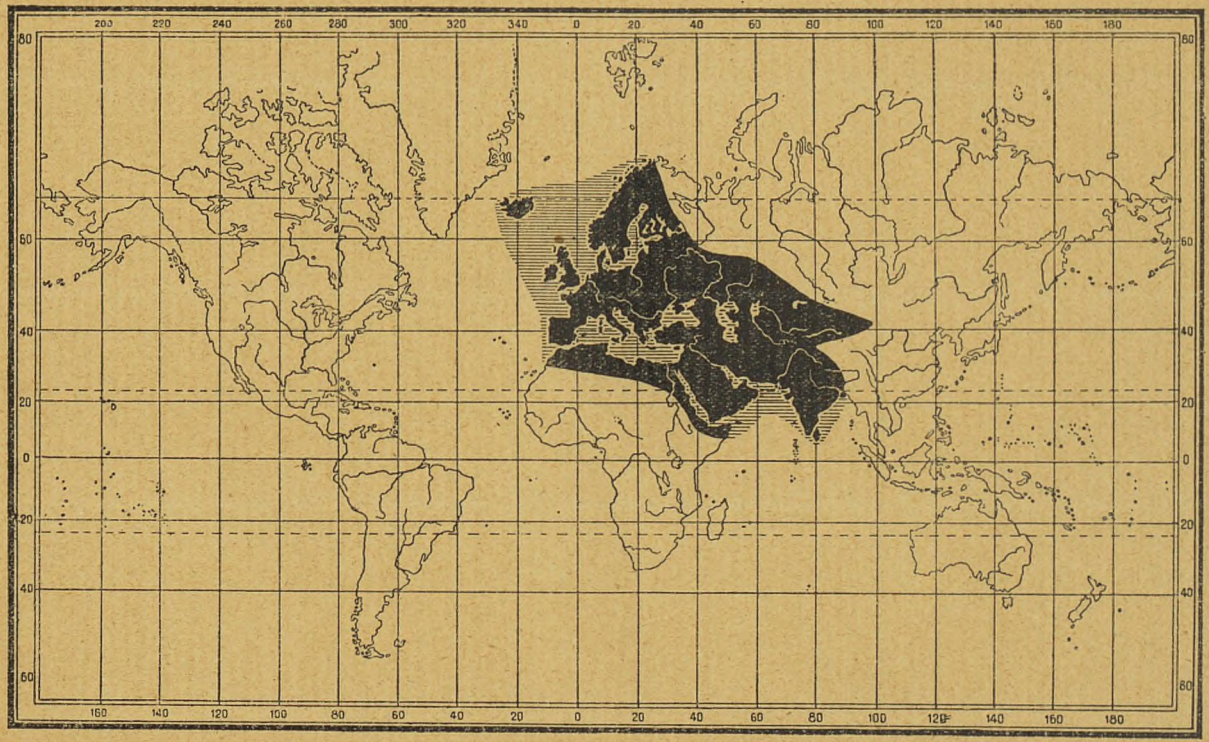
Kolik by bylo právě zde ještě přidati! Leč já nejenom že jsem už položil poslední kámen ke stavbě mostu z nouze této kapitoly, nýbrž tím zároveň i k celé knize této, již také nepovažuji za nic jiného než za stavbu z nouze a nechci, aby za něco jiného byla považována. Pravil jsem hned v předmluvě, že nechci po-

---

[383]) Maximen und Reflexionen.

učovati; vždyť i na těch velmi málo místech, kde jsem vládl většími vědomostmi než průměrně vzdělaný člověk, jenž není v onom oboru zvlášť okutý, snažil jsem se, aby se toto nedralo příliš ku předu; mým účelem nebylo předváděti nové fakty, nýbrž všeobecně známé utvářeti, a to tak, aby to tvořilo ve vědomí živoucí celek. Co Schiller dí o krásnu — že jest zároveň naším stavem i naším činem — dovoluje, aby toho bylo užito i o vědění. Nejprve jest vědění něco čistě předmětného, netvoříc součást vědoucí osoby; utváří-li se však toto vědění, tož vstupuje potom do vědomí jako její živá součást a jest potom »stavem našeho podmětu«. Toto vědění mohu nyní pozorovati se všech stran, ano do jisté míry je i obraceti. Tím získáno jest již mnoho, velmi mnoho. Přijde však ještě více. Vědění, jež se stalo stavem mého já, mohu nejenom p o z o r o v a t i, alébrž i c í t i t i; jest částí mého života: »slovem, jest zároveň mým stavem i mým činem.« Vědění přeměniti v čin! minulost tak shrnouti, nikoli abychom se leskli prázdnou, vypůjčenou učeností o věcech dávno zahrabaných, nýbrž aby znalost minulosti se stala živou, určující silou přítomnosti! vědění, tak hluboko vniklé do vědomí, že i bezvědomě určuje soud! Zajisté cíl vysoký, snahyhodný. A tím hodnější, čím nepřehlednější se stává vědění vzrůstajícím ho hromaděním. »Abychom opět se utekli z neohraničené mnohosti do jednoduchého, musíme si stále předkládati otázku: jak by si byl vedl Plato?« — tak poučuje nás náš největší — Goethe. Mohli bychom si při tomto výroku přímo zoufati, neboť kdo se odváží odpověděti: tak by dnešní slovansko-germánský Plato byl věc pojal, aby ji opět za účelem záchrany učinil jednoduchou, t. j. schopnou života?

Byl bych posledním, jenž by chtěl tvrditi, že se mi podařilo v této knize vyložiti základy 19. století. Mezi počátkem a dokončením takového podniku stroskotává se mnoho úmyslů a nadějí na úzkých, příkrých hranicích vlastní možnosti, než abychom neučinili poslední čáru co nejpokorněji. Co může býti na tom zdařilého, za to vděčím oněm velikánům našeho kmene, k nimž jsem neumdleně vždy zvedal své zraky.



Mapka k poznámce 52. na straně 224.

Rejstřík jmen a věcí.

(Číslice pouze arabské jsou stránky v díle prvním, kde připojena II., znamená stránku dílu druhého. Kde u hesla je uvedena pouze kapitola, tam jméno to přijde několikrát.)

Abaelard Petr, 22, 247, 413, 446, n., 454, 79 II.
Abert Fr., 143 II.
Abraham, v V. kap.
Abu Bekr, 368.
Adam Jean, 53 II.
Adam de la Halle, 24.
Aeschylos, 36.
Aeterni patris, bulla, 143 II. n.
Agassiz Louis, 37.
Akiba, rabbín, 244, 338.
Albertus Magnus 22, 488, 211 II.
Albigenští, 447.
Albrecht, arcibiskup Mohučský
Alchymie, 210 II., 229 II.
Alcibiades, 101.
Alcuin, 116.
Alembert Jean, d' 178.
Alexandr Veliký, 128, 142, 214, 19 II., 129 II., 204 II.
Alfred, král, 18, 312 n., 446, 123 II., 217 II.
Alityrus, 147.
Allard Pavel, 147.
Alliance Israélite, 219.
Alžběta, královna, 136 II., 285 II.
Ambrož, 301, 303, 423, 48 II., 95 II., 204 II., 218 II.
Amorité, v V. kap. (356 n.).
Amos, v V. kap.
Anacharsis, 103.
Anaxagoras, 86.
Anaximander, 90, 113.
Anglie, **Angličané**, 213, 273, 289 násl., 190 II., 296 II. n.
Anonymní síly, 32, 132 n.
Anquetil du Perron, 37.
Anselm, 304 II.
Antisemitismus, 247, 331 násl.
Antoninus Pius, 150.
Apelles,
Apokalypsa Baruchova, 428.
Apoštolské konstituce, 102 II., 108 II.
Apulejus, 111, 297, 101 II.
Arabové, 341 n., 367 násl.
Aratus, 50 II.
Archimedes, 81, 94, 226 II.
Archives Israélites, 326.
Arianismus, 483, 204 II.
Ariost, 156 II.

Aristarch ze Samu, 81, 92 n., 214 II.
Aristeides, 177.
Aristophanes, 96, 175.
Aristoteles, na 44 místech, zvláště v I. kap.
Arius, 77 II.
Arkwright, Richard, 260 II.
Armén, v V. kap.
Arnold z Brescie, 79 II.
Arnulf, císař, 137 II.
Artevelde Jakub, 259 II.
Aruntové, kmen, 138.
Astronomie, 49, 92 násl., 224 II. násl.
Augustin, sv., na 45 místech, zvláště v kap. IV. a VII.
Augustus, 149, 477.
Aurelian, 41 II., 91 II.
Autonomie vůle, 480.
Avenel Vicomte d', 275 II.
Avicenna, 91.
Avigdor, 334.

Babyloňané, v V. kap.
Bach, J. Sebestian, 79, 293, 475, 216 II. a v oddílu „Umění" 9krát.
Bacon, Francis Verulámský, 56, 117, 170, 163 II.
Bacon, Roger, 22, 29, 37, 369, 489, zvláště v oddílech: Objevy, Věda, Světový názor a náboženství.
Baelz, 225 II.
Balzac, 474, 86 II.
Barnato (diamantový), 338.
Barth A., 382.
Barth P., 460.
Bartolommeo, Fra, 158 II.
Baskové, 492, 497 násl.
Bastian Adolf, 62, 235.
Bauer Vilém, 92.
Bayle Pierre, 53 II.
Beck G., 414.
Beda Venerabilis, 413.
Bédarride, 335.
Bedřich I. Barbarossa, 125 II, 126 II.
Bedřich II. Hohenstaufský, 126 II., 130 II.
Bedřich Veliký, 330, 439, 179 II.
Beduini, 341 násl.
Beer Ad., 39.
Beethoven, v oddílu Umění na mnoha místech.
Benfey Theodor, 392.
Berengar z Toursu, 105 II.
Berger Hugo, 90.
Bergk Theodor, 71.
Berkeley, 235 II., 238 II.
Bernard Claude 114.
Bernhard z Clairvaux, 79 II., 88 II., 110 II.
Bernouilli, 70 II.
Berthelot, 210 II.
Bessemer, 481.
Bethe, 65.
Bible, na 230 místech.
Bichat, 185 II. násl.
Binding, 155.
Bismarck, 298, 336, 482.
Bleichröder, 328.
Blücher, 98.
Boccaccio, 85 II.
Bodenstedt, 450.
Boerhave, 328 II.
Bogumil, 453.
Boehm-Bawerk, 267-II.
Boehme Jakub v oddílu: Světový názor a náboženství.
Boileau, 332 II.
Bonaventura, 317 II.
Börne, 317.
Bosňáci, 448, 453 násl.

Botticelli Sandro, 156 II.
Boyle Robert, 250—1 II.
Božího Těla slavnost, 100 II.
Brandt M., 196 II.
Brehm, 64, 66.
Broca Pavel, 342 II.
Brück Jindř., 90 II., 105 II.
Buckle Jindř., 285.
Buddha, 198 násl.
Buddhismus, 110 II.
Budge E. A., 342, 42 II.
Buffon, 358.
Bunsen, 84 II.
Burckhardt Jakub, 182 II.
Burckhardt Jan Ludvík, 367, 389.
Bürger G. A., 256.
Burgh Hubert de, 125 II.
Burke Edmund, 332.
Burns Robert, 462.
Burton R. F., 265.
Buss, 128 II., 157 II.
Bussel F. W., 111.
Byron, lord, 186, 77 II., 178 II.

Caesar Julius, 130 násl., 146, 149, 153, 329, 445, 477, 116 II.
Calderon, 244, 299.
Caligula, 147.
Calvin, 491, 139 II.
Campanella Tommaso, 489, 157 II.
Candolle Alfons de, 288.
Candolle Augustin de, 469.
Canisius, 456.
Çankara, 87, 109, 114, 118, 391, 397, 496.
Cantor Mor., 94.
Capito, 176.
Caracalla, 150, 156, 293, 295.
Carlyle, 364, 378, 396.
Carus Karel Gustav, 197 II.
Cato, 130.
Catull, 182.
Cavour Camillo di, 158 II.
Cechy, 269 II.
Celius, 145.
Cervantes, 247, 141 II.
Chamberlain H. St., 448, 494.
Chândogya, 496.
Chantepie de la Saussaye, 401.
Charcot Jean, 495.
Chaucer, 397 II.
Chemie, 210 II n.
Cheyne, T. K., 404, 406, 419, 427, 100 II.
Chrestien de Troyes, 24, 448.
Chrysostomos (Zlatoústý), 304, 103 II.
Cicero, ve 2. kap.
Cikánská hudba, 405 II.
Cimabue, 29.
Cimon, 95.
Civilisace (definice a rozčlenění) 68, 186 II.
Clarac, comte de, 483.
Claus Karel, 82.
Clemens z Alexandrie, 92 II.
Clemens Římský, 44 II.
Clifford William, 64.
Colebrook Henry, 118, 215 II.
Coligny, admiral, 457.
Condillac, 348 II.
Confucius, 198 II.
Constantin II., 303.
Cornelius Petr, 280 II.
Corpus juris, 170 násl., 256.
Corregio, 154 II.
Constantini, 334.
Cousin Viktor, 379 II.
Crescenzi Pietro, 267 II.
Crispi Francesco, 158 II.
Crompton Samuel, 482.
Cromwell, 446, 285 II.
Cunningham, 332, 258 II.

Curtius Arnošt, 100, 226, 278, 279.
Curtze M., 92.
Cusanus (Krebs), 220 II.
Cuvier, 37, 82, 121, 185 II., 188 II.
Cyrillus (z Alexandrie), 72 II.
Cyrill (apoštol Slovanů), 452.
Cyrus, 135.

Číňané, 209 n.

Dahn Felix, 108, 483, 484.
Dalberg, kníže, 333.
Daemoni (víra v), 104, 118 n.
Dante, v kap. VII., VIII. a v oddílu Umění.
Darmesteter James, 330, 385.
Darwin Charles, 33, 34, 62 násl., 82, 113, 196, 221, 265, 277, 174 II., 192 II.
Darwin George, 280.
David, král, v V. kap.
Deklarace lidských práv, 179 II., 295 II.
Deklarace nezávislosti 296 II.
Dějiny, 49 násl.
Delitzsch Frant., 417.
Delitzsch Bedř., 385.
Demokrit, 84, 86, 87, 214 II.
Demosthenes, 60 II.
Deniker, 469.
Descartes, hlavně v oddílu: Světový názor a náboženství.
Dětřich z Bernu, 20, 310, 487.
Deussen Pavel, 86, 109, 392.
Deuteroisaiáš, v V. kap.
De Wette W., 338.
Diaspora, 146, 49 II.
Diderot, 203, 244, 323, 392, 318 II., 333 II.
Dillmann, 402.
Diocletian, 150, 303, 116 II.
Diogenes Laertius, 176.
Dionysius z Halikarnassu, 139, 140.
Disraeli, 272.
Dogma, 89, 391 násl.
Döllinger, 25 a jinde, zvláště v kap. VI. a VII.
Domitian, 147.
Donatello, 414 II. násl.
Drako, 102.
Draper John, 182 II.
Driver, 413.
Duhm Bernh., 338, 420 násl.
Duhr Bernh., 494, 499.
Duncker Max, 74, 346.
Duns Scotus, 22 a často v oddílu: Světový názor a náboženství.
Duplex potestas (theorie), 119 II. násl.
Du Pratz, Le Page, 212 II.
Dürer Albrecht, v oddílu: Umění.
Duruy Victor, 132.
Dutrochet, 252 II. násl.

Eckhart, mistr, v oddílu: Světový názor a nábož. 13krát.
Ehrenberg Richard, 270 II.
Ehrenreich Pavel, 268.
Ehrhard Alb., 111 II.
Ehrlich Evž., 166.
Eleasar, Galilejec, 216.
Eleaté, 84, 86.
Eliáš, 399, 403.
Eliseus, 403.
Emerson Oliver, 312.
Emerson Ralph Waldo, 277, 189 II.
Emin Paša, 66.
Empedokles, 91, 95.
Endlicher Štěp., 185 II.

Epikur, 76, 77.
Epiphanius, 47 II.
Eránci, 31 II., 263—4 II.
Erasmus, 280 II.
Eratosthenes, 90.
Esau, 353.
Esmarch, 181, 187, 93 II.
Esdráš, v V. kap.
Eucharistie, 102 II. násl.
Eucken R. C., 88, 327 II.
Euklid, 94, 292, 238 II.
Euripides, 50 II.
Eusebius, 96 II.
Evans A. J., 72.
Ewald Jiří, 216.
Eyckové, bratří, 415 II.
Eyre Edv. J., 137.
Ezechiáš, 216.

Faber Petr, 493.
Faraday, 214 II., 215 II.
Felsenthal, 322.
Ferdinand II., 257 II.
Feuerbach Ludv., 338 II.
Fichte J. G., 352 II., 379 II.
Filip Sličný, 130 II.
Filologie srovnávací, 37 n., 392.
Filosofie, její podstata, 60.
— hellénská, 84 násl.
— indická, 117 násl.
— ostatní v oddílu: Světový názor a náboženství.
— dějin, 185 II—205 II.
Finlay, 272.
Fiske J., 21, 173 II. násl.
Flach, 95.
Flaubert, 142 II.
Fleischmann, 82.
Flinders Petrie, 357, 201 II.
Flint Robert, 368.
Florencie, 157 II.
Florus Jul., 445.
Forel Aug., 287.
Fortlage, 387 II.
Fraas, 276 II.
Fracastorius, 91.
Francouzové, 332, 124 II., 205 II., 299 II.
František z Assisi, nejčastěji v oddílu: Svět. názor a náboženství.
Fremantle W. H., 454.
Fromentin Evž., 380 II.
Fuggerové, 270 II. násl., 274 II., 277 II.

Gabelentz Jiří, 392.
Gaius, 163 násl.
Galatští, 445.
Galerius, 155.
Galilejští, 212—217.
Gallikánská církev, 80 II., 179 II., 293 II., 295 II.
Galvani Luigi, 187 II., 192 II.
Gassendi, 489, 336 II., 395 II.
Gegenbaur, 65.
Geiger Alois, 270 II.
Genij, v odd.: Svět. názor a Umění.
Gentz, 333.
Gerade Pavel, 373 II.
Gerhardt (mathematik), 331 II.
Germáni, kap. VI. a na j. m.
Gesenius, 359.
Gessner, 394 II.
Getové, 108.
Gevaert, 24.
Gibbins, 274 II.
Gibbon, 128, 265.
Giddings, 62.
Gilbert, 213 II.
Giotto, 24, 393 II., 424 II.
Gnosis a gnostikové, 241, 39 II.

Gobineau, 266, 278—9, 305, 160 II., 166 II.
Goethe, na 176 místech po celém díle.
Gomperz, 102, 113.
Gooch, 280 II.
Gotové, 483, 488, 61 II., 204 II.
Gothein, 492, 494, 128 II.
Gottfried Strassburský, 24, 448, 386 II.
Gottschalk, 105 II.
Goudimel, 388 II.
Graetz, v V. kap. na mnoha m.
Gratian, císař, 92 II.
— magister, 140 II.
Grau Rud., 372.
Green John, 265 II., 312 II.
Grimm Jakub, 37, 180, 162 II.
Grosse W., 215 II.
Grossetête, 276 II.
Grote Jiří, 100.
Grothe Heřman, 261 II.
Grotius, 164.
Grün Karel, 182 II.
Guido z Arezza, 406 II.
Gunkel Heřm., 343.
Gustav Adolf, 292.
Gutenberg, 265 II.
Guttmann J., 305 II.
Gutzkov, 167.

Habsburk Rudolf z, 327.
Haddon, 197 II.
Hadrian, 150, 153.
Haeckel Arn., 126, 280, 289, 192 II., 252 II.
Hales Stephen, 252—3 II.
Halévy, 369.
Haller, 328 II.
Hamann, 22 II.
Hamité, 125.
Haendl, 397 II., 407 II.
Hanibal, 142.
Hansa, 21, 273 II.
Hargreaves, 260 II.
Harnack, v VII. kap.
Hartmann Edv., 302 II.
Hartmann R., 269.
— von Aue, 24.
Harun-al-Raschid, 368.
Harvey, 230 II., 390 II.
Hatch, 22 II.
Hausegger, 404 II.
Hausrath A., 247.
Haydn, 397 II., 407 II.
Hefele v kap. VII.
Hegel Jiří, 120, 194, 195, 26 II., 310 II.
Hehn Viktor, 317.
Heine Jindřich, 296, 299.
Heintze Alb., 186.
Helfferich, 110 II.
Heliogabalus, 295.
Heliocentrická soustava světová, 49, 92 násl., 9 II.
Hellené, v I. kap. a na j. m.
Helmholtz, 387 II., 405 II.
Helmolt, 225 II.
Helmont, 327 II.
Helvetius, 98.
Heman C. F., 327.
Henke, 447.
Henley Walter, 276 II.
Heraklit, 84, 86, 113, 119.
Herder, na 37 místech.
Hergenröther, 20 II., 136 II
Herman Cherusk, 308.
Hermodorus, 175.
Hero z Alexandrie, 260 II.
Herodes Antipas, 215.
Herodot, v I. kap.
Herschel William, 232 II.
Hartwig Richard, 82.
Hertz Jindř., 37.
Hesechiel, v V. kap.

Hesiod, v I. kap.
Hethité, v V. kap.
Hippokrates, 392 II.
Hirsch, baron, 338.
Hirschel Bernh., 250 II
Hobbes, 164, 337 II.
Hodgkin, 486.
Hoefer Ferd., 233 II.
Höffding, 50 II.
Hofmeister, 253 II.
Hogarth, 377.
Hohenzollerové, 43.
Hölderlin, 59.
Holland Tom., 162.
Hollweck, 489.
Holtzmann, 20 II.
Homer, na 40 místech, zvláště v I. kap.
Hommel, 342, 349.
Homo alpinus, arabicus, europaeus, syriacus, v V. kap.
Hooke, 250 II.
Horac, 186.
Hoseáš, v V. kap.
Hosen, kardinál, 457.
Hostie uctívání, 103 II.
Hrdina, 271 II. násl.
Huber Fr., 63, 65.
Hueppe, 185.
Hugenoti, 290 II. násl.
Humanisté, 303 II. násl., 329—334 II.
Humboldt Alex., 81 II., 358 II.
— Vilém, 466.
Hume, v odd. Světový názor a náboženství.
Hus Jan, 455, 491, 117 II.
Hutten Ulrich, 286 II.
Huxley Tom., 268.
Hyksové, 344.
Hylozoisté, 113.
Hypatia, 72 II.
Iberové, 466.
Idealismus, 348 II.
Idea, 244 násl.
Ideler Ludv., 92.
Ignatius z Antiochie, 73 II.
Iliada, v I. kap.
Index librorum prohibitorum, 489 n.
Indicopleustes Cosmas, 223 II.
Indoarijci, v II. a V. kap. a v oddílech: Věda a Světový názor a náboženství.
Inguiomer, 442.
Inkvisice, 62 II.
Isaak, 344.
Isidorské dekretalie, 490.
Island, 312.
Israelité, v V. kap.

Jacopone da Todi, 313 II.
Jacquard, 260 II.
Jakub I., 285 II.
Jansenius, 80 II.
Janssen, 490, 132 II.
Japonci, 273.
Jebb, 71.
Jeremiáš, v V. kap.
Jeroným, círk. otec, 488
— Pražský, 455.
Jerubbaal, v V. kap.
Jerusalem, v V. kap.
Jesaiáš, v V. kap.
Jevons Stanley, 267 II.
Jezovité, v VII. a VIII. kap. a v odd. Svět. názor a nábož.
Ihering, ve II. kap.
Jindřich III., 285 II.
— IV., 117 II., 118 II.
— VIII., 297 II.
Joachim, opat, 79 II.
Jones, Sir William, 215 II.
Josquin de Près, 407 II. násl.
Jouvancy, 128 II.

Jus civile, gentium, gladii, naturae, ve II. kap.
Jussieu, 469.
Juvenal, 100, 216.

Kahlbaum, 327 II.
Kalkoff Pavel, 287 II.
Kanaanité, v V. kap.
Kant, v oddílech: Objevy, Věda, Světový názor a nábož. a Umění.
Karabaček, 262 II., 263 II.
Karadžič, 37.
Karel Hloupý, 137 II., 141 II.
Karel Veliký, hlavně v kap. VII. a VIII.
Karel Lysý, 311.
Karel Martell, 485.
— **II.**, 298 II.
— **V.**, 222 II., 272 II.
— **XII.**, 142, 275 II.
Karthaginci, 141 násl.
Kautsky, 275 II., 279 II.
Kayserling, 326.
Keller Ludv., 286 II.
Keltové, v VI. kap.
Kelvin, lord, 254 II.
Kempenský Tomáš, 303 II.
Kepler, 328 II., 395 II., 396 II.
Kern X., 193.
Khaldun Mohamed Ibn, 368.
Khayyám Omar, 319 II.
Kingsmill, 197 II.
Kleisthenes, 177.
Knihotisk, 262 II. násl.
Koch Max, 264 II.
Kollmann, 465, 468 násl.
Kolumbus, 211 II., 222 II., 227 II.
Koncily a synody:
— v Nicaee (r. 325), 70 II.
— v Cařihradě (r. 381), 71 II.
— v Efezu (r. 431), 71 II.
— — (r. 449), 72 II.
— v Cařihradě (r. 543), 96 II., 98 II.
— v Římě (r. 680), 65 II.
— v Nicaee (r. 787), 84 II.
— ve Vormsu (r. 1076), 118 II.
— v Lateranu (r. 1215), 108 II.
— v Narbonnu (r. 1227), 108 II.
— v Toulouse (r. 1229), 107 II.
— v Nymfě (r. 1234), 107 II.
— v Tridentě (r. 1545 n.), 106, 183, 499, 79 II., 87 II., 93 II.
— ve Vatikáně (r. 1870), 140 II.
Konstantin, v VII. kap.
Konstantinovo darování, 490.
Kontrapunkt, 406 II.
Kooperace, 267 II. násl.
Koperník, 225 II., 265 II. a v odd. Světový názor a nábož.
Koran, 380.
Krasiňsky Valerian, 456.
Kraus Fr. Xaver, 473.
Krebs (Cusanus), 220 II.
Křižácké války, 127 II
Kropf, 128 II.
Kuhlenbeck, 177.
Kultura, pojem, 67 násl.
— protiva k civilisaci, 186 II.
Kurfürst Veliký, 293.

Labeo, 176.
La Chaise, Père de, 53 II.
Lafayette, 295 II., 296 II.
Lagarde Pavel, 239, 459.
Laible Jindř., 324.

Lamennais, 80 II.
Lamettrie, 348 II.
Lamprecht, 136 n., 479, 88 II. n., 183 II., 259 II.
Lange Bedř. Alb., 107, 302 II.
Lâo-tse, 198 II.
Lapouge, 349.
Lassen, 371, 373.
Lavoisier, 37.
Lecky W. E. H., 206.
Leibniz v odd. Svět. názor a náboženství.
Leist B. W., 136 n.
Lev Isaurijský, v VII. kap.
Leon Mose de, 324.
Leonardo da Vinci, v oddílech: Objevy, Věda, Světový názor a Umění.
Leonidas, 97, 188.
Leopardi, 158 II.
Lessing, v odd. Umění.
Le Tellier, 292 II.
Liebig Justus, v odd. Objevy, Věda.
Linnaeus, 205, 444.
Lipmann-Cerfberr, 315.
Lippert Julius, 106.
Livingstone, 211 II.
Livius, 142.
Locke John, v odd. Světový názor a náboženství.
Lombardsko, 154 II.
Lombardus Petrus, 183.
Lothar, císař, 117 II.
Loyola Ignác, v kap. VII.
Lubbock, 64, 65.
Lucian, ve IV. kap.
Lucretius, 76.
Ludvík IX., 130 II.
Ludvík XIV., 32.
Ludvík XV., 32.
Lull Ramon, 305 II. násl.
Luschan, 269.
Luther, v kap. VII. a v odd. Světový názor a náboženství.
Lyell Charles, 91.
Lykurg, 53, 98.

Maeterlinck, 63.
Magelhâes, v odd. Objevy.
Magna Charta, 21, 146 II.
Mahabharata, 189.
Mahaffy, 99.
Manning, kardinál, 111 II.
Mantegna, 154 II.
Manželství, 137 násl., 178 násl., 318.
Marathon, bitva u, 98, 101.
Marcus Aurelius, 76, 150, 187.
Marcel Etienne, 259 II.
Marcion, 39 II., 50 II.
Marco Polo, 25 a v oddíle Objevy.
Marx Karel, 267 II., 279 II., 280 II.
Maspero G., v V. kap.
Mathematika, u Hellenů, 233 II.
— u Indoarijců, 393.
— u Germánů, 231 II., 233 až 238 II.
Matěj z Janova, 455 II.
Maximinus, 155.
Maxwell Clerk, 188 II.
May R. E., 142 II.
Mayer Robert, 188 II.
Medicina, 327 II.
Melanchthon, 416 II.
Mendelssohn M., 394.
Menzel Wolfgang, 24 II.
Mertz Jiří, 129 II.
Messiáš, 238 násl., 425 násl.
Metafysika, 86 n., 113 n., 351 II. n.
Methodika, 43.
Methoděj, 452.
Metternich, 333.

Meyer Edv., 410.
Michal Bulharský, 451.
Michelangelo, v odd. Umění.
Milič z Kroměříže, 455.
Mill John St., 104 II.
Milost, 30 II., 36 II., 52 II. n.
Miltiades, 101.
Milton, 113 II.
Mirabeau, 295 II.
Mirandola, 303 II., 349 II.
Mithra, liturgie, 29 II.
Mladenovic, 455.
Mocatta David, 326.
Modloslužba, v kap. VII.
Moggridge, 63.
Mohamed, 293, 384.
Mohamedán, 245, 493, 305 II.
Molinos, 321 II.
Momsen, v II. kap.
Monika, 63.
Montaigne, 66.
Montefiore, v V. kap.
Montesquieu, 85, 132, 482.
More Tomáš, 279 II. násl.
Morris William, 280—1 II.
Mortillet, 350.
Mozart, 397 II. násl.
Müller Jan, 257 II.
— Karel, 239.
— Max, 86, 217, 396.
Münzer Tomáš, 321.
Mystikové, v oddílu Světový názor a náboženství.
Mythologie, určení pojmu, 24 II.

Náboženství, určení pojmu, 221 násl., dále celá VII. kap.
Napoleon, 32, 33, 128, 142, 319, 333.
Naturalismus, 413 II., 421 II.
Neander, 226, 71 II.
Nebukadnezar, 404.
Negři, 287.
Nehemiáš, 416.
Nelson, admirál, 500.
Nero, 147.
Nesnášenlivost židovská, 407.
— římsko-křesťanská, 40 II. násl.
— všech universalistických idejí, 139 II.
Nestorius, 72 II. násl., 98 II.
Neumann Karel, 147.
Newton, 37, 50, 121, 481, 340 II.
Nicetus, 93.
Nicolo Pisano, 24.
Niebuhr, 132.
Niese, 71.
Nietzsche, 173.
Nikodem, 32 II.
Notre-Dame-de-Lourdes, 107.
Novalis, 59.
Novoplatonismus, 89, 38 II.
Numa, 152.

Objevy, 207 II.—230 I..
Obrazů uctívání, 778.
Occam, 308 II., 310 II. násl.
Odpustky, 66 II., 85 II., 90 II.
Oldenberg, 396.
Olen, 73.
Omar, 374.
Origenes, v VII. kap.
Orpheus, 73.
Ostroroh Jan z, 456.
Otto I., 119 II.
Otto III., 117 II.
Ovid, 184.
Owen Robert, 267 II., 273 II.

Pachomius, 304.
Paedagogika, 194 II., 216 II.
Paddan-Aram, 343 násl.
Palestrina Giovanni, 388 II.
Pânini, 392.

Papežové a papežství, v VII. a VIII. kap.
Paracelsus, v oddílu Svět. názor a náboženství.
Parní stroj, 30 a v odd. Průmysl.
Pascal, 235 II.
Pasteur, 37, 188 II.
Pater Walter, 412—13 II.
Patriciové a plebejové, 130.
Paulitschke, 90.
Paulsen, 39.
Pausanias, 97.
Pavel, apoštol, v VI. a VII. kap., zvláště 48—57 II.
Peip Alb., 320 II.
Pelagius a pelagiáni, 35 II., 38 II. násl.
Peppmüller, 90.
Perez Antonio, 81 II.
Perikles, 177.
Perugia a Perugino, 156—58 II.
Peschel Oskar, 370.
Petr, apoštol, v VII. kap.
Petrarca, 154 II., 330 II., 332 II.
Pfleiderer, v VII. kap.
Phidias, 95, 296, 299, 175 II., 391 II. násl.
Philippson, 379 n.
Phillips, 488, 128 II., 136 II.
Philo, 147, 224 násl.
Philolaus, 92.
Pietismus, 381 II.
Pilatus, 240.
Pippin, 485.
z Pisy Leonardo, 23.
Pisistratus, 95.
Plato, na 42 místech, hlavně v I. kap.
Plinius, 76, 222 II.
Plotin, 110, 59 II.
Plutarch, 81, 86, 87, 93.
Poggio, 455.
Poláci, 456 násl.
Polanco, 493.
Politika, v oddílu Politika a církev.
Polybius, 143.
Polygnot, 95.
Polyklet, 296.
Pompejus, 131.
Pomponazzi, 329 II., 339 II.
Pontifex maximus, 10 II. násl., 92 II., 136 II.
Praedestinace, 302.
Pragmatická sankce, 138 II.
Praetorské edikty, 154.
Právo, ve II. kap.
Praxiteles, 296, 391 II.
Prichard, 287.
Priestley, 251 II.
Proklos, 110.
Proroci, 402 násl., 418—422.
Proudhon, 267 II.
Průmysl, 256—266 II.
Ptolemeus, 89, 162 II.
Pufendorf, 164.
Purbach, 395—6 II.
Puritáni, 298 II. násl.
Pythagoras, 92 násl.
Pytheas, 90, 214 II.

Quenstedt, 91.

Rabl, 84.
Racine, 397 II.
Radbert, 105 II.
Raffael, v odd. Umění.
Rainer, dominikán, 107 II.
Râmakrishna, 396.
Rambaud, 182 II.
Ramsay, 338, 51 II.
Ranke Jan, 66, 268, 269, 320.
— Leopold, 97, 146, 131 II.
Ratramnus, 105 II.
Ratzel, 125, 263, 269, 285, 342, 370 n.

Ravenstein, 139 II.
Ray John, 469, 185 II.
Realis, 327.
Reclus Elisée, 182, 168 II.
Regiomontanus, 49, 225 II.
Rehabeam, 353.
Reibmayr, 281.
Reid Tomáš, 164 II.
Reinach Šalomoun, 125, 269, 164 II.
Reinisch Leo, 66 II.
Rembrandt, 191 II.
Renaissance, 22 násl., 156 II., 170 II.
Renan, na 47 místech, hlavně v V. kap.
Reni Guido, 156 II.
Reuss Edv., 338, 407, 414, 188 II.
Réville Alb., 214, 218.
Reville André, 327.
Revoluce franc., 291 II. násl.
Rhyn Henne am, 182 II.
Richelieu, 32.
Richter Jean Paul, 57, 159, 306.
Richter (historik umění), 227 II.
Richthofen, 196 II.
Riemann, 388 II.
Riemer, 417 II.
Rienzi Cola, 259 II.
Robert of Gloucester, 208 II.
Rodina, v kap. II.
Rogers, 275 II.
Rohde Ervin, 73, 95, 105, 108, 115, 118, 226, 101 II.
Rohde Bedřich, 286.
Romanes, 62, 63.
Romantika, 196.
Roscoe H. E., 251 II.
Rousseau J. J., 41, 164, 295 II.
Rubens P. P., 397 II.
Rubens William, 422.
Rusové, 452 n., 124 II., 168 II.
Rýnský svaz měst, 31.

Řekové, v I. kap.
Římané, ve II. kap.

Saadia, 428.
Sabatier, 313 II., 326 II.
Sachs Hans, 325 II.
Sachs Julius, 241 II.
Sainte-Beuve, 36 II., 53 II.
Salamis (bitva u), 99, 101.
Sallust, 131.
Salmeron, 499.
Salomo, v V. kap.
Sâmkhya, 86.
Samoané (bůh jejich), 381.
Samuel, v V. kap.
Sanchuniathon, 235.
Satapatha-Brahmana, 228.
Saul, v V. kap.
Savigny, ve II. a V. kap.
Savonarola, 157 II.
Sayce A. H., v V. kap.
Scaevola Mucius, 175.
Schack F., 372.
Scharbarza, 217.
Schechter, 402 násl.
Scheele, 251 II.
Schell H., 111 II.
Schelling, 342 II.
Schiaparelli, 92, 93.
Schiller, na 51 místech, hlavně v odd. Umění.
Schleicher, 444.
Schleiermacher, 315 II.
Schlosser Bedřich, 357 II.
Schmidt J., 445.
Schmoller G., 279 II.
Schneider K., 83.
Schoenhof J., 271 II.
Scholastika, 306 II. násl.

Schopenhauer, 174 a na 23 jiných místech, hlavně v odd. Světový názor a nábož.
Schorlemmer, 251 II.
Schrader Eberh., 409.
— Otto, 136.
Schroeder, 86.
Schultz Alvin, 392 II.
Schultze Fritz, 64.
Schwarcz Jul., 101, 160 II.
Schwenkfeld, 321 II.
Scotus Erigena, 18 a na jiných místech, zvláště v odd. Svět. názor a náboženství.
Seeck O., 283.
Seeley, 298 II.
Segond L., 231.
Seidlitz W., 416 II.
Semité, v V. kap.
Sénart, 193.
Seneca, 167 II.
Servet M., 491, 394 II.
Seuse Jindř., 319 II.
Shakespeare, na 32 místech, hlavně v Umění.
Sherard Rob., 115 II.
Sickingen ze, 286 II.
Siegmund, arcivévoda, 270 II.
Sieyès, 295 II.
Simon Jules, 198 II.
Sippurim, 237.
Sirach Ježíš, 420.
Slované, 446 násl., 449 násl.
Smets W., 79 II.
Smith Adam, 267 II.
Smith Will. Robertson, v V. kap.
Socialismus, 142 II. n., 278 II. násl.
Sokrates, 84, 87, 101, 106, 112, 421.
Solon, 102, 176, 178.
Sophokles, 185, 175 II.
Spalatin Jiří, 454.
Spartáni, 128 násl.
Spencer Herb., 173 II. násl.
Spinoza, 173 n., 392, 338 II.
Springer Ant., 401 II.
Stát, 8. kap.
Stade Bernh., 346.
Stahl Jiří, 250 II. násl.
Stanislav ze Znojma, 455.
Stanley H. M., 66.
Stanton V., 239 násl.
Stein Jindř., 307.
Štěpán, král uh., 135 II.
— mučeník, 68 II.
— Dušan, 450 II.
Stoicismus, 20—1 II.
Strack Heřm., 425.
Strauss David, 104, 196.
Strozzi Giovanni, 421 II.
Sulla, 130.
Sulpicius Servius, 175.
Sumero-Akkadové, v V. kap.
Svátosti, 99—107 II.
Sybel Jindř., 158.
Syllabus 311, 125 II.
Symonds J. A., 157 II.
Syndikaty, v oddílu Hospodářství.
Synedrium (z r. 1807), 315, 320.
Syrie, 343.
Syřané, 349 n.
Syrus Polibius, 181.

Tacitus, v II. a VI. kap.
Tagore Raja, 195 II.
Taine, 293 II.
Talleyrand, 333.
Talmud, v V. kap.
Tâoismus, 198 II. n.
Tartaglia, 235 II.
Tasso, 157 II.
tat-tvam-asi, 237.
Tauler, 319 II.

Technika, 30, 161 n.
Teleologie, 120 násl.
Tertullian, ve IV. kap.
Tetzel, 271 II.
Thales, 113, 114.
Themistokles, 101.
Theodosius, v VII. kap.
Theologia deutsch, 318 II. n.
Theologie, 310 II. n.
Theophrast, 90.
Theorie, 243 II. n.
Thiers Adolf, 296 II.
Thode, 402 II.
Thomasius, 332 II.
Thora, 423.
Tiberius, 442.
Tippu-Tib, 143.
Titus, 216.
Tizian, 395 II., 397 II.
Tomáš Aquinský, v VII. kap. a v oddílu Svět. názor a náboženství.
Topinard, 125.
Toscanelli, 222 II.
Totemismus, 101 II.
Trajan, 150.
Transsubstanciace, 12 II.
Treitschke, 33.
Tribonian, 11 II.
Trojice, 25 II. n.
Třicetiletá válka, 486, 296 II.
Turci, 51 násl.
Turner, 248 II.
Turrecremata, kardinál, 140 II.
Tycho de Brahe, 93.
Tylor Edv., 381 II.
Tyndall, v odd. Objevy.
Tyson, 213 II.

Ubaldi, 157 II.
Ujfalvi, 267 II.
Ulpian, 163.
Unam sanctam (bulla), 120 II. n.
Unigenitus, bulla, 293 II,. 295 II.
Universalismus, v VIII. kap.
Upanishady (všeobecně), 26, 37.
— Taittiriiya-, 87.
— Kaushîtaki-, 371.
— Brihadâranyaka-, 380.
— Katha-, 37 II.

Valla Lorenzo, 332 II.
Van der Kindere, 270 II.
Vanini, 339 II.
Varnhagen von Ense, 81 II.
Varro Michal, 157 II.
Vasco di Gama, 395 II.
Vědění (definice), 398 II.
— (různé druhy), 341 II.
Vesalius, 394 II.
Vespucci Amerigo, 395 II.
Vigilantius, 76 II., 78 II.
Vilém Dobyvatel, 332, 134 II.
Víra v nesmrtelnost u Hellenů, 108 n.
— u Židů, 428 n.
— a kult mysterií, 100 II. n.
Virchow, 264 a na 20 jiných místech.
Virgil, 184 a j.
Vis plastica, její theorie, 91.
Vivisekce, 374 II.
Vogt Karel, 63.
Voltaire, 330 n. a na 18 j. m.
Volz Pavel, 239.
Vykoupení, 30 II. n., 36 II. n., 52 II. n.
Vyznání víry, afrikánské, 99 II.
— apoštolské, 393.
— athanasianské, 393.
— konstantinopolitanské, 71 II.

Vyznání víry, nicejské, 70 II.

Wagner Richard, 446, 401 II., 407 II., 392 II.
Waitz Jiří, 116 II.
Waldenští, 82 II., 106 II., 107 II.
Waldeyer, 463.
Waldus Petrus, 142 II.
Wallace Mackenzie, 160 II.
Walther von der Vogelweide, 24, 123 II.
Washington, 299 II.
Wasianski, 339 II.
Wasmann, 345 II.
Watt James, 257 II.
Weese Arthur, 415 II.
Weisbach, 448.
Weismann, 252 II.
Wellhausen, v V. kap.
Wellington, 98, 462.
Welserové, 272 II.
Wernicke, 219 II.
Wessel J., 320 II.
Widukind, 485.
Wiesner Jul., 83.
Wietersheim, 108, 484, 91 II.
Wilson, 83.
Winckelmann, 59, 417 II.
Winstanley, 281 II.
Wirth Albr., 284.
Wissmann H., 342.
Wolf Christian, 338 II.
Wolfram v. Eschenbach, 24, 448.
Woltmann, 474.
Wright, 365.
Wulfila, 483, 319 II.
Wundt W., 64.
Wünsche Aug., 418, 425.
Wyclif John, 454 n. 484, 320 II.

Xavier, 493.
Xenophanes, 91, 95, 113, 119.
Xenophon, 97.

Yâjňavalkya, 493.
Yorubové, 382.

Zakonové, 272.
Zalmoxis, 108.
Zedechiáš, 409.
Zeller Edv., 85, 92, 113.
Zimmer Jindř., 179.
Zimmern H., 409.
Zittel Emil, 414.
Zkušenost, 353 II. n., 366 II. n.
Zoologie, 63 n.
Zoroaster, 382, 399, 167 II.
Zwingli, 287 II.

Žena, u Hellenů, 180.
— u Němců, 178 násl.
— u Římanů, 178 násl.
— u Slovanů, 450.
Židé, v V. kap. a j.